Die Rezeption der Philosophie Schopenhauers beim jungen Nietzsche: 1865-1869

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Akademischen Grades eines Dr. Phil.

vorgelegt dem Fachbereich 05 – Philosophie und Philologie

der Johannes Gutenberg Universität

Mainz

La ricezione della filosofia di Schopenhauer nel giovane Nietzsche: 1865-1869

Università del Salento

Tesi di Dottrato in

Filologia ed ermeneutica del testo – Ciclo XXVIII

Dipartimento di Studi Umanistici

von

Simona Apollonio

aus Maglie

Lecce

2016

Tag des Prufungscolloquium: 21 Oktober 2016

INDICE

Introduzione I-VIII

Premessa. Nietzsche sine Wagner p.1

Capitolo I

La conversione a Schopenhauer. p. 10
Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia

1.1. Struttura e collocazione nel manoscritto p. 11

1.2. I contenuti: parte prima (paragrafi 1-4) p. 12

1.2.1. "Voglio osservare me stesso" p. 12

1.2.2. Il fuggiasco di Bonn p. 13

1.2.3. Da Berlino a Lipsia p. 14

1.2.4. La matricola di Lipsia sotto gli auspici del genio p. 16

1.2.5. Incipit vita nova: l'incontro con Schopenhauer p. 18

1.3. Il nome di Schopenhauer ai tempi di Bonn p. 21

1.3.1. I ricordi di Deussen p. 21

1.3.2. Le lezioni del professor Schaarschmidt:
la critica alla filosofia kantiana p. 22

1.3.3. Due nature problematiche:
Schopenhauer nell'opera di Friedrich Spielhagen p. 23

1.4. Ancora dietro al testo: verità e menzogna
sul primo autunno in quel di Lipsia p. 31

1.5. Dal testo a Schopenhauer, da Schopenhauer al testo.
Sguardo retrospettivo per una saggezza di vita p. 36

1.6. Ritorno al testo (paragrafi 5-9) p. 48

1.6.1. Quando nacqui come filologo p. 49

1.6.2. Proselitismo e schopenhaueriane conversioni:
una questione di carattere p. 50

Capitolo II

Una silenziosa comunità di eretici: i santi stravaganti p. 54

2.1. L'epistolario con Gersdorff e Rohde tra il 1866 e il 1868 p. 57

Capitolo III

La *Storia del materialismo* di Lange e lo scritto *Su Schopenhauer* del 1868. La filosofia schopenhaueriana come *Begriffsdichtung* p. 89

3.1. La *Storia del materialismo* di Lange nell'epistolario con Gersdorff e Rohde. La metafisica come *Begriffsdichtung* p. 93

3.2. Il frammento *Su Schopenhauer* del 1868: la critica alla metafisica della volontà. p. 107

3.2.1. Una nota introduttiva: il frammento 57[51] p. 109

3.2.2. Paragrafo I. *Il mondo come volontà e rappresentazione* "manifesto" della filosofia schopenhaueriana: i frammenti 57[52] e 57[54] p. 110

3.2.3. Paragrafo II, il frammento 57[55]: quattro attacchi alla metafisica della volontà. Überweg e Haym come fonti di Nietzsche. p. 114

3.2.4. Paragrafo III, ancora il frammento 57[55] p. 121

3.2.5. Paragrafo IV tra i frammenti 57[55] e il frammento 57[61]. Il problema del sorgere dell'intelletto. p. 125

Capitolo IV

La conversione di Paul Deussen p. 132

4.1. L'incontro con l'opera di Schopenhauer negli scritti autobiografici di Deussen. p. 133

4.2. La discussione sulla filosofia di Schopenhauer nell'epistolario tra Nietzsche e Deussen: 1866-1869. p. 139

Capitolo V

La nascita del filologo dallo spirito di Schopenhauer p. 153

5.1. La filologia e il suo valore educativo nella conferenza del maggio 1867 per la Società filologica di Lipsia p. 154

5.2. Il filologo come operaio di fabbrica: la deriva specialistica della filologia p. 157

5.3. La filologia senza la storia:
il sovrastorico e l'universalmente umano p. 167

Capitolo VI

Il primo incontro tra Nietzsche e Wagner a Lipsia p. 184

Capitolo VII

Le profonde radici della "serietà filosofica" nello studio della filologia: Nietzsche da studente a Lipsia a professore a Basilea p. 203

Capitolo VIII

***Omero e la filologia classica.* Philosophia facta est quae philologia fuit** p. 222

8.1. Tra «noi filologi»: Friedrich August Wolf come
fonte della prolusione su *Omero* e la filologia classica p. 231

8.2. La filologia: non solo un problema di definizione.
L'appello alle nature artistiche p. 237

8.3. Una questione di personalità: il ritorno all'individualità di Omero
attraverso Schopenhauer p. 256

8.4. *Philosophia facta est quae philologia fuit.* p. 275
Una professione di fede schopenhaueriana

Conclusioni p. 279

Bibliografia p. 298

INTRODUZIONE

Il presente lavoro di ricerca affronta il problema della ricezione nietzschiana della filosofia di Schopenhauer nel periodo compreso tra il 1865 e il 1869, partendo dal fondamentale presupposto di considerare Nietzsche come un "eretico" all'interno della "scuola di Schopenhauer", e cioè, come uno di quei pensatori che, pur dichiarandosi apertamente allievi del Saggio di Francoforte, ne svilupparono alcuni particolari aspetti del pensiero secondo nuove ed originali prospettive, per lo più prescindendo dall'impianto metafisico della filosofia schopenhaueriana[1].

Del resto, uno dei tratti peculiari del pensiero di Nietzsche è quello di porsi, in tutte le fasi in cui esso si articola, in relazione sempre problematica e mai acritica con la filosofia schopenhaueriana. Se gli esiti dell'opera di Nietzsche rompono ampiamente gli argini delle questioni poste dal pensiero del Saggio di Francoforte, e se costituirebbe un errore una *reductio ad Schopenhauer* del pensiero nietzschiano (misconoscendo da una parte l'ampio spettro di riferimenti culturali di Nietzsche, e sminuendo dall'altra la portata di originalità della filosofia nietzschiana nel suo complesso), è pur vero che il confronto e lo scontro dialettico con l'autore de *Il mondo* costituisce uno dei principali fili conduttori di tutto il tormentato itinerario filosofico nietzschiano.

La *Nietzsche Forschung* non ha certo sottovalutato l'importanza che per Nietzsche ebbe l'incontro con la filosofia di Schopenhauer, e non mancano studi autorevoli sull'argomento. Una tra le questioni maggiormente indagate dagli interpreti è stata, ad esempio, l'eterodossia nietzschiana ne *La nascita della tragedia*, che pur ispirata al pensiero schopenhaueriano, si caratterizza per una rilettura in chiave anti-pessimistica della metafisica de *Il mondo come volontà di rappresentazione*, cui si sovrappone l'influenza esercitata sul giovane Nietzsche dall'interpretazione della filosofia di Schopenhauer di Richard Wagner. Prendendo come riferimento la periodizzazione del pensiero nietzschiano proposta da Mazzino Montinari, a rigore, Nietzsche non può essere considerato uno schopenhaueriano ortodosso nemmeno nella prima fase "schopenhaueriano-wagneriana" del suo itinerario intellettuale.

In ogni caso, il problema del confronto intellettuale di Nietzsche con la filosofia di Schopenhauer non si esaurisce alla prima fase del suo pensiero, e anzi, va ulteriormente

[1] Cfr. D. M. Fazio, *La scuola di Schopenhauer. I contesti*, in *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, Pensa Multimedia, Lecce 2009, p. 132.

complicandosi in virtù dei nuovi orizzonti cui si apre la riflessione filosofica nietzschiana.

Anche dopo la pubblicazione di *Umano, troppo umano* nel 1878, che segna il distacco dai due punti di riferimento intellettuali del passato, Wagner e Schopenhauer, quest'ultimo continua essere per Nietzsche un imprescindibile termine di confronto critico, soprattutto per quel che concerne la riflessione sui problemi inerenti la sfera morale. Si pensi al pessimismo moralistico che contraddistingue le opere del periodo dello "spirito libero" o "illuminista", nelle quali Nietzsche riprende temi e motivi dello Schopenhauer di *Parerga e paralipomena*, prescindendo dall'impianto metafisico de *Il mondo*. D'altra parte, Nietzsche stesso si renderà presto conto di quanto fosse problematico scindere la morale schopenhaueriana dalla sua fondazione metafisica, osservando come, obbligato a rendere quanto più possibile coerente la sua traduzione metafisica del reale, Schopenhauer si fosse rivelato un cattivo osservatore della natura umana, poiché, incurante dell'evidenza, aveva cercato di rimanere fedele ad un presunto significato morale del mondo.

Al di là del distacco sempre più marcato, anche nell'ultima fase del pensiero nietzschiano, inaugurata dall'annuncio della morte di Dio e dalla formulazione della teoria dell'eterno ritorno, Nietzsche non interrompe il suo dialogo con il pensiero schopenhaueriano. In particolare, nell'aforisma 357 de *La gaia scienza* intitolato *Per il vecchio problema di cosa è tedesco*, Nietzsche sostiene come il vero lascito filosofico di Schopenhauer, al di là dell'impossibilità di condividere la sua metafisica e le osservazioni morali che da questa erano conseguite, fosse il suo irremovibile ateismo, «l'atto più ricco di conseguenze di una bimillenaria educazione alla verità, che nel suo momento conclusivo si proibisce la *menzogna* della fede in Dio»[2]. Scrive ancora Nietzsche:

> Si vede *che cosa* fu propriamente a vincere sul Dio cristiano: la stessa moralità cristiana, il concetto di veridicità preso con sempre maggior rigore, […]. Riguardare la natura come se essa fosse una dimostrazione della bontà e della protezione di un dio; interpretare la storia ad onore di una ragione divina come costante testimonianza di un ordinamento etico del mondo e di finale intenzioni etiche; spiegare le proprie esperienze di vita come le hanno già abbastanza spiegate uomini religiosi, e cioè come

[2] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in F. Nietzsche, *Opere complete*, edizione condotta su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 e sgg., vol. V. tomo II, *La gaia scienza. Idilli di Messina e Frammenti postumi 1881-1882*, trad. it. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1991, Libro V, §357, «Per il vecchio problema di cosa è tedesco», p. 268. Cfr. F. Nietzsche, *Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft, Nachgelassene Fragmente: Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Begründet von G. Colli und M. Montinari, Weitergeführt von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi, Fünfte Abteilung, Zweiter Band, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1973, Fünftes Buch, §357, «Zum alten Probleme: was ist deutsch?», S. 281: «An dieser Stelle liegt seine ganze Rechtschaffenheit: der unbedingte redliche Atheismus ist eben die Voraussetzung seiner Problemstellung, [...] der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet».

> se tutto fosse una Provvidenza […] tutto questo *ha fatto il suo tempo*, ha coscienza *contro* di sé, è per tutte le coscienze sensibili qualcosa di disonesto, una menzogna […] mentre respingiamo in tal modo da noi l'interpretazione cristiana, condannandone il «senso» come un'opera di falsari, ecco che subito, ci si viene avvicinando, spaventosamente, il quesito di Schopenhauer: *ha dunque l'esistenza in generale un senso?*[3]

Lo sguardo terrorizzato di Schopenhauer, «volto a un mondo sdivinizzato e diventato stolto, cieco, folle e problematico»[4], è lo sguardo del filosofo che per primo avrebbe introdotto nella riflessione filosofica il problema del nichilismo. D'altra parte, la risposta di Schopenhauer al quesito sul senso generale dell'esistenza fu, secondo Nietzsche, una sorta di accomodamento, un arenarsi proprio in quelle prospettive ascetiche che si sarebbero dovute liquidare insieme a Dio. Saranno proprio gli esiti quietistici della filosofia schopenhaueriana ad essere al centro della severa critica contro Schopenhauer nelle opere dell'ultimo Nietzsche, cui si accompagnerà la polemica nei riguardi dell'opera wagneriana, che ne aveva accolto lo spirito di negazione della vita.

A fronte di questo quadro assai complesso, ripercorso qui solo nelle sue linee generali, si comprende come, paradossalmente, nella sterminata bibliografia nietzschiana risulti tuttora assente uno studio monografico che analizzi complessivamente il rapporto di Nietzsche nei riguardi del pensiero di Schopenhauer in tutte le sue articolazioni e apparenti contraddizioni, secondo un puntuale e sistematico approccio filologico ai testi.

Il presente lavoro di ricerca si propone come scopo quello di indagare con metodo storico-critico la *genesi* del rapporto di Nietzsche con la filosofia di Schopenhauer, prendendo in esame, in particolare, il periodo precedente all'incontro con Wagner. La tesi principale che si intende qui sostenere è infatti la necessità di riconoscere un'articolazione

---

[3] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., Libro V, §357, «Per il vecchio problema di cosa è tedesco», pp. 268-269. Cfr. F. Nietzsche, *Idyllen aus Messina, fröhliche Wissenschaft, Nachgelassene Fragmente: Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, Fünftes Buch, §357, «Zum alten Probleme: was ist deutsch?», S. 282: «Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimirt zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehn, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretiren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugniss einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerei, Femininismus, Schwachheit, Feigheit, – mit dieser Strenge, wenn irgend womit, sind wir eben gute Europäer und Erben von Europa's längster und tapferster Selbstüberwindung. Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stossen und ihren „Sinn" wie eine Falschmünzerei verurtheilen, kommt nun sofort auf eine furchtbare Weise die Schopenhauerische Frage zu uns: hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?».

[4] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., Libro V, §357, «Per il vecchio problema di cosa è tedesco», p. 271. Cfr. F. Nietzsche *Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft, Nachgelassene Fragmente: Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, Fünftes Buch, §357, «Zum alten Probleme: was ist deutsch?», S. 284: « […] sein entsetzter Blick in eine entgöttlichte, dumm, blind, verrückt und fragwürdig gewordene Welt».

interna alla prima fase "schopenhaueriana-wagneriana" del pensiero di Nietzsche. Un esame filologico dei primi scritti giovanili, dei frammenti e dell'epistolario del periodo compreso tra il 1865 e il 1869, grazie all'analisi dei rimandi più o meno espliciti al testo di Schopenhauer, fa emergere come, prima dell'incontro con Wagner, Nietzsche avesse maturato una propria ed originale interpretazione della filosofia di Schopenhauer e come, conseguentemente, l'interpretazione wagneriana del pensiero schopenhaueriano del periodo de *La nascita della tragedia* sia da considerarsi, in vero, già un successivo innesto sul suo itinerario intellettuale. È questo, a nostro avviso, il fondamentale presupposto per chiarire alcuni snodi problematici del modularsi del rapporto di Nietzsche con il pensiero di Schopenhauer, potendosi così risolvere una serie di apparenti contraddizioni nello sviluppo della riflessione filosofica nietzschiana, e per poter cogliere il senso di alcune affermazioni di Nietzsche successive al suo distacco da Wagner (come quando rivendica la continuità del proprio pensiero, mentre i critici vi hanno per lo più scorto ambiguità, reticenze, se non vere e proprie contraddizioni).

* * *

Punto di partenza del lavoro è stata l'analisi dello scritto autobiografico *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, datato tra il 1867 e il 1868, nel quale Nietzsche racconta del suo primo incontro con la filosofia di Schopenhauer, avvenuto a Lipsia nell'autunno del 1865. Si tratta, in vero, di una ricostruzione romanzata, tendente a rappresentare l'avvenimento come una sorta di una conversione religiosa, come si evince dal confronto con quanto narrato da Paul Deussen nei suoi *Ricordi di Friedrich Nietzsche*, dagli appunti delle lezioni universitarie di filosofia seguite a Bonn nel semestre estivo del 1865, nonché dagli indizi nello stesso epistolario nietzschiano antecedente l'autunno del 1865. Diversamente da quanto narrato nello *Sguardo retrospettivo*, si scopre come, già prima di quel fatidico giorno in cui Nietzsche avrebbe scoperto per caso una copia di un libro a lui del tutto sconosciuto, e cioè *Il mondo come volontà e rappresentazione*, presso la bottega del vecchio antiquario Rohn, egli fosse a conoscenza non solo del nome di Schopenhauer, ma gli fosse giunta anche l'eco dei temi generali della sua filosofia. Tuttavia, è proprio il carattere romanzato dello scritto a costituire un prezioso valore aggiunto: esso suggerisce, infatti, di individuare le circostanze e i motivi che *dallo stesso Nietzsche* furono riconosciuti essere all'origine del suo avvicinamento alla filosofia schopenhaueriana. Nello *Sguardo retrospettivo* Nietzsche intende mettere in risalto la svolta esistenziale rappresentata dalla lettura di Schopenhauer, fornendo un resoconto della

vicenda che implicitamente rimanda agli *Aforismi per una saggezza di vita* di *Parerga e paralipomena*, in particolare per quel che concerne i risvolti pratici delle tesi schopenhaueriane circa l'immutabilità del carattere individuale e la negazione della libertà del volere umano.

L'epistolario di questo periodo con Carl von Gersdorff e Erwin Rohde, suoi intimi amici anch'essi convertitisi al culto schopenhaueriano, fornisce un ampio riscontro circa gli aspetti principali della filosofia del Saggio di Francoforte tenuti in particolare considerazione dal Nietzsche pre-wagneriano. Dall'analisi delle lettere del periodo compreso tra il 1866 e il 1868, emerge un'attenzione pressoché esclusiva da parte di Nietzsche per la dimensione morale della filosofia di Schopenhauer, che prescinde dall'impianto della metafisica della volontà de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Soprattutto nello scambio di lettere con Gersdorff, Nietzsche parla apertamente di una professione di fede schopenhaueriana, quasi come se quest'ultima avesse sostituito la religione cristiana abbandonata durante l'anno trascorso a Bonn.

Particolarmente chiarificatrici sono, inoltre, le affermazioni contenute nella lettera a Gersdorff dell'estate del 1866, nella quale Nietzsche scrive di aver compreso l'autentico significato della filosofia di Schopenhauer grazie alla lettura de *La storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange, e ciò solo pochi mesi dopo lo studio de *Il mondo come volontà e rappresentazione.* In particolare, Nietzsche scrive di condividere con Lange l'idea che, dopo la lezione kantiana circa l'impossibilità di procedere oltre la conoscenza fenomenica e pervenire all'essere in sé del mondo, ogni metafisica possa avere valore solo come *Begriffsdichtung,* "poesia concettuale" cui è possibile attribuire un significato solo per la sua dimensione etica, e cioè per il suo contributo all'edificazione morale del singolo individuo. È quindi la dimensione morale della filosofia di Schopenhauer a decidere, per Nietzsche, del valore della sua opera, concordemente alla svolta esistenziale che aveva rappresentato per lui la lettura de *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

Il fatto che dal punto di vista del Nietzsche pre-wagneriano la metafisica di Schopenhauer consista in una *Begriffsdichtung* langhianamente intesa è stato il presupposto per l'analisi del frammento *Su Schopenhauer* del 1868. In questo frammento, Nietzsche critica e demolisce tutto l'impianto concettuale della metafisica della volontà di Schopenhauer, prendendo spunto anche dalle critiche che al filosofo de *Il mondo* avevano già rivolto alcuni dei suoi avversari, primo fra tutti, l'hegeliano Rudolf Haym, la cui monografia aveva letto nella primavera del 1866. Dal momento che non è nell'impianto della metafisica della volontà che, per Nietzsche, risiede l'autentico valore della filosofia di

Schopenhauer, si è messo in evidenza come la critica svolta nel frammento non risulti in contraddizione rispetto alla professione di fede schopenhaueriana di questo periodo.

Proprio questo modo di intendere il valore della filosofia schopenhaueriana da parte di Nietzsche è al centro dell'epistolario di questi anni con Paul Deussen, che in un primo momento oppose una strenua resistenza ai tentativi di "conversione" a Schopenhauer da parte dell'amico, il quale voleva convincerlo ad abbandonare gli studi di teologia per tornare tra le braccia della filologia. Dallo scambio di lettere con Deussen emerge come il giovane Nietzsche, molto tempo prima di conoscere Wagner e i motivi ispiratori della sua opera, avesse trovato un punto di connessione tra la professione di fede schopenhaueriana e la scelta dello studio della filologia. E si tratta di un punto di connessione ben diverso da quello che Nietzsche proporrà ne *La nascita della tragedia.*

Alla luce delle indicazioni contenute nell'epistolario con Deussen, quindi, la ricerca si è concentrata sull'analisi dei rimandi a Schopenhauer nei frammenti del periodo tra il 1867 e il 1868, nei quali Nietzsche trascrive alcune riflessioni inerenti il metodo nello studio della filologia e il suo valore sotto il profilo pedagogico. Anche in questo contesto, si è trovata conferma della preferenza accordata da Nietzsche allo Schopenhauer moralista dei *Parerga*. Si è potuto mettere in risalto come l'interesse di Nietzsche per la dimensione formativa degli studi filologici si coniughi con la sua particolare considerazione delle tesi schopenhaueriane sull'immutabilità del carattere individuale che fanno da sfondo allo *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia.* Anche la polemica contro l'eccesso di specialismo nella filologia accademica, abbozzata in questi appunti del 1867 e del 1868, riprende ampiamente temi e motivi dei *Parerga*. Ma ancor più significative risultano essere, a nostro giudizio, le riflessioni di Nietzsche sullo studio della storia. Rifacendosi all'antistoricismo dello Schopenhauer del capitolo 38 dei *Supplementi* a *Il mondo,* in questi frammenti Nietzsche cerca di abbozzare un nuovo approccio negli studi filologi che si apra ad un orizzonte filosofico. In ogni caso, è solo a seguito dell'assidua frequentazione con Wagner a Tribschen che Nietzsche innesterà elementi tratti dalla metafisica dell'arte de *Il mondo* nei suoi scritti sull'antichità classica.

Ancora grazie all'analisi dei riferimenti a Schopenhauer nell'epistolario nietzschiano, nel corso della ricerca è emerso come l'arco temporale compreso tra il primo incontro con Wagner nel novembre del 1868 e la primavera del 1869, quando Nietzsche si trasferisce a Basilea in qualità di professore di filologia classica, costituisca un momento ancora di "transizione", durante il quale Nietzsche, pur affascinato dalla figura di Wagner quale personificazione del genio schopenhaueriamente inteso, rimane fedele alla sua personale

interpretazione della filosofia di Schopenhauer. Se ne è avuto evidente riscontro grazie all'esame dalle lettere in cui Nietzsche commenta con amici e familiari la sua inattesa nomina come professore di filologia classica, lettere nelle quali è ancora forte l'eco delle pagine dei *Parerga* già ampiamente frequentate durante il periodo tra il 1867 e il 1868.

Il lavoro si conclude con l'analisi della prolusione tenuta nel maggio del 1869 presso l'università di Basilea, dal titolo *Omero e la filologia classica*. Si tratta dello scritto che, non solo, chiude a tutti gli effetti il periodo pre-wagneriano del pensiero di Nietzsche, nella misura in cui egli porta a sintesi le sue riflessioni sulla filologia degli anni di Lipsia, ma è anche il testo nel quale è possibile rintracciare il punto preciso in cui si va ad innestare l'interpretazione wagneriana del pensiero di Schopenhauer, che due anni e mezzo dopo, porterà Nietzsche allo sviluppo della metafisica dell'arte ne *La nascita della tragedia*.

PREMESSA

NIETZSCHE SINE WAGNER

Nemmeno nel primo ardore degli anni giovanili, quand'era ancora fresca matricola presso l'università di Lipsia, Nietzsche si sarebbe potuto considerare un seguace di Schopenhauer propriamente "ortodosso". Se pure, secondo l'ormai canonica suddivisione proposta da Mazzino Montinari, "schopenhaueriano-wagneriana"[5] si definisce la prima fase dell'itinerario filosofico nietzschiano per il dichiarato e determinante apporto su di essa esercitato dal pensiero del Saggio di Francoforte, già nei primissimi scritti giovanili e nella corrispondenza ad essi coeva emerge come l'incondizionata professione di fede schopenhaueriana di Nietzsche sia stata in vero, sin dal principio, la fede di un "eretico"[6]. Ciò costituisce fatto di per sé evidente nell'opera "manifesto" di questo primo svolgersi della riflessione filosofica nietzschiana, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872), dove la ricezione della filosofia schopenhaueriana da parte di Nietzsche risente fortemente dell'interpretazione wagneriana. D'altro canto, è doveroso riconoscere come l'eterodossia schopenhaueriana del Nietzsche più giovane non sia stata, in origine, in alcun modo condizionata dall'ingombrante figura di Wagner, nella cui morsa intellettuale egli fu stretto solo diverso tempo dopo la prima entusiastica lettura de *Il mondo come volontà e rappresentazione.*

Secondo quanto Nietzsche stesso riferisce nel frammento autobiografico *Sguardo retrospettivo dei miei due anni a Lipsia*, scritto tra l'autunno del 1867 e la primavera del 1868, egli lesse per la prima volta il capolavoro schopenhaueriano nell'autunno del 1865[7]. L'interesse suscitato dalla filosofia di Schopenhauer trova puntuale riscontro nell'epistolario, dal quale apprendiamo come alla madre e alla sorella egli avesse indicato, tra i possibili doni in occasione del Natale di quello stesso anno, l'opera che aveva decretato il sofferto successo di Schopenhauer nel panorama filosofico del tempo, *Parerga e paralipomena* (1851)[8]. Nel presumibile intento di prendere cognizione della bibliografia su Schopenhauer

---

[5] Cfr. M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, a cura di G. Campioni, Milano 1999.

[6] Cfr. D.M. Fazio, *I contesti*, in *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti,* cit., p. 132.

[7] Cfr. F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, in *Opere*, cit., *Scritti giovanili 1865-1869*, trad. it. di G. Campioni e M. Carpitella, Adelphi, Milano 2001, vol. I, tomo 2, p. 274. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, in *Nietzsche Werke*, *Kritische Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Vierter Band, hrsg. von J. Figl, bearbeitet von I. W. Raht, De Gruyter, Berlin-New York 1999, [P I 9], Fr. 60[1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 513.

[8] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, trad. it. di M. Pampaloni Fama, in *Epistolario*, edizione condotta su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano 1976 e sgg., vol. I, lettera n. 489, a Franziska ed Elisabeth Nietzsche, Lipsia, 9 dicembre 1865, p. 401. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche*

allora disponibile Nietzsche suggerì inoltre, nella lista dei doni, anche la monografia critica di Rudolf Haym, *Arthur Schopenhauer* (1864)[9].

Ancora sfogliando le pagine dell'epistolario, emerge come nel corso dei mesi immediatamente successivi la prima lettura de *Il mondo*, Nietzsche si sia dedicato con assiduità, nel tempo concesso dagli obblighi dei suoi studi universitari, allo studio della filosofia di Schopenhauer[10], passione condivisa al principio con gli amici Carl von Gersdorff ed Hermann Mushacke. Così scrive alla madre e alla sorella sul finire del gennaio del 1866:

> con Gersdorff abbiamo fissato una sera per settimana, in cui faremo insieme letture greche; con lui e con Mushacke poi abbiamo fissato un giorno ogni quindici da dedicare a Schopenhauer. Questo filosofo occupa un posto molto importante nei miei pensieri e nei miei studi, e la mia considerazione per lui aumenta in modo incomparabile[11].

Riguardo l'oggetto di questi studi, ci informa un appunto sui propri piani di lettura, databile tra l'ottobre e il dicembre del 1865, nel quale Nietzsche elenca le seguenti opere di Schopenhauer:

> Schopenhauer, *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, terza ediz. 1864, Leipzig, Brockhaus.
>
> Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, seconda ediz. 1860, Leipzig, Brockhaus.
>
> Schopenhauer, *Sulla volontà della natura,* seconda ediz. Frankfurt a. M., 1854[12].

Briefe September 1864-April 1869, in *Nietzsche Briefwechsel*, *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1975, Erste Abteilung, Zweiter Band, Brief 489, An Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Leipzig, vermutlich 9. Dezember 1865, S. 101.

[9] R. Haym, *Arthur Schopenhauer*, «Preussische Jahrbücher», Berlin 1864.

[10] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 491, a Franziska ed Elisabeth Nietzsche, Lipsia, 12 gennaio 1866, p. 403: «[…] dovetti trascorrere la sera di sabato tutto solo, in compagnia del dolce e di Schopenhauer». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 491, An Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Leipzig, 12. Januar 1866, S 104: «[...] ich den Sonnabend Abend einsam in Begleitung von Stolle und Schopenhauer verleben mußte». Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 500 a Carl von Gersdorff, Naumburg, 7 aprile 1866, p. 421: «tre cose rappresentano i miei svaghi, rari svaghi tuttavia: il mio Schopenhauer, la musica di Schumann e infine qualche passeggiata solitaria». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Bierf 500, An Carl von Gersdorff in Görlitz, 7 Apr. 1866, Naumburg, S. 121: «Drei Dinge sind meine Erholungen, aber seltne Erholungen, mein Schopenhauer, Schumannsche Musik, endlich einsame Spaziergänge». Cfr. F. Nietzsche *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 504, a Hermann Mushacke, Lipsia, 27 aprile 1866, p. 429: «mi alzo tardi e bevo due bicchieri di ottimo latte, e intanto leggo Schopenhauer o la *Metrica* di Westphal». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 504, an Hermann Mushacke in Berlin, Leipzig, 27. April 1866, S. 129: «Ich stehe spät auf und trinke dann 2 Glas vorzügliche Milch und lese dabei Schopenhauer oder Westphals Metrik».

[11] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 493 a Franziska Nietzsche, Lipsia, 31 gennaio 1866, p. 408. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 493, An Franziska Nietzsche in Naumburg, Leipzig, 31. Januar 1866, S. 109: «Mit Gersdorff habe ich jetzt allwöchentlich einen Abend verabredet, wo wir zusammen griechisch lesen; mit ihm und Mushacke alle vierzehn Tage einmal, wo geschopenhauert wird. Dieser Philosoph nimmt eine sehr bedeutende Stellung in meinen Gedanken und meinen Studium ein, und mein Respekt vor ihm nimmt unvergleichlich zu».

[12] F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1864-Frühjahr 1868*, [Mp VI 27. Oktober 1865 bis Ende 1865,], Fr. [38] 1, S. 79:

Alla fine di aprile del 1866 risale in ultimo la lettera a Mushacke, che in quel periodo si trovava a Berlino, nella quale Nietzsche esprime il proprio disappunto e quello di Gersdorff in merito la citata monografia di Haym e il saggio critico *Il pessimismo e Schopenhauer* di Vicktor Kiy[13], «non perché siano convincenti ma perché di carattere, specialmente il primo, molto malevolo»[14]. Da questi riferimenti è lecito dedurre come, già nei primi mesi del 1866, Nietzsche avesse acquisito una conoscenza globale e completa della filosofia di Schopenhauer, il cui nome d'ora in avanti diverrà presenza fissa nei suoi appunti e nel suo epistolario.

Da questo primo avvicinamento di Nietzsche all'opera di Schopenhauer dovranno trascorrere altri tre anni affinché egli entri personalmente in contatto con Richard Wagner, la conoscenza del quale avvenne solo agli inizi del novembre del 1868. È vero che tale incontro, dovuto a una serie di fortunate circostanze, costituì per Nietzsche un evento particolarmente significativo, anche sotto il profilo emotivo, in virtù del suo recente interesse nei riguardi dell'ispirazione schopenhaueriana dell'opera wagneriana, ma le sue prime esternazioni in tal senso rintracciabili nell'epistolario sono datate solo un paio di mesi prima l'effettiva conoscenza di Wagner (tra il settembre e l'ottobre del 1868).

In un primo momento, la filosofia di Schopenhauer per Nietzsche non si associò al nome di Wagner, e se pure il nome di quest'ultimo gli fosse già noto ai tempi della "veneranda" scuola di Pforta[15], non si può dire che ciò abbia rappresentato un'esperienza intellettuale decisiva. L'impressione che si ricava dai riferimenti all'opera wagneriana nei precoci scritti giovanili non è di repentino entusiasmo. Ciò è comprensibile nella misura in cui l'adolescenziale passione di Nietzsche per la musica, germogliata nell'atmosfera

---

Schopenhauer, über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde 3. Aufl. 1864, Leipzig, Brockhaus.

Schopenhauer, die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. 1860. Leipzig Brockhaus

Schopenhauer, über den Willen in der Natur 2. Aufl. Frankfurt. a. M. 1854.

[13] V. Kiy, *Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers,* Druck und Verlag von A. W. Hahn, Berlin 1866.

[14] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 504 a Hermann Mushacke, Lipsia, 27 aprile 1866, pp. 428-429. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 504, An Hermann Mushacke in Berlin, Leipzig, 27 April 1866, S. 128: «Nicht als ob sie überzeugend wären: aber sie sind, besonders die erste, sehr bösartiger Natur».

[15] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 290, a Franziska ed Elisabeth Nietzsche, Pforta, 5 dicembre 1861, p. 191, nella quale Nietzsche elenca i suoi desideri per Natale: «ho anche un altro desiderio, cioè una fotografia di un uomo famoso vivente, per esempio Listz o Wagner […]». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe Juni 1850 – September 1864 und Brief an Nietzsche Oktober 1849 – September 1864*, in *Nietzsche Briefwechsel*, *Kritische Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Erster Band, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1975, Brief 290 an Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Pforta, 5. Dezember 1861, S.192: «Uebringes habe ich noch einen Wunsch, nämlich irgend eine Photographie eines lebenden berühmten Mannes, z. B. Liszt oder Wagner […]».

protestante del suo ambiente familiare, si connotò da un «odio» per la «musica moderna e per quanto non era classico», come Nietzsche stesso scrive tra l'agosto e il settembre del 1858: «Mozart e Haydn, Schubert e Mendelssohn, Beethoven e Bach: ecco le uniche colonne sulle quali la musica tedesca e io ci fondavamo»[16]; e con "musica moderna" o "musica dell'avvenire" egli intendeva senz'altro i nomi di Listz, Berlioz e Wagner. L'affermazione contenuta in *Ecce homo*, «fin dal momento in cui esistette una trascrizione per pianoforte del *Tristano* […] divenni wagneriano»[17], è una forzatura del Nietzsche maturo che non trova riscontro nella realtà dei fatti, così che sarebbe fuorviante prestarvi fede al fine di intendere i reali motivi che determinarono l'avvicinamento del giovane Nietzsche all'opera wagneriana.

Il primo contatto di Nietzsche con Wagner si deve al suo «più vecchio amico e fratello in arte musica»[18] Gustav Krug. Con lui e con Wilhelm Pinder, il giovanissimo Nietzsche aveva costituito nell'estate del 1860 una piccola associazione per svolgere studi in comune, dal nome latino "Germania". I tre amici si erano impegnati nello scambio di composizioni musicali, saggi, poesie, da sottoporre mensilmente al giudizio reciproco. Nel triangolo di lettere fra i componenti dell'associazione spiccano i riferimenti di Krug all'opera wagneriana, nei confronti della quale egli aveva iniziato a nutrire un forte interesse a partire dal novembre del 1860[19]. Tale entusiasmo fu suscitato in Krug proprio da quella

---

[16] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1856-1864*, in *Opere*, cit., a cura di M. Carpitella, vol. 1, tomo 1, Adelphi, Milano 1998, p. 33: «Me ne derivò anche un odio inestinguibile per tutta la musica moderna e per tutto quanto non era classico. Mozart e Haydn, Schubert e Mendelssohn, Beethoven e Bach: ecco le uniche colonne sulle quali la musica tedesca e io ci fondavamo. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Anfang 1852-Sommer 1858*, in *Nietzsche Werke*, *Kritische Gesamtausgabe*, Erster Abteilung, Erster Band, hrsg von J. Figl, De Gruyter, Berlin-New York 1995, [MP III 4], Fr. 4[77], S. 298: «Ich empfand dadurch auch einen unauslöschbaren Hass gegen alle moderne Musik und alles, was nicht klassisch war. Mozart und Haydn, Schubert und Mendelsohn, Beethoven und Bach, das sind die Säulen auf die sich nur deutsche Musik u. ich gründete».

[17] F. Nietzsche, *Ecce homo,* trad. it. di F. Masini e R. Calasso, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo 3, Adelphi, Milano 1970, p. 298. Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo,* in *Nietzsche Werke*, *Kritische Gesamtausgabe*, Sechste Abteilung, Dritter Band, *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nachgelassene Schriften (August 1888 - Anfang Januar 1889): Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1969, S. 287: «Vom dem Augenblick an, wo es einen Klavierauszug des Tristan gab […] war ich Wagnerianer».

[18] F. Nietzsche, *Epistolario 1885-1889*, a cura di G. Campioni e M. C. Fornari, trad. it. di V. Vivarelli, in *Epistolario*, cit., vol. V, Adelphi, Milano 2011, lettera n. 942, a Gustav Krug, Nizza, fine ottobre 1887, p. 486: «qui accluso invio a te, che sei il mio più vecchio amico e fratello in arte musica […]». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe Januar 1887-Januar 1889*, in *Briefwechsel*, *Kritische Gesamtausgabe*, Dritte Abteilung, Fünfter Band, unter Mitarbeit von Helga Anania-Hess, De Gruyter, Berlin-New York 1984, Brief 942, An Gustav Krug in Köln, Nizza, Ende Oktober 1887, S. 182: «[…] hiermit übersende ich Dir als meinem ältesten Freund und Bruder *in arte musica* [...]».

[19] Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe Juni 1850-September 1864 und Briefe an Friedrich Nietzsche Oktober 1849-September 1864*, Brief 33, Gustav Krug an Nietzsche in Pforta, Naumburg, Ende November 1860, S. 342-348. In questa lettera Krug loda Wagner per la soluzione trovata nel *Tristano e Isotta* al problema del recitativo nelle opere musicali, tema sul quale i tre amici si confrontavano. Scrive inoltre Krug: «Wagner ha elaborato quest'opera in modo più tematico e contrappuntistico che non le sue opere

riduzione per pianoforte del *Tristano e Isotta* di Hans von Bülow che Nietzsche ricorda in *Ecce homo*, di cui il padre di Krug, pur contrario allo spirito della musica wagneriana, si era procurato in prestito una copia in occasione del Natale di quello stesso anno.

Il primo approccio diretto di Nietzsche all'opera di Wagner per tramite di Krug risale al marzo del 1861, mese in cui l'amico tenne una piccola conferenza per la "Germania" dal titolo "Su alcune scene del *Tristano e Isotta*"[20]. Krug ne eseguì al pianoforte alcuni passi per Nietzsche in occasione delle successive vacanze pasquali, come si deduce da una lettera dell'aprile 1861:

> Subito dopo le vacanze ho restituito il *Tristano e Isotta*, del quale purtroppo tu hai sentito soltanto la metà circa. Ma proprio il secondo e il terzo atto sono meravigliosi, anche se il secondo all'inizio non è del tutto comprensibile e può stancare. Ma all'ascolto ripetuto se ne riconoscono le grandi bellezze, e si potrebbe dire che il secondo atto rappresenta il culmine dell'opera operistica[21].

Dal modo in cui Krug insiste sulla necessità di un ascolto ripetuto dell'opera al fine di poterne cogliere e apprezzare la bellezza, c'è da pensare che ad un primo ascolto Nietzsche non ne fosse rimasto colpito in termini particolarmente positivi. Quale sia stata l'effettiva reazione di Nietzsche a questa e alle successive provocazioni wagneriane di Krug, sia nel contesto dei lavori per la "Germania" sia per via epistolare[22], non è dato sapere, perché

---

precedenti. Questo si vede anche nell'introduzione, dove i diversi motivi sono intrecciati nel modo più bello. Al primo ascolto certamente varie bellezze sfuggono, e alcune cose sembrano addirittura stravaganti e dure, ma quando si è ascoltato più volte tutto ciò scompare e si trova che tutto è motivato nel modo più bello. L'introduzione vuol esprimere in suoni lo stato d'animo di Tristano e Isotta, l'amore che divora entrambi». [Wagner hat diese Oper viel thematischer und kontrapunktischer ausgearbeitet, als seine früheren. Man sieht dies auch in der Einleitung, in der die verschiedenen Motive auf das schönste miteinander verwebt sind. Beim ersten Hören freilich entgehen einem manche Schönheiten und manches kommt uns sogar sonderbar und hart vor, doch bei mehrmaligem Anhören verschwindet dies alles und man findet daß alles auf das schönste motiviert ist. Die Einleitung soll den Seelenzustand von Tristan und Isolde in Tönen ausdrücken, die Liebe, die beide zerfrisst]. Per la traduzione italiana del passo, cfr. F. Nietzsche*, Epistolario 1850-1869,* cit.,"Notizie e note" di G. Colli e M. Montinari*,* nota alla lettera n. 188, a Franziska Nietzsche, Pforta, 20 ottobre 1860, p. 730.

[20] Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1858-Herbst 1862*, in *Nietzsche Werke*, *Kritische Gesamtausgabe*, Erster Abteilung, Zweiter Band, hrsg. von J. Figl, bearbeitet von H. G. Hödl, unter Mitarbeit von I. W. Raht, De Gruyter, Berlin-New York 2000, [MP V 14], Fr. 13 [28], S. 481.

[21] Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe Juni 1850-September 1864 und Briefe an Friedrich Nietzsche Oktober 1849- Semptember 1864*, Brief 39, Gustav Krug an Nietzsche in Pforta, Naumburg, April 1861, S 353-354: «Gleich nach dem Ende der Ferien schickte ich *Tristan und Isolde* wieder zurück, von dem Du leider ungefähr nur die Hälfte gehört hast. Gerade der 2te und 3te Akt sind wunderschön, obgleich der 2te anfangs nicht recht verständlich ist und etwas ermüdet. Bei mehrmaligen Hören aber erkennt man erst die großten Schönheiten und man könnte wohl sagen, daß der 2te Akt den Kulminationspunkt der Oper bildet». Traduzione di chi scrive. Di seguito Krug esprime il desiderio di vedere il *Tristano* insieme a Nietzsche a Weimar, in occasione del convegno dei compositori che si sarebbe tenuto dal 3 all'8 agosto di quell'anno. Questa notizia fu tratta da Krug dalla "Zeitschrift für Musik", rivista alla quale la "Germania" era abbonata e che in quegli anni si fece portavoce della riforma portata avanti da Wagner nel campo musicale.

[22] Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1858-Herbst 1862*, [MP V 14], Fr. 13 [28], S. 483. Nel riepilogo delle attività dei componenti della Germania incluso nel rapporto redatto da Nietzsche nel settembre del 1862, egli annota altre due conferenze di Krug riguardanti Wagner: nel febbraio del 1862, Krug

diverse sono le lettere di Nietzsche risalenti a questo periodo non conservate. La veridicità del racconto della sorella Elisabeth nella biografia del fratello, secondo cui durante le ferie autunnali del 1862 Krug e Nietzsche avrebbero trascorso intere giornate al pianoforte cimentandosi con scarso successo nella riduzione del *Tristano e Isotta*[23], è smentita dalla relazione sulle attività della "Germania" redatto da Nietzsche il 22 settembre del 1862, in cui egli annota il suo vivo disappunto per l'acquisto del costoso spartito del *Tristano* da parte di Krug con i fondi dell'associazione[24], segno che ciò, probabilmente, costituì motivo di discussione e di contrasto fra i due amici.

Ancora negli anni seguenti, la posizione di Nietzsche nei confronti di Wagner non può dirsi chiaramente definita: se in uno degli ultimi lavori scolastici del 1864, un commento al primo coro dell'*Edipo Re* di Sofocle, Nietzsche definisce geniali i progetti di riforma di Wagner tra le varie assurdità dell'opera lirica del suo tempo[25], di stampo limpidamente critico appare la nota del settembre del 1866 (già in pieno periodo schopenhaueriano), nella quale Nietzsche abbozza un giudizio sulla *Valchiria* di Wagner (da lui conosciuta nella riduzione integrale per pianoforte di Karl Klindworth), con evidenza influenzato dalle critiche all'opera rivolte da Eduard Hanslick contenute nel saggio *Del bello musicale*, la cui lettura da parte di Nietzsche risale al 1865[26]. Eloquente circa le perplessità di Nietzsche è l'esordio del frammento: «brutti tempi per l'estetica musicale: manca un Lessing che fissi i suoi limiti nei confronti della poesia. Da nessuna parte ciò si avverte con maggiore chiarezza nel singolare poeta-compositore la cui ultima opera è davanti a noi»[27]. Segue la

---

presentò un lavoro dal titolo *Ueber Wagner's Fastouvertüre* e nel mese successivo uno scritto intitolato *Ueber Rheingold von. Wagner*. Altri riferimenti si trovano nelle lettere di Krug a Nietzsche. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe Juni 1850-September 1864 und Briefe an Friedrich Nietzsche Oktober 1849-September 1864*, Brief 43, Gustav Krug an Nietzsche in Pforta, Naumburg, Freitag, am letzten Mai 1861, S. 362; Id., Brief 59, Gustav Krug an Nietzsche in Pforta, Naumburg, Donnerstag 27 November 1862, S. 393. In queste lettere Krug comunica all'amico alcune informazioni sulle attività di Wagner, in quel periodo a Vienna per preparare la rappresentazione del *Tristano e Isotta.*

[23] Cfr. Elisabeth Nietzsche*, Das Leben Friedrich Nietzsche's*, Leipzig 1895, Erster Band, S.135-136.

[24] Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1856-1864*, cit., p. 243: «Le nostre difficoltà finanziarie sono da attribuire in particolare all'acquisto del *Tristano e Isotta* di Wagner, avvenuto su proposta di G. Krug. Come egli stesso si è offerto, rinuncia ai diritti sul prossimo nuovo acquisto, e io lo prego di presentare in proposito una precisa dichiarazione scritta». Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1858-Herbst 1862*, [MP V 14], Fr. 13 [28], S. 477: «Unsre finanzielle Nöhte schreiben sich insbesondere von der Anschaffung *Tristans u. Isoldens* v. R. Wagner her, die auf Antrag G. Krugs erfolgt ist. Wie er sich selbst erboten hat, verzichtet er auf die nächsten Anrechte des Neuankaufs und ich bitte ihn, sich darüber genau u. schriftlich zu erklären».

[25] Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1862-Sommer 1864,* in *Nietzsche Werke*, *Kritische Gesamtausgabe*, Erster Abteilung, Dritter Band, hrsg von J. Figl, De Gruyter, Berlin-New-York 2006, MP IV 10], Fr. 17[1], S. 341.

[26] E. Hanslick, *Vom Musikalisch-Schönen,* Lipsia 1854.

[27] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 121. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1864-Frühjahr 1868,* [Mp VI 19], Fr. 43[1], S.126: «Die musikalische Aestetik liegt im Argen: es fehlt ein Lessing, der ihre Grenzen gegenüber der Poesie absteckte. Nirgends fühlt man dies deutlicher als bei dem sonderbaren Dichtercomponisten, dessen jüngstes Werk hier vor uns liegt».

considerazione per cui non sarebbe possibile un'equa valutazione critica delle opere di Wagner nel quadro del suo percorso di formazione, non essendo ancora quest'ultimo giunto al suo compimento: «ogni giudizio sulla sua attività complessiva è quindi un pregiudizio; la critica di una singola opera non deve però intraprendersi alla luce malcerta del pregiudizio»[28]. Immaginando però, per assurdo, un repentino ritiro di Wagner dalle scene, la *Valchiria* sarebbe, secondo Nietzsche, l'opera cui si dovrebbe fare riferimento per illustrare la natura della musica wagneriana:

> Se un principio ha grandi difetti, questi emergono nella maniera più chiara là dove esso è applicato nel modo più rigoroso. Lo stesso vale anche se ha molte virtù. Ma si può credere fin d'ora che la *Valchiria* avrà le virtù e i difetti di cui sopra in maniera particolare; il carattere conseguente, risoluto, irruento del suo compositore obbliga a questa conclusione[29].

Le medesime perplessità sono riportate da Nietzsche in una lettera dell'ottobre 1866 a Gersdorff, nella quale confessa di aver provato sentimenti contrastanti nei confronti dello spartito per pianoforte della *Valchiria* di Wagner, sì da non osare esprimere in merito alcun giudizio: «a grandi bellezze e *virtutes* fanno da contrappeso altrettanto grandi bruttezze e difetti. Secondo Riese e Buchbinder, però, + a + (-a) fa 0»[30]. Segue una considerazione non lusinghiera nei confronti di Wagner, dovuta alla falsa notizia riportata dai giornali, secondo i quali egli era impegnato nella composizione di un'opera in omaggio agli Hohenstaufen:

> Ora, secondo i giornali, questo compositore sta preparando un'opera sugli Hohenstaufen e permette che il re, «il grazioso protettore della sua vita», come è detto nella dedica, gli faccia di quando in quando visita. Del resto, non ci sarebbe alcun male se il «re andasse con Wagner» (nel senso più sfacciato della parola andare), naturalmente però in cambio di una decente rendita vitalizia[31].

---

[28] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 121. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1864-Frühjahr 1868,* [Mp VI 19], Fr. 43[1], S.126: «Jedes Urtheil über seine Gesammtthätigkeit ist als Vorurtheil; die Kritik eines einzelnen Werkes darf aber nicht in der trüben Helle des Vorurtheils vorgenommen werden».

[29] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 121. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1864-Frühjahr 1868,* [Mp VI 19], Fr. 43[1], S. 127: «Hat ein Princip große Fehler, so werden diese am deutlichsten hervortreten, wo das Princip am schärfsten gefaßt ist. Hat es zahlreiche Tugenden, ebenfalls. Man kann aber im Voraus den Glauben haben, daß die Walküre besagte Fehler oder Tugenden im Besondern Grade haben werde; denn der consequente, rücksichtlose, vorstrebende Charakter ihres Componisten zwingt zu diesem Schluß».

[30] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 523 a Carl von Gersdorff, Kösen, 11 ottobre 1866, p. 478. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 523, An Carl von Gersdorff in Berlin, Kösen, 11 Oktober 1866, S. 172: «Die großen Schönheiten und virtutes werden durch eben so große Häßlichkeiten und Mängel aufgewogen. +a+ (-a) giebt aber nach Riese und Buchbinder 0».

[31] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 523 a Carl von Gersdorff, Kösen, 11 ottobre 1866, p. 478. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 523, An Carl von Gersdorff in Berlin, Kösen, 11 Oktober 1866, S. 172: «Jetzt arbeitet derselbe Componist den Zeitungen nach an einer Hohenstaufenoper und läßt sich ab und zu vom König, dem holden Schirmherr seines Lebens", wie es in der

Al di là di quest'ultima allusione circa l'equivoca natura del rapporto tra Wagner e il giovane re di Baviera – aspetto sul quale la propaganda antiwagneriana del tempo non mancava mai di porre sarcasticamente l'accento – l'impressione generale che si ricava da queste occasionali occorrenze del nome di Wagner nelle lettere e nei primi scritti giovanili, è quella di un atteggiamento non entusiasta da parte di Nietzsche nei confronti dell'opera wagneriana e non esente da forti perplessità, protrattosi anche nel primo periodo di entusiastica adesione alla filosofia schopenhaueriana[32].

* * *

Alla luce di queste osservazioni, reputiamo opportuno considerare la ricezione wagneriana della filosofia di Schopenhauer, poi determinante sull'itinerario filosofico nietzschiano, un *successivo* "innesto" rispetto ad una *già* autonoma e critica assimilazione del pensiero schopenhaueriano maturato in Nietzsche nel periodo tra l'autunno del 1865 e l'estate del 1868. Ad un'analisi attenta delle occorrenze del nome di Schopenhauer e dei riferimenti ad esso impliciti nella corrispondenza e negli scritti giovanili degli anni ancora non wagnerianamente "compromessi", la primissima ricezione nietzschiana del pensiero schopenhaueriano rivela caratteri suoi propri, la cui preliminare analisi, svincolata dai successivi sviluppi della riflessione nietzschiana, riteniamo importante per tre motivi fondamentali.

In primo luogo, solo la piena comprensione delle reali circostanze che determinarono l'avvicinamento di Nietzsche alla filosofia di Schopenhauer consente di valutare su quali basi, *in un primo momento*, andò a costituirsi il sodalizio tra Nietzsche e Wagner nel nome della comune professione di fede schopenhaueriana; in secondo luogo e solo *in conseguenza* di ciò, è possibile stimare in che termini e in che misura l'interpretazione wagneriana della filosofia schopenhaueriana abbia condizionato il pensiero del giovane Nietzsche; in ultimo,

---

Widmung heißt, besuchen. Es shadete übrings nichts, wenn der „König mit dem Wagner gienge", (gehen in des Wortes verwegenster Bedeutung), natürlich aber mit anständiger Leibrente».

[32] Per un approfondimento sulla ricezione dell'opera wagneriana in Nietzsche precedentemente l'incontro del 1868, in merito alla quale la letteratura critica si è espressa in maniera controversa, rimandiamo in particolare allo studio approfondito e aggiornato di M. Prange, *Nietzsche, Wagner, Europe*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013. Si veda anche M. Prange, *Was Nietzsche ever a true wagnerian? Nietzsche's late turn to and early doubt about Richard Wagner*, in "Nietzsche Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung", Begründet von M. Montinari, W. M. Lauter und H. Wenzel, hrsg. von G. Abel und W. Stegmeier, Band 40, De Gruyter, Berlin 2011, S. 43-71; K. Joisten, *Nietzsches Verständnis des "Genius" in der frühen Phase seines transanthropologischen Denkens. Versuch einer Stellungnahme zum wesentlichen Unterschied zwischen Nietzsche und Wagner*, in «Nietzscheforschung, Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft», hrsg. von R. Reschke, Band 2, De Gruyter, Berlin 1995, S. 193-204; R. G. Müller, *Anmerkungen zu Nietzsches Tragödienproblem: von der Schulzeit bis zu den Vorarbeiten zur "Geburt der Tragödie" unter Berücksichtigung des Verhältnisses zu Wagner*, in «Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft», hrsg. von R. Reschke, Band 2, De Gruyter, Berlin 1995, S. 237-253.

alla luce di questa chiarificazione, sarà possibile intendere i motivi che scatenarono il successivo rigetto di Wagner da parte di Nietzsche e, conseguentemente, della sua interpretazione del pensiero di Schopenhauer, nella misura in cui essi si pongono in linea di continuità con la sua originaria ricezione della filosofia schopenhaueriana.

In tal modo, quindi, non s'intende certo smentire la necessità di suddividere in tre fasi lo sviluppo del pensiero nietzschiano, secondo la periodizzazione proposta da Montinari. Al contrario, approfondendo questi primi anni dell'itinerario intellettuale di Nietzsche precedente all'incontro con Wagner (di cui Montinari non fece in tempo, tra l'altro, a curare l'edizione critica dei testi) è possibile dare a questa periodizzazione un ulteriore sostegno, fornendo ulteriori elementi per argomentare e giustificare il passaggio da una fase all'altra della riflessione filosofica nietzschiana.

CAPITOLO PRIMO

IL CULTO ERETICO DI SCHOPENHAUER: QUEL SANTO STRAVAGANTE DEL GIOVANE NIETZSCHE.

1. La conversione a Schopenhauer: *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia.*

Per intendere quale significato abbia assunto per Nietzsche l'incontro con la filosofia di Arthur Schopenhauer negli anni precedenti la vicinanza con Wagner, riteniamo opportuno considerare in prima analisi quanto egli riferisce in merito nel frammento autobiografico *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia (17 ottobre 1865-10 agosto 1867).* È in questa sede che Nietzsche riporta il celebre aneddoto secondo cui per fortuito caso egli si sarebbe imbattuto in una copia del capolavoro schopenhaueriano nella bottega del vecchio antiquario Rohn, suo affittuario di stanza a Lipsia, tra l'ottobre e il novembre del 1865. Datato tra l'autunno del 1867 e la primavera del 1868, il racconto è di almeno due anni successivo alle prime impressioni suscitate a caldo dalla lettura del *Mondo come volontà e rappresentazione,* ma, per quanto concerne la ricezione della filosofia schopenhaueriana in Nietzsche, si colloca cronologicamente in un periodo ancora immune da ogni possibile sovrapposizione di senso e di significato dovuta all'interferenza wagneriana. Ciò vale, a maggior ragione, osservando che se il nome di Wagner compare in questa memoria autobiografica, ciò avviene in altro contesto rispetto ai passaggi dedicati a Schopenhauer; è questo il segno che per Nietzsche i due nomi non si fossero ancora associati in quel binomio che, dalla seconda metà del 1868, diverrà indissolubile.

Per quanto nello *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia* la narrazione sia deformata dall'intenzione di rendere una versione in stile letterario delle proprie vicende di vita, lungi dallo sviare dalla veridicità dei fatti, ciò acquista, per converso, un prezioso valore aggiunto. Esso permette infatti di rintracciare circostanze e motivi che dallo stesso Nietzsche furono riconosciuti quali fattori determinanti il suo avvicinamento alla filosofia schopenhaueriana. Alla luce di ciò riteniamo possibile, in un momento successivo, contestualizzare e comprendere più chiaramente il senso dei riferimenti al nome di Schopenhauer nell'epistolario nietzschiano e nei primi scritti giovanili, che si mostrano all'apparenza in modo piuttosto frammentario. A tal fine, sarebbe riduttivo concentrare l'attenzione esclusivamente sull'aneddoto della visita alla bottega dell'antiquario Rohn: è sì significativa la descrizione degli effetti della tormentata lettura del *Mondo come volontà e rappresentazione* nei termini di una folgorante "rivoluzione spirituale", ma la narrazione

dell'episodio perderebbe il valore che Nietzsche gli ha attribuito prescindendo dalla sua cornice narrativa. L'esperienza dell'incontro con la filosofia di Schopenhauer è trasfigurata in un senso letterario e simbolico, che non può essere adeguatamente colto ignorando il modo in cui Nietzsche ne ha fatto un fondamentale punto di svolta nella sua ricostruzione degli anni di Lipsia. Tutt'altro che concepito come mero resoconto cronologico dei recenti eventi di vita, a una attenta lettura il frammento si scopre interamente costruito sulla base di evidenti reminiscenze schopenhaueriane, rivelatrici degli aspetti del pensiero del filosofo di Danzica cui Nietzsche fu particolarmente sensibile in questo periodo.

1.1 Struttura e collocazione nel manoscritto

Lo *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia* si presenta suddiviso in nove paragrafi, cui corrispondono altrettanti nuclei tematici. La scansione del testo secondo sequenze tematiche lascia intendere come esso non debba essere considerato alla stregua dei precedenti e numerosi scritti di Nietzsche di carattere autobiografico risalenti agli anni dell'adolescenza, in cui egli tentava una riflessione su se stesso e un'analisi dei propri stati d'animo. Dall'analisi diretta del manoscritto originale custodito presso l'Archivio Goethe-Schiller di Weimar, sembra anzi che esso fosse in vero, almeno nelle prime intenzioni, l'incipit di un diario successivamente lasciato in sospeso. Esso è infatti l'unico frammento riportato nel quaderno P I 9, e si estende sino alla pagina 61 del manoscritto. I successivi frammenti 60[2], 60[3] e 60[4] segnalati dalla *Kritische Gesamtausgabe* nel quaderno P I 9 si trovano, dopo oltre un centinaio di pagine lasciate in bianco, solo nelle ultime due pagine del manoscritto. Si tratta con ogni probabilità di appunti annotati frettolosamente da Nietzsche su un quaderno ormai in disuso, che di fatto non hanno alcuna relazione con il frammento 60 [1] dello *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia.* A fare di questo scritto un caso a parte rispetto alle altre annotazioni autobiografiche di Nietzsche, è quindi il suo carattere intenzionalmente costruito secondo finalità di ordine letterario, tale che esso debba essere inteso come una sorta di autobiografia ideale, nella quale Nietzsche intende ripercorrere, in vista di un fine che diverrà evidente nell'analisi del testo, le tappe salienti della propria più recente formazione intellettuale. A conferma di questa ipotesi, segnaliamo come il testo del manoscritto non presenti il minimo segno di cancellatura o ripensamento, così da doversi considerare, supponiamo, la stesura definitiva di precedenti appunti andati perduti e già frutto di un processo di elaborazione.

1.2. I contenuti: parte prima (paragrafi 1-4)

1.2.1. "Voglio osservare me stesso"

Il primo paragrafo dello *Sguardo retrospettivo,* posto in funzione di "proemio" alla narrazione, esplicita le finalità per cui Nietzsche decide di cimentarsi in questo tentativo di auto-osservazione. Nel lapidario incipit del primo capoverso egli afferma di aver assunto nei confronti del proprio passato un atteggiamento analogo a quello maturato rispetto ad un futuro che, per quanto incerto, non costituisce per lui motivo di preoccupazione:

> il mio avvenire è avvolto ai miei occhi nell'oscurità, ma ciò non mi preoccupa. Analogo è il mio atteggiamento verso il passato; in genere lo dimentico assai presto, e soltanto il mutare e il rafforzarsi del mio carattere mi attesta di quando in quando che questo passato io l'ho vissuto[33].

Chi vive in tal modo, prosegue Nietzsche, rimane sorpreso dal «cammino di formazione» [Bildungsgang] che gli si è rivelato proprio, senza che a livello cosciente abbia avvertito lo svolgersi delle sue dinamiche. Di questo fatto, in generale, non sarebbero da misconoscere e sottovalutare i vantaggi, perché l'incessante meditare su se stessi rischia di inibire le ingenue espressioni del carattere e un eccesso di riflessione rischia di intralciarne la crescita. È vero però, puntualizza Nietzsche, che il sopravvenire di una tale consapevolezza si dimostra perturbatore solo in apparenza e per un breve periodo.

Forse in ricordo dei tempi delle fatiche del servizio militare, per chiarire come ciò debba intendersi Nietzsche ricorre all'esempio del giovane soldato che teme di disimparare a camminare quando gli s'insegna a marciare: questo paradosso si verifica poiché mentre egli è concentrato a sollevare il piede, è simultaneamente costretto a badare mentalmente ai suoi errori. Se tale situazione al principio gli crea impaccio, a lungo andare, nel soldato si forma una sorta di "seconda natura", sicché la naturalezza del passo non ne è più compromessa. Il fine che Nietzsche dichiara di proporsi in questo scritto è mostrare come egli sia giunto a scoprire la "morale" insita in questa favola, affermando di voler "osservare se stesso"; e per non iniziare da un immediato oggi, egli ritiene opportuno premettere qualche notizia sul corso degli ultimi due anni.

---

[33] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 267. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [P I 9] Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 506: «Meine Zukunft liegt mir sehr im Dunkel, ohne mich deshalb besorgt zu machen. Gleichermaßen verhalte ich mich zu meiner Vergangenheit; im Ganzen vergesse ich sie sehr schnell, und nur die Änderungen und Befestigungen des Charakters zeigen mir von Zeit zu Zeit, daß ich sie verlebt habe».

1.2.2. Il fuggiasco di Bonn

Nel secondo capoverso del primo paragrafo inizia la narrazione degli ultimi due anni di vita appena trascorsi, a partire dallo stato d'animo depresso che aveva spinto Nietzsche ad abbandonare l'università di Bonn. Iscrittosi nel semestre invernale del 1864/1865 come studente di filologia e teologia, per non deludere le aspettative della madre che già lo sognava pastore protestante come il defunto padre, Nietzsche visse a Bonn il definitivo distacco interiore dalla religione dei padri, condottovi dalla lettura della *Vita di Gesù* di David Friedrich Strauss e dallo studio con metodo storico-critico del cristianesimo. Dopo l'adesione all'associazione studentesca "Franconia", Nietzsche si rivelò poco incline ai trastulli della vita goliardica, mal sopportando le interminabili bevute e soffrendo il filisteismo mascherato da anticonformismo dei suoi camerati. Dopo due semestri deludenti sotto il profilo degli studi, per porre fine a quel disordine improduttivo decise di trasferirsi a Lipsia, sulla scia della decisione del suo maestro di filologia Ritschl di recarsi presso quell'università a seguito di un dissidio con il collega Otto Jahn.

Nel suo racconto Nietzsche ricorda lo stato di prostrazione psichica indotto dall'atmosfera di Bonn come lo stato d'animo di un fuggiasco, estraneo a ogni senso di malinconia per il dover abbandonare un così bel luogo e giovani compagni: «anzi», afferma Nietzsche, «erano proprio costoro che mi avevano spinto ad andarmene»[34]. Pur nel dichiarato sforzo di non voler essere ingiusto nei confronti dei vecchi colleghi di università come lo era stato in passato, Nietzsche confessa che, presso di loro, la propria natura non aveva trovato appagamento, sì da essere costretto alla fuga; la sensazione descritta è di un rigetto da parte dell'ambiente circostante, in cui egli non si sentiva in grado di «sostenere il proprio ruolo» [eine Rolle zu spielen], alludendo alla forzata recitazione di una parte prestabilita in quella messinscena. Nietzsche rievoca come ogni cosa gli si presentasse come un'imposizione, rispetto alla quale egli era in grado di opporre solo una malcelata passività, incapace di dominare quanto lo circondava. Lo sforzo compiuto nella direzione della rassegnazione e dell'accettazione delle regole per diventare «un allegro compagnone» [einen flotten Studenten] si rivelò un fallimento: fuggendo il rumore e lo schiamazzo dei vuoti divertimenti dei suoi compagni, Nietzsche ricorda di aver cercato rifugio nei silenziosi godimenti naturali o in studi artistici in comune. Svanito l'alone di poesia che sembrava pervadere la vita goliardica studentesca, egli confessa di aver provato quasi una sensazione

[34] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 268. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 507: «Vielmehr waren es gerade die letzteren, die mich fortscheuchten».

di accerchiamento: «mi sentivo sempre più estraneo a quelle cerchie cui tuttavia non era possibile sfuggire»[35]. Il conseguente malessere morale trovò sfogo nel malessere fisico, nei dolori reumatici che lo opprimevano non meno dell'impressione «di non aver guadagnato niente per la scienza e ben poco per la vita, ma debiti in abbondanza»[36]. Tutto questo, conclude Nietzsche, «mi faceva sentire un fuggiasco nel momento in cui, nell'umida notte piovosa, mi trovavo a bordo del vaporetto e guardavo lentamente sparire le poche luci che contrassegnavano Bonn sulla riva del fiume»[37].

1.2.3. Da Berlino a Lipsia.

Il secondo paragrafo dello *Sguardo retrospettivo* è simmetricamente costruito giocando sul contrasto tra la descrizione di due opposte condizioni emotive.

Nel primo capoverso prosegue la narrazione dello stato d'indolenza che, a seguito della decisione di lasciare Bonn, avrebbe consumato Nietzsche anche durante le vacanze estive. Nel ricordare il soggiorno a Berlino presso la casa paterna dell'amico Mushacke, egli sottolinea la propria passività e il senso di disagio provato nei confronti dell'ambiente circostante: «a Berlino recitavo allora la parte dello scontento; il passato era ancora troppo chiaro al mio sguardo, il suo peso mi gravava ancora troppo le spalle, sicché con i miei continui lamenti venni sicuramente a noia al mio amico»[38]. Si ripresenta in questo capoverso una scelta lessicale che allude al dover prendere forzatamente parte a una recita teatrale. Così intimamente turbato, Nietzsche ricorda di aver generalizzato l'impressione negativa in lui prodotta dalla vita studentesca di Bonn nei confronti dell'intera goliardia tedesca, soffrendo anche a Berlino, con malcelato senso di pena e imbarazzo, l'obbligo di

---

[35] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 268. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 507: «immer fremder fühlte ich mich in diesen Kreisen, denen zu entgehen doch nicht möglich war».

[36] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 268. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 507: «das Gefühl nichts für die Wissenschaft und wenig fürs Leben, doch reichliche Schulden gewonnen zu haben».

[37] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 268. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 508: «Das alles gab mir die Empfindung eines Flüchtlings, als ich in der feuchten regnerischen Nacht an Bord des Dampfschiffes stand und die wenigen Lichter langsam verschwinden sah, die Bonn am Ufer bezeichneten».

[38] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 269. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 508: «In Berlin spielte ich damals das Spiel des Unzufrieden; noch zu deutlich lag die Vergangenheit in meinen Blicken, ihre Lasten drückten noch zu schwer auf meine Schultern, so daß ich meinem Freunde in meinen ewigen Lamentationen gewiß lästig fiel».

incontrare persone di ugual specie. A ciò egli ricorda di aver opposto un comportamento maleducato rispetto alle convenzioni imposte dalle circostanze:

> […] fui tanto scortese da starmene seduto al loro fianco, dopo gli inevitabili convenevoli, senza aprir bocca. Quando nonostante ciò, uno di loro m'invitò per obbligo di cortesia nella loro taverna, per amor dell'amico Mushacke andai anche là, ma rimasi muto e inaccessibile come al primo incontro e avrò dato adito a giudizi assai poco lusinghieri circa le mie doti e il mio modo di vivere, tanto più che bevevo poca birra e non fumavo affatto[39].

Come già a Bonn, l'atteggiamento di Nietzsche è di chiusura nei confronti dell'esterno, tale da non consentirgli di visitare Berlino senza pregiudizio; per contro, afferma Nietzsche:

> […] si accorda con la mia irrequieta scontentezza di allora il grande effetto che mi fecero Sanssouci e i dintorni di Potsdam nella loro pittoresca livrea del primo autunno. E così pure il giardino del teatro Viktoria è ancora vivissimo nella mia memoria, senza un filo di verde, gli alberi come code di topo, le panchine e le sedie accatastate in disordine: sopra le cuspidi delle case circostanti i fiochi raggi del sole autunnale e il cielo azzurro pallido in cui tetti svettavano così bruscamente[40].

La irrequieta scontentezza di Nietzsche si accorda con la descrizione di un paesaggio urbano desolato e abbandonato; essa trovò ulteriore alimento nelle conversazioni con il padre dell'amico Mushacke, ex insegnante a Berlino, di cui egli era ospite:

> Anche le nostre conversazioni davano alimento alla mia amarezza; furono i sarcasmi dell'eccellente Mushacke, i suoi penetranti giudizi sull'alta amministrazione scolastica, la collera che gli suscitava la Berlino ebraica, i suoi ricordi dell'epoca dei giovani hegeliani, in breve tutta l'atmosfera pessimista di un uomo che ha frugato con lo sguardo dietro le quinte a dare nuovo alimento al mio stato d'animo. Imparai allora con piacere a veder nero, dato che la sorte, senza mia colpa a quanto credevo, era stata nera con me[41].

---

[39] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 269. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 508: «ich war unartig genug nach der nöthigen Begrüßung einen ganzen Abend lautlos an ihrer Seite zu sitzen. Als trotzdem einer von ihnen seiner Pflicht nach mich in ihre Kneipe einlud, gieng ich meinem Freunde Mushacke zulieb auch dorthin, blieb aber eben so stumm und unzugänglich als bei der ersten Begegnung und mag also schwerlich vortheilhafte Begriffe über meine Begabung und Lebensart erweckt haben, zumal da ich wenig Bier trank und gar nicht rauchte».

[40] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 269. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 508: «stimmt es zu dem damaligen unruhig unbefriedigten Zustand, daß Sanssouci und die Umgebung Potsdams in dem malerischen Costum des Frühherbstes mächtig auf mich wirkte. Ins Gleichen ist mir noch der Garten am Viktoriatheater in der schärfsten Erinnerung, ohne alles Grün, die Bäume wie Rattenschwänze, die Bänke und Stühle unordentlich über einander gestellt: über die Giebel der umgebenden Häuser die matten Strahlen der Herbstsonne und die bleiche blaue Luft, in die die Dächer so schroff hineinragen».

[41] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., pp. 269-270. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 509: «Auch unsre Unterhaltungen nährten meine verbitterte Laune; da waren es die

Nietzsche riprende ancora una volta la metafora del teatro, alludendo a un retroscena dell'ambiente culturale dell'epoca accessibile solo adottando un atteggiamento pessimistico nei confronti della realtà circostante.

Nel secondo capoverso Nietzsche narra l'arrivo a Lipsia, il 17 ottobre 1865, accompagnato da Mushacke. Il mutamento di tono e registro è subito evidente. In contrasto con la descrizione di Berlino dai toni desolanti, Nietzsche offre una prima impressione positiva della città di Lipsia: «subito ci inoltrammo senza meta all'interno della città e ci godemmo le case fittamente ammassate, i vicoli animati e l'indaffarato andirivieni»[42]. Il racconto dell'affannata ricerca di una stanza, impresa non facile viste le condizioni delle case destinate all'affitto per gli studenti, è reso con ironia. Trovato finalmente alloggio presso l'antiquario Rohn al n.4 della Blumengasse, Nietzsche chiude il paragrafo alludendo alla sensazione di una rinnovata speranza che lo avrebbe pervaso nel corso di quella prima giornata: «andammo nel caffè vicino e bevemmo la nostra cioccolata pomeridiana in un'aria già percorsa dai brividi autunnali, ma ancora all'aperto, e in cuore ci chiedemmo ansiosi che cosa ci riservava questa nuova tappa della nostra esistenza»[43].

1.2.4. La matricola di Lipsia sotto gli auspici del genio

Il terzo paragrafo dello scritto è incentrato sui primi momenti trascorsi all'Università di Lipsia. Nel primo capoverso l'evento saliente ricordato da Nietzsche è la propria immatricolazione avvenuta nel giorno del centenario dell'iscrizione di Goethe presso quella stessa università. Tale coincidenza fu da lui colta come una rassicurazione per il prosieguo dei suoi studi universitari e una promessa circa il proprio avvenire: «non so dire quanto questo fatto casuale mi rianimasse; era di sicuro un buon auspicio per i miei anni di Lipsia, e il futuro ha fatto sì che lo si poteva considerare davvero tale»[44].

Sarkasmen des vortrefflichen Mushacke, seine Einblicke in die höhere Schulverwaltung, sein Zorn über das jüdische Berlin, seine Erinnerungen aus der Zeit der Junghegelianer, kurz die ganze pessimistische Atmosphäre eines Mannes, der viel hinter die Kulissen geschaut hat, die meiner Stimmung neue Zufuhr gaben. Ich lernte damals mit Behagen schwarz sehen, nachdem es mir selber, wider meine Schuld wie mir schien, schwarz gegangen war».

[42] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 270. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 509: «Wir zogen zunächst planlos in die innre Stadt und erfreuten uns der hochgethürmten Häuser, der belebten Gassen und des regen Treibens».

[43] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 271. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 510: «[...] giengen wir [...] in das benachbarte Café und tranken da in herbstlich schauriger Luft aber doch noch im Freien unsere Nachmittagsschokolade, mit wartendem Herzen über alles das, was sich an der neuen Stätte unsres Daseins zutragen würde».

[44] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 271. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei

Il secondo capoverso racconta il lieto evento dell'arrivo di Ritschl, che «sbarcato felicemente sul suo nuovo lido»[45], tenne il primo giorno, come consuetudine, la propria prolusione inaugurale, in un'atmosfera di frizzante attesa generale a seguito dei fatti di Bonn. La descrizione di Ritschl è non casualmente dai toni più solari: cordiale e sereno, Ritschl scruta professori e studenti accorsi in aula magna, riconosce e saluta Nietzsche con un vivace cenno di mano, conversa con la più grande cordialità, sale in cattedra con ilare disinvoltura, declamando la sua bella orazione latina sul valore della filologia: «il suo sguardo franco, l'energia giovanile della sua parola, il vivace fuoco della sua mimica destavano aperta meraviglia»[46].

Nel terzo capoverso Nietzsche interrompe la narrazione per fare un'osservazione circa la propria frequenza ai corsi universitari: tutt'altro che metodico nel prendere appunti, e anzi, collezionando nei suoi quaderni solo miseri frammenti, egli ricorda un'iniziale inquietudine per tale irregolarità, rispetto alla quale però, afferma di aver trovato successivamente la "formula risolutrice": ciò che maggiormente lo attirava nei corsi, non era il mero (e deludente) contenuto, quanto la forma con la quale l'insegnante comunicava il suo sapere agli uditori, «era il metodo ciò che mi interessava di più [...] l'esemplarità del metodo, della trattazione di un testo etc., è il punto da cui parte l'affetto trasformatore»[47].

Emerge in questo capoverso la vocazione pedagogica di Nietzsche che, ancora studente si pone già nella prospettiva di un docente universitario, limitandosi «ad osservare come si insegna, come si trasmette il metodo di una scienza allo spirito dei giovani», applicandosi «ad imparare come si fa l'insegnante, piuttosto che imparare ciò che di solito si impara nelle università», sostenuto dall'intima convinzione che un giorno non gli sarebbero mancate le conoscenze necessarie, fidandosi della particolarità della propria natura che «per *autonomo impulso* e *secondo un sistema tutto* suo si sarebbe impadronita di ciò che

---

Leipziger Jahre», S. 510: «Ich kann nicht sagen, wie erfrischend dieses zufällige Ereigniß auf mich wirkte; sicherlich war es ein gutes Omen für meine Leipziger Jahre, und die Zukunft hat dafür gesorgt, daß es mit Recht ein gutes Omen heißen konnte».

[45] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 271. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 510: «Ritschl [...], der glücklich an seiner neuen Küste gelandet war».

[46] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 272. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 511: «Sein freier Blick, die energische Jugend seines Worts, das behände Feuer in seinem Mienenspiel rief offenbar Staunen hervor».

[47] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., pp. 272-273. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 511: «Die Methode war, für die ich lebhafte Theilnahme hatte […] das Vorbildliche der Methode, der Behandlungsart eines Textes usw, jener Punkt sei, von dem die umschaffende Wirkung ausgehe».

valeva la pena di sapere»[48] [c. n.], fiducia che, a posteriori, l'esperienza avrebbe confermato. L'aspirazione di Nietzsche, come dichiarato nella conclusione, era «diventare un vero maestro sul campo, e soprattutto di far nascere nei giovani quella ponderatezza e quella riflessione critica che sono indispensabili per non perdere mai di vista le cause, gli oggetti e i modi della loro scienza»[49].

1.2.5. Incipit vita nova: l'incontro con Schopenhauer

Nel quarto paragrafo Nietzsche narra il celebre episodio dell'incontro con Schopenhauer. Funge da cerniera rispetto alle osservazioni precedenti il breve primo capoverso, dove egli rintraccia nel suo approccio allo studio e nelle sue aspirazioni un chiaro elemento di matrice filosofica:

> Il giovane deve prima pervenire a quella condizione di stupore che è stata chiamata il φιλόσοφον πάθος κατ'ἐξοχήν [la passione filosofica per eccellenza]. E quando la vita gli si sarà scomposta davanti agli occhi in una serie di enigmi, egli dovrà attenersi con consapevolezza ma anche con severa rassegnazione a ciò che è possibile conoscere, e in questo vasto campo far le sue scelte a seconda delle proprie facoltà[50] .

Nell'intento di raccontare come egli sia giunto a maturare tale punto di vista, «ecco che compare per la prima volta in queste pagine il nome di Schopenhauer»[51].

Nel secondo capoverso, Nietzsche rammenta che ancora nei primi tempi a Lipsia, preso dalla tendenza dei giovani inclini alla δυσκολία di generalizzare irritazioni e contrarietà di natura personale, egli si trovava «sospeso, solo e privo di aiuto, con alcune dolorose

---

[48] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 273. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 512: «[...] zu beachten, wie man lehrt, wie man die Methode einer Wissenschaft in junge Seelen überträgt. [...]. So habe ich mich denn mehr beflissen, zu lernen, wie man Lehrer ist als zu lernen, was man sonst auf Universitäten lernt. Dabei hielt mich immer das Bewußtsein aufrecht, daß es mir einmal nicht an den Kenntnissen fehlen werde, die man bei einem Akademiker beansprucht und vertraute dabei der Eigenheit meiner Natur, daß sie sich durch eignen Trieb und nach eignem System das Wissenswürdige zusammenholen werde».

[49] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 273. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 512: «[…] ein wahrhaft praktischer Lehrer zu werden und vor allem die nöthige Besonnenheit und Selbstüberlegung bei jungen Leuten zu wecken, die sie befähigt das Warum? Was? und Wie? ihrer Wissenschaft im Auge zu behalten».

[50] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 273. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 512: «Der junge Mann soll erst in jenen Zustand des Erstaunens gerathen, den man das φιλόσοφον πάθος κατ'ἐξοχήν genannt hat. Nachdem das Leben sich vor ihm in lauter Räthsel zerlegt hat, soll er bewußt, aber mit strenger Resignation sich an das Wissensmögliche halten und in diesem großen Gebiete seinen Fähigkeiten gemäß wählen».

[51] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 274. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9] Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 512: «Hier erscheint denn zum ersten Male der Name Schopenhauer auf diesen Blättern».

esperienze e delusioni, senza principi, senza speranze né ricordi graditi»[52]. Privo di sostegni (senza principi che orientassero la sua condotta nel presente, speranze che lo volgessero al futuro e ricordi graditi che lo confortassero) sua unica incessante preoccupazione era costruirsi una vita su misura. Reciso ogni legame con la Franconia, Nietzsche racconta di aver trovato raccoglimento nel felice isolamento della sua abitazione, con gli amici Mushacke e Gersdorff come unica compagnia ammessa, animati da analoghi propositi: «s'immagini ora», scrive Nietzsche, «quale effetto in simili circostanze mi dovesse produrre la lettura dell'opera di Schopenhauer»[53]. Imbattutosi per caso in una copia de *Il mondo* curiosando nella bottega dell'antiquario Rohn, egli l'avrebbe acquistata istintivamente per suggerimento di una demonica voce – «portati a casa questo libro» [Nimm dir dies Buch mit nach Hause] – e ciò in modo del tutto contrario all'abitudine di ponderare con accortezza l'acquisto di libri. L'impressione suscitata dalla vorace lettura del capolavoro schopenhaueriano è descritta nei termini di una devastante rivoluzione spirituale:

> A casa mi gettai su un angolo del sofà col mio nuovo tesoro e cominciai a sottopormi all'influsso di quel genio cupo ed energico. Qui era ogni riga a proclamare la rinuncia, la negazione, la rassegnazione; in quello specchio vedevo riflessi in terrificante grandiosità il mondo, la vita e il mio proprio animo. Da quelle pagine mi fissava l'occhio solare e totalmente disinteressato dell'arte, qui scorgevo il morbo e la guarigione, l'esilio e il rifugio, l'inferno e il paradiso. Il bisogno di conoscermi, anzi di dilaniarmi, mi prese con violenza: testimonianze di quella rivoluzione spirituale sono ancor oggi per me le inquiete e melanconiche pagine di diario di quel tempo, piene di vane autoaccuse e della disperata attesa di una santificazione e trasformazione dell'intera sostanza dell'uomo. Trascinando tutte le mie qualità e le mie aspirazioni davanti al tribunale del cupo auto disprezzo, ero amaro, ingiusto e sfrenato nell'odio contro me stesso. Né mancavano le punizioni corporali. Così, per 14 giorni di seguito, mi forzai di andare a letto non prima delle 2 di notte, e a lasciarlo alle 6 in punto. Caddi in preda ad una violenta agitazione nervosa, e chissà fino a che punto di follia sarei arrivato, se non avessero operato in senso contrario gli allettamenti della vita e della vanità e l'obbligo degli studi regolari[54].

---

[52] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 274. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 513: «Ich hing damals gerade mit einigen schmerzlichen Erfahrungen und Enttäuschungen ohne Beihilfe einsam in der Luft, ohne Grundsätze, ohne Hoffnungen und ohne eine freundliche Erinnerung».

[53] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 274. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 513: «Nun vergegenwärtige man sich, wie in solchem Zustande die Lektüre von Schopenhauers Hauptwerk wirken mußte».

[54] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 274. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 513: «Zu Hause warf ich mich mit dem erworbenen Schatze in die Sophaecke und begann jenen energischen düsteren Genius auf mich wirken zu lassen. Hier war jede Zeile, die Entsagung, Verneinung,

Nel descrivere l'effetto prodotto dalla lettura de *Il mondo come volontà e rappresentazione* Nietzsche adotta tutti i canoni del racconto di una vera e propria conversione religiosa; nella voce interiore che impone a Nietzsche di portare con sé lo sconosciuto libro è possibile ravvisare una reminiscenza del "prendi e leggi" dell'episodio della conversione di Sant'Agostino[55]. Vi sono però altri elementi che avvicinano questo passo a un brano di letteratura religiosa, non estranea alla formazione di Nietzsche: come il primo passo del convertito in vista di una vita moralmente degna consiste nell'umile confessione dei propri peccati, nella mortificazione di sé e nel desiderio di espiazione, così Nietzsche lascia testimonianza nel suo "libro delle meditazioni", come più avanti chiamerà il diario qui menzionato, delle "vane autoaccuse" che egli rivolgeva a se stesso nella "disperata attesa" di una "santificazione", trascinando le sue qualità e aspirazioni di fronte al "tribunale del cupo auto disprezzo" e cercando espiazione nelle punizioni corporali. Nella misura in cui Nietzsche richiama in questo passo elementi riconducibili alle pagine del quarto libro de *Il mondo,* in cui Schopenhauer discorre del processo di negazione della volontà (la proclamazione della rinuncia, della negazione, della rassegnazione etc.), è questa da leggersi come una conversione dall'impronta chiaramente "intellettualistica", maturata sulla base dell'acquisita consapevolezza della vera essenza della vita e del mondo.

* * *

Alla luce di queste osservazioni, il carattere romanzato del racconto della scoperta della filosofia di Schopenhauer è evidente: nella sua ricostruzione Nietzsche intende far risaltare la svolta per lui rappresentata sul piano esistenziale dalla lettura del capolavoro schopenhaueriano, adattando la narrazione dell'episodio a questo proposito. Difatti, se è sì plausibile che egli abbia acquistato la sua prima copia de *Il mondo* nella bottega dell'antiquario Rohn, è certo che né quel libro né il nome di Schopenhauer gli fossero del

---

Resignation schrie, hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt Leben und eigen Gemüt in entsetzlicher Großartigkeit erblickte. Hier sah mich das volle interesselose Sonnenauge der Kunst an, hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel. Das Bedürfniß nach Selbsterkenntniß, ja Selbstzernagung packte mich gewaltsam; Zeugen jenes Umschwunges sind mir noch jetzt die unruhigen, schwermüthigen Tagebuchblätter jener Zeit mit ihren nutzlosen Selbstanklagen und ihrem verzweifelten Aufschauen zur Heiligung und Umgestaltung des ganzen Menschenkerns. Indem ich alle meine Eigenschaften und Bestrebungen vor das Forum einer düsteren Selbstverachtung zog, war ich bitter, ungerecht und zügellos in dem gegen mich selbst gerichteten Haß. Auch leibliche Peinigungen fehlten nicht. So zwang ich mich 14 Tage hintereinander immer erst um 2 Uhr Nachts zu Bett zu gehen und es genau um 6 Uhr wieder zu verlassen. Eine nervöse Aufgeregtheit bemächtigte sich meiner und wer weiß bis zu welchem Grade von Thorheit ich vorgeschritten wäre wenn nicht die Lockungen des Lebens, der Eitelkeit und der Zwang zu regelmäßigen Studien dagegen gewirkt hätten».

[55] Cfr. J. Figl, *Dialektik der Gewalt, Nietzsches ermeneutische Religionsphilosophie*, Düsseldorf 1984, S. 114.

tutto estranei; l'episodio della voce demonica, che lo avrebbe convinto al precipitoso acquisto del libro, è da ritenersi pura invenzione.

1.3 Dietro il testo: il nome di Schopenhauer ai tempi di Bonn

Che per il giovanissimo Nietzsche il nome di Schopenhauer fosse del tutto ignoto, nonostante la notorietà ormai raggiunta dal filosofo de *Il Mondo*, quasi un quindicennio dopo la pubblicazione di *Parerga e paralipomena*, sarebbe difficile da ritenere vero; difatti, sono diversi gli indizi che confermano il contrario.

1.3.1 I ricordi di Deussen.

Incrociando la versione della "scoperta" di Schopenhauer data da Nietzsche nel frammento autobiografico con i ricordi dell'amico Deussen, s'intuisce come il nome del filosofo de *Il mondo*, pur sottovoce, già circolasse nei corridoi dell'università di Bonn, dove la giovane matricola si aggirava nell'anno precedente il trasferimento a Lipsia. Nei *Ricordi di Friedrich Nietzsche* (1901), nel lanciare una frecciata contro il misconoscimento della filosofia schopenhaueriana in ambito accademico ai tempi dei suoi studi universitari, Deussen afferma infatti che, ancor peggio che sconosciuto, Schopenhauer era addirittura «tenuto nascosto dal comportamento di quanti sarebbero chiamati a farcelo conoscere. Tra di noi lo nominavamo appena»[56].

Nel suo contributo per il primo volume dello "Schopenhauer-Jahrbuch", l'annuario della Schopenhauer-Gesellschaft fondata dallo stesso Deussen a Kiel nel 1911, egli riferisce inoltre di non ricordare alcuna menzione del nome di Schopenhauer tra lui e Nietzsche nel corso dei loro colloqui ai tempi di Pforta e Bonn. Indirettamente però, Deussen suggerisce come già tra i banchi di scuola sia potuto giungere a Nietzsche un qualche riferimento, se pur vago, alla figura di Schopenhauer: «anche nella scuola di Pforta questo nome suonava al mio orecchio raramente e senza comprensione»[57].

---

[56] P. Deussen, *Ricordi di Friedrich Nietzsche*, Introduzione e note di G. Invernizzi, trad. it. di M. Ghidotti, La scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2012, p. 76. Cfr. Paul Deussen, *Erinnerung an Friedrich Nietzsche*, Brockhaus, Leipzig 1901, S. 25-26: «Schopenhauer war für uns beide damals noch unentdeckt oder vielmehr verdeckt durch das Gebahren derer, welche berufen gewesen wären, uns auf ihn hinzuweifen. Seine Name wurde kaum zwischen uns genannt». Si segnala inoltre che proprio presso l'Università di Bonn, nel semestre estivo del 1857, il professor Knoodt aveva tenuto il primo corso universitario monograficamente incentrato sulla filosofia di Schopenhauer, dal titolo *De philosophia schopenhaueriana.* Cfr. G. Invernizzi, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento*, La Nuova Italia, Firenze 1994, p. 77, nota 1.

[57] P. Deussen, *Come mi sono avvicinato a Schopenhauer*, in *La scuola di Schopenhauer, testi e contesti*, cit., p. 549. Cfr. Paul Deussen, *Wie ich zu Schopenhauer kam*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», Band 1, 1912, S. 13: «Auch in Schulpforta klang dieser Name selten und ohne Verständnis an mein Ohr […]».

1.3.2 Le lezioni del professor Schaarschmidt: la critica alla filosofia kantiana.

Che presso l'università di Bonn si andasse ben oltre il sussurro del nome di Schopenhauer e che anzi trapelasse qualcosa anche del suo pensiero, lo conferma il quaderno di appunti presi dallo stesso Nietzsche durante il corso di storia della filosofia tenuto dal prof. Karl Schaarschmidt nel semestre estivo del 1865[58]. In esso, sotto il titolo *Critica alla filosofia kantiana di A. Schopenhauer*, è trascritto un riassunto ragionato dell'*Appendice* a *Il mondo come volontà e rappresentazione.* Per la precisione, Nietzsche riporta in sintesi quelli che, secondo Schopenhauer, sarebbero i meriti principali da attribuire alla filosofia di Kant: la fondamentale distinzione tra fenomeno e cosa in sé, il riferimento del significato morale dell'agire umano alla sfera del noumeno, il completo rovesciamento della filosofia scolastica[59]. Annota Nietzsche:

> Locke aveva dimostrato che le qualità secondarie delle cose, come il suono, l'odore, il colore, la durezza, la morbidezza etc., non appartenevano alla cosa in sé. Kant andò oltre. Egli mostrò, che allo stesso modo le qualità primarie (estensione, forma, solidità, numero, movimento) appartengono solo alla nostra facoltà intellettiva, lo stesso spazio, il tempo e la causalità sono da noi conosciute a priori. Questa è la dottrina della totale diversità del reale dall'ideale.
>
> Questa è allo stesso tempo il punto di vista fondamentale di Platone, dei Veda e dei Purana (mito della caverna nella Repubblica – velo di Maja).
>
> Egli mostra che queste leggi, che vigono nell'esistenza, non possono essere applicate per dedurre l'esperienza stessa; al contrario di tutti i filosofi precedenti, che coglievano queste leggi come *aeterne veritas*.
>
> Dopo Kant queste leggi sono dipendenti dal modo di conoscere del soggetto: non serve assolutamente a nulla continuare a cercare secondo il filo conduttore di queste leggi, per giungere alla conoscenza del mondo e di noi stessi.
>
> Questa è la differenza tra filosofia dogmatica e filosofia trascendentale.
>
> Inoltre egli presentò il significato morale delle azioni umane non dipendenti dalle leggi del fenomeno, piuttosto come qualcosa che si fonda sulla cosa in sé.

---

[58] Il titolo del quaderno non edito (di cui chi scrive ha visionato copia originale presso il Goethe und Schiller Archiv di Weimar) è *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (GSA 71/41); il titolo del corso tenuto dal prof. K. Schaarschmidt nel semestre estivo del 1865 è *Funf-stündige Vorlesung Allgemeine Geschichte der Philosophie*. In merito, cfr. W. Metterhausen, *Friedrich Nietzsche Bonner Studentenzeit 1864-1865*, Kassel 1942, pp. 94-96. Delle lezioni di Schaarschmidt discorrono anche diversi contributi di John Figl, sebbene incentrati, più nello specifico sugli studi teologici condotti da Nietzsche a Bonn, con occasionali riferimenti a Schopenhauer. Cfr. J. Figl, *Die Buddhismus-Kenntnis des jungen Nietzsche unter Heranziehung seiner unveröffentlichten Vorlesungsnachschrift der Philosophiegeschichte*, in *Das Gold im Wachs. Festschrift für Thomas Immoos zum 70. Geburtstag*, hrsg. von E. Gössmann und Günter Zobel, Iudicium, München 1988, S. 499-511 e J. Figl, *Nietzsches frühe Begegnung mit dem Denken Indiens: auf der Grundlage seiner unveröffentlichten Kollegnachschrift aus Philosophiegeschichte (1865)*, in «Nietzsche Studien», Band 18, Berlin-New York 1989, S. 455-471.

[59] Cfr. K. Broese, *Nietzsches erste Begegnung mit Schopenhauer im Lichte eines bisher unveröffentlichten Manuskriptes aus seiner Bonner Studienzeit*, «Schopenhauer-Jahrbuch», Königshausen & Neumann, Frankfurt am Main, 2004, Band 85, S. 13-26.

In ultimo egli fa cadere l'intero periodo scolastico, che si trovava sotto la tutela della religione nazionale[60].

Oltre alla significativa estensione del passo della *Critica della filosofia kantiana* trascritto da Nietzsche, il fatto che esso si trovi in conclusione del quaderno e separato dal corpo testo in vece di appendice agli appunti lascia pensare che il prof. Schaarschmidt non solo abbia citato, ma che abbia addirittura voluto concludere il suo corso di storia della filosofia approfondendo il punto di vista di Schopenhauer. La presenza sul manoscritto di note a margine e sottolineature suggerisce inoltre un successivo studio da parte di Nietzsche delle osservazioni di Schopenhauer sui meriti attribuiti a Kant, chiaro indizio che né il titolo dell'opera scovata per caso nella bottega dell'antiquario né il nome dell'autore avrebbero potuto e dovuto suonargli così nuovi.

1.3.3. Due nature problematiche: Schopenhauer nell'opera di Friedrich Spielhagen

Il primissimo contatto di Nietzsche con il nome di Schopenhauer potrebbe essere ulteriormente retrodatato, collocandolo tra la fine del 1864 e i primi mesi del 1865. Gli indizi per cui si avanza questa ipotesi sono disseminati nella corrispondenza di Nietzsche con Gersdorff degli anni 1867-1868, in cui i due amici riportano le loro considerazioni circa la progressiva diffusione della filosofia schopenhaueriana nella cultura del tempo.

In una lettera dell'autunno 1867, riferendo all'amico le proprie impressioni sui primi influssi del pensiero di Schopenhauer in ambito filosofico e letterario, Nietzsche esprime un favorevole giudizio sull'opera da poco pubblicata di Julius Bahnsen *Contributi alla Caratteriologia* (1867), per quanto non ne apprezzi in pieno lo stile e la forma. È interessante qui notare per inciso, in aggiunta alle osservazioni circa l'allusione ad una conversione religiosa cui Nietzsche fa ricorso per riferirsi alla scoperta della filosofia di

---

[60] Id., S. 29: «Locke hatte nachgewiesen, daß die sekundären Eigenschaften der Dinge, wie Klang, Geruch, Farb, Härte, Glätte usw. dem Ding an sich selbst nicht angehörten.

Kant ging weiter. Er zeigte, daß die *qualitates primariae* (Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Zahl, Beweglichkeit) ebenfalls nur unserem *Auffassungsvermögen angehören, weil die Bedingungen* desselben *Raum*, *Zeit* und *Kausalität* von *uns a priori erkannt werden*. Das ist die Lehre der gänzlichen Diversität des Realen vom Idealen.

Das ist zugleich die Hauptsicht Platons und der Veden und Puranas. (Gleichniß von der Höhle in der Republik. – Schleier der Maja).

Er zeigt, daß die Gesetze, die im Dasein herrschen, nicht anzuwenden sind, um das Dasein selbst abzuleiten: im Gegensatz zu allen frühen Philosophen, die diese Gesetze als *aeterne veritas* faßten.

Nach Kant sind diese Gesetze von der Erkenntnisse des Subjekts abhängig: es nützt gar nichts am Leitfaden jener Gesetze weiter zu forschen, um zur Erkenntniß der Welt und unserer selbst zu kommen.

Das ist der Unterschied zwischen dogmatischer und Transzendental Philosophie.

Sodann stellte er die *moralische Bedeutung des menschlichen Handelns nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung dar vielmehr als etwas, was das Ding an sich berührt.*

Endlich *stürzte* er *die ganze scholastische Periode*, die unter der *Vormundschaft der Landesreligion stand*».

Schopenhauer nello *Sguardo retrospettivo*, come qui egli alluda ad essa quasi fosse una sapienza rivelata cui insieme all'amico sarebbero stati iniziati:

> Poiché l'autore parte da premesse schopenhaueriane ed è mosso da un grande amore per il "maestro", e poiché a parte ciò, quest'opera in due volumi contiene realmente osservazioni e pensieri ottimi, la raccomando sia a te, sia a tutti gli iniziati a questa sapienza, tanto evidente [*offenbaren*, rivelata] eppure nascosta. La cosa che mi piace di meno è la forma; l'autore affretta troppo i suoi pensieri e guasta in tal modo la linea della bellezza[61].

Per quanto riguarda gli influssi di Schopenhauer in ambito letterario, Nietzsche si sofferma sull'ultimo romanzo allora pubblicato di Friedrich Spielhagen, *In Reih' und Glied (1866)*. Esso sarebbe il «primo prodotto di una poesia nel senso tragico e quasi ascetico di Schopenhauer» per la «conversione della volontà» cui gli eroi del romanzo giungono dopo essere stati «spinti attraverso le fiamme rosse del *Samsara*»; si tratterebbe inoltre di una poesia «di altissimo valore artistico, estremamente ricca di idee e scritta nello stile più bello e gradevole», il cui scarso successo deve attribuirsi al fatto che l'autore sia «troppo orgoglioso per entrare in una cricca come quella di Freytag»; perfino Ritschl, prosegue Nietzsche, «ritiene che quest'ultimo romanzo valga dieci volte tutta l'opera di Freytag»[62].

Nella risposta del febbraio del 1868 Gersdorff, che nel frattempo su consiglio dell'amico si era dedicato alla lettura del romanzo, confessa di condividerne pienamente l'entusiasmo, poiché nell'opera aveva con sorpresa individuato molteplici rimandi ai suoi studi di diritto ed economia politica: protagonista di *In Reih' und Glied* è infatti, sotto mentite spoglie, il filosofo Lassalle, sulla cui vicenda biografica Spielhagen costruisce, per allusioni, la trama del romanzo. Gersdorff racconta così a Nietzsche di aver da poco intrapreso per un fortunato caso, su sollecitazione del suo professore di diritto Schmidt, lo

---

[61] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 554, a Carl von Gersdorff, Naumburg 24 novembre/1 dicembre 1867, p. 544. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 554, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 24. November und 1. Dez. 1867, S. 238-239: «da dies auf Schopenhauerscher Basis und mit viel Liebe zum „Meister" geschieht, außerdem auch wirklich viel gute Gedanken und Beobachtungen in diesem zweibändigen Werke stecken: so empfehle ich es Dir so wie allen Eingeweihten jener offenbaren und doch verborgenen Weisheit. Am wenigsten bin ich mit der Form zufrieden: der Verfasser überhastet seine Gedanken und verdirbt dadurch die Linie der Schönheit».

[62] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 554, a Carl von Gersdorff, Naumburg 24 novembre/1 dicembre 1867, p. 545. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 554, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 24. November und 1. Dez. 1867, S. 239: «Der Roman […] ist das erste Erzeugnis einer Dichtung in jenem tragischen, fast asketischen Sinne Schopenhauers, ein Buch, dessen Helden durch die rothe Flamme des Samsara hindurchgetrieben werden zu jenem Umschwung des Willens, dabei eine Dichtung voll des höchsten Kunstwerths, einer großartigen Fülle von Gedanken und im schönsten liebenswürdigen Stile geschrieben. Das ist der letzte Roman Spielhagens „in Reih und Glied" betitelt; von dem man wenig liest, weil sein Verfasser zu Stolz ist, einer Clique sich anzuschließen, wie sie z.B. Freytag besitz. Mein Lehrer Ritschl urtheilt, daß dieser letzte Roman yehnmal so viel werth sei wie der ganze Freytag».

studio di Lassalle, e perciò, di essersi interessato doppiamente al romanzo consigliatogli dall'amico, oltre che per le reminiscenze schopenhaueriane in esso rintracciabili[63].

Già nella lettera a Nietzsche del 30 dicembre 1867 Gersdorff aveva coniugato il proprio interesse per la filosofia di Schopenhauer con gli studi di diritto ed economia politica da poco intrapresi a Berlino; aveva così espresso la convinzione che proprio lo studio del diritto romano gli avrebbe permesso in futuro di «comprendere con la mente più fresca il grandioso pensiero di Schopenhauer»[64], invitando l'amico ad impegnarsi anch'egli nello studio dell'economia politica[65]. Per quanto Nietzsche sia stato in merito tutt'altro che ricettivo, ciò spiega come mai Gersdorff, di per sé così predisposto nei confronti dei temi affrontati dal romanzo di Spielhagen, condivida il giudizio positivo circa lo spirito fondamentalmente tragico dell'opera, «lo spirito di rinuncia degli eroi e delle eroine, che già nel primo volume ricorda il maestro [Schopenhauer] al quale noi dobbiamo così tanto»[66]. Gersdorff si dichiara inoltre ben poco sorpreso che il romanzo sia poco conosciuto, poiché «il pubblico preferibilmente si appaga grazie alle opere degli scrittori francesi, con le loro sovraeccitate fantasie, senza conoscere la rinuncia e la santificazione interiore»[67].

La lettura nietzschiana del romanzo di Spielhagen secondo categorie schopenhaueriane è tutt'altro che arbitraria e niente affatto casuale, ed è la spia d'allarme per cui è lecito ipotizzare che per Nietzsche, già prima del trasferimento a Lipsia, non solo il nome di Schopenhauer fosse familiare, ma che, più significativamente, anche alcuni aspetti del

---

[63] Cfr. F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 177, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Naumburg, Berlin, am 15 Februar 1868, S. 229-230: «Dank abzustatten für die warme Empfehlung eines Buches, welches in den letzten Tagen mein Interesse ausschließlich in Anspruch genommen hat. Es ist Spielhagens vortrefflicher Roman „In Reih' und Glied" [...] Dazu kommt, dass ich vor einigen Wochen mich entschloß auf Dr. Schmidts Empfehlung hin, die Bekanntschaft von Ferdinand Lassalle zu machen [...] anschaffe. [...] Je weiter ich de dem Spielhagenschnen Roman vordrang, desto mehr fesselte Dr. Leo Gutmann meine Aufmerksamkeit, und es ist wohl unzweifelhaft, daß der Verfasser keinen Anderen vor Augen gehabt hat als Lassalle; daß dieß doppelt in Anspruch nehmen mußte, kannst Du Dir denken».

[64] Cfr. Id., Brief 175, Carl von Gersdorff an Nietzsche, Berlin 30 Dezember 1867, S. 223: «Ich habe die Ueberzeugung, daß ich durch sie geschult mit frischer Kraft Schopenhauers großartige Gedanken viel besser verstehen werden, als bisher».

[65] Cfr. Id., S. 225: «Wenn es Dir Deine Zeit erlaubt so würde ich Dir sehr rathen Dich mit Nationalökonomie zu beschäftigen; sie ist zwar eine empirische Wissenschaft aber zugleich eine induktive und durchaus logische, und da sie mit vielen Fäden an die Philosophie geknüpft ist, und man gar oft an Schopenhauer erinnert wird, so wird sie Dir gewiß von Interesse sein» [«Se il tempo te lo permette, ti consiglio vivamente di dedicarti all'economia politica, essa è certamente una scienza empirica, ma ugualmente una scienza induttiva e certamente logica, è annodata con molti fili alla filosofia, e molto spesso richiama alla memoria Schopenhauer, così che sarà certamente di tuo interesse». Traduzione di chi scrive].

[66] Cfr. F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 177, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Naumburg, Berlin, am 15 Februar 1868, S. 230: «Doch dieß ist ja von weit geringerer Bedeutung als der durch das Ganze sich hindurch ziehende tragische, entsagende Sinn der Helden und Heldinnen, der schon im ersten Band an den Meister erinnert, dem wir so viel verdanken».

[67] Ibidem: «Das Publikum sättig sich lieber an den Dichtungen französischer Schriftsteller mit ihren überreizten Phantasien, die von Entsagung und innerer Läute vortrefflich nichts wissen».

pessimismo schopenhaueriano non gli fossero del tutto estranei, se pure solo vagamente recepiti e non criticamente assimilati.

Friedrich Spielhagen, romanziere, novellista e drammaturgo di successo nella seconda metà dell'Ottocento, di dichiarato stampo liberal-democratico, era un autore più che noto a Nietzsche già ai primi tempi di Bonn quale illustre membro della Franconia[68] ed ex allievo di Ritschl, di cui proprio a Bonn aveva frequentato le lezioni tra il 1849 e il 1850[69]. Per questo caso fortuito e per la sua notorietà, non sorprende che Nietzsche in giovinezza sia stato un assiduo lettore dell'opera Spielhagen. Dall'epistolario apprendiamo che egli ne lesse il primo grande romanzo, *Nature problematiche* (1861)[70] tra la fine del 1864 e i primi mesi del 1865[71]. Nel mese di maggio così ne scriveva a Gersdorff, che poco tempo prima aveva con lui condiviso, sempre per via epistolare, le proprie impressioni sull'opera[72]:

---

[68] Alla madre e alla sorella così infatti aveva scritto motivando la sua decisione di entrare a far parte di questa associazione studentesca: «voglio inoltre presentarti, come vecchie conoscenze, alcuni vecchi Franconi di Bonn […] e infine Fritz Spielhagen, del quale ricorderai vivamente *La dodicesima ora*, che viene rappresentata in questi giorni a Bonn». Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 449, a Franziska ed Elisabeth Nietzsche, Bonn 24 e 25 ottobre 1864, p. 331. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 449, An Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Bonn, 24 und 25 Oktober 1864, S. 15: «Dann will ich Dir einige alte Bonner Frankonen als alte Bekannte vorstellen: […] Fritz Spielhagen, an dessen „in der zwölften Stunde", das in Bonn spielt, Du lebhaft denken wirst».

[69] Ciò spiega il giudizio favorevole di Ritschl sull'opera di Spielhagen riferito da Nietzsche a Gersdorff. Nella sua autobiografia Spielhagen, a distanza di anni, dimostra di nutrire ancora una profonda stima nei confronti di Ritschl. Cfr. F. Spielhagen, *Erinnerungen aus meinem Leben,* Verlag von L. Staackmann, Leipzig 1911, pp. 420-421. Si tratta della seconda autobiografia di Spielhagen, versione ridotta e aggiornata della prima autobiografia in due volumi pubblicata oltre vent'anni prima. Cfr. F. Spielhagen, *Finder und Erfinder: Erinnerungen aus meinem Leben,* Verlag von L. Staackmann, Leipzig, 1890.

[70] Il titolo dell'opera, *Problematische Naturen*, richiama un aforisma di Goethe: «Ci sono nature problematiche che non sono mai all'altezza della situazione in cui si trovano e che nessuna situazione soddisfa. Ne nasce un immenso conflitto, che consuma senza gioia la loro vita». Cfr. J. W. Goethe, *Massime e Riflessioni*, a cura di S. Giametta, Milano 2013, af. 134, p. 45. Cfr. J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, in *Goethes Werkes*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hrsg. von E. Trunz, Band XII, Verlag C. H. Beck, München 1982, S. 540: «Es gibt problematische Naturen, die keiner Lage gewachsen sind, in der sie sich befinden, und denen keine genugtut. Daraus entsteht der ungeheure Widerstreit, der das Leben ohne Genuß verzehrt».

[71] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 453 a Elisabeth Nietzsche, Bonn 11 e 12 dicembre 1864, p. 320: «anche le *Nature Problematiche* non l'ho finito di leggere. E del resto, in questo semestre, non ho ancora letto alcun romanzo». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 453, An Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Bonn, 11. und 12. Dezember 1864, S. 24: «Die *Problematischen Naturen* habe ich auch noch nicht ausgelesen. Wie ich überhaupt in diesem Semester noch keinen Roman gelesen habe».

[72] Cfr. F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 95, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Naumburg, Göttingen, am 17. Mai 1865, S. 36. Gersdorff scrive che il romanzo aveva suscitato in lui molte riflessioni e consolidato il proposito di non assecondare più quanto di "problematico" ancora risiedesse nella propria natura. Paragona poi il proprio sentimento di amicizia per Nietzsche con il legame fra i due protagonisti del romanzo: «Er hat mich vielfach zum Nachdenken angeregt und in mir den Vorsatz befestigt, das Problematische, das ich in meiner Natur fühle nicht zu sehr aufkommen zu lassen [...]. Bei Oswalds schönem Verhältniß zu Bruno fühlte ich mich manchmal getroffen und dachte an den kleinen liebenswürdigen, begabten, muthigen Freund, der mir im letzten Semester noch so urplöztlich an's Herz gewachsen ist, aus dem ihn schwerlich Zeit und Raum verbannen werden».

> Sono molto contento che tu abbia letto le *Nature problematiche*. È deplorevole invece, che Spielhagen non dimostri di aver compiuto alcun progresso nel suo ultimo romanzo, *Quelli di Hohenstein*. È un arido quadro fazioso. Ciò che nelle *Nature problematiche* era una tendenza ostile verso la nobiltà è diventato qui un odio dichiarato […] Alcuni capitoli delle *Nature problematiche* hanno destato la mia ammirazione: essi posseggono veramente forza e chiarezza goethiane. Sono capolavori anche i primi capitoli. Hai letto, vero, altresì, la continuazione *Attraverso le tenebre fino alla luce*? La parte più debole è il romanticismo nell'intreccio degli zingari. Tu conosci, vero, *Il manoscritto perduto* di Freytag? Spero di fare la conoscenza di Spielhagen l'estate prossima[73].

Tali considerazioni critiche e il desiderio di un incontro personale confermano come ai tempi di Bonn Nietzsche nutrisse un interesse più che episodico nei confronti delle prime produzioni letterarie di Spielhagen. Ciò si rivela degno di considerazione nella misura in cui, tra queste, il romanzo più apprezzato da Nietzsche, *Nature Problematiche*, per ammissione dello stesso Spielhagen risente dell'influsso del pessimismo di Schopenhauer. Nell'opera il filosofo è chiamato esplicitamente in causa nel corso di un dialogo tra alcuni personaggi circa lo studio delle scienze naturali[74], ma non è questo accidentale riferimento, che sarebbe potuto passare inosservato anche al lettore più attento, ad essere significativo.

Nella sua autobiografia Spielhagen racconta come egli, nel corso dei suoi studi universitari presso Greifswald, per la composizione di un saggio si fosse imbattuto nel nome di Schopenhauer[75] e come avesse deciso, successivamente, di approfondirne per interesse personale lo studio delle opere; più avanti, nel ricordare la pubblicazione di *Nature problematiche*, egli si attribuisce il merito di essere stato il primo in Germania a riformulare in termini poetici il pessimismo di Schopenhauer, nel romanzo personificato in forma "allegorica" nel personaggio del professor Berger[76].

---

[73] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera 467, a Carl von Gersdorff, Bonn, 25 maggio 1865, pp. 354-355. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 467, An Carl Gersdorff in Göttingen, Bonn, 25. Mai, 1865, S. 57: «Zum Schluss freue mich sehr, daß Du die Problematischen Naturen gelesen hast. Es ist bedauerlich, daß Spielhagen in seinem neusten Roman „Die von Hohenstein" keine Fortschritte zeigt. Es ist ein wüstes Parteigemälde. Seine adelfeindliche Richtung in den Probl. Nat. ist hier zum ausgesprochenen Hasse geworden […]. Einige Kapitel in den Probl. Nat. habe ich gewundert. Sie haben wirklich Goethesche Kraft und Anschaulichkeit. So sind gleich die ersten Kapitel Meisterstücke. Du hast doch auch die Fortsetzung „durch Nacht zum Licht" gelesen? Die schwächste Partie ist die Romantik im Hineinspielen der Zegeuner. Du kennst doch Freytags „verlorne Handschrift"? – Ich hoffe Spielhagen diesen Sommer kennen zu lernen».

[74] Cfr. F. Spielhagen, *Sämmtliche Werke*, Erster Band, *Problematische Naturen*, Leipzig 1887, S. 147: «[…] daß er von Spinoza, später von Schopenhauer, angeregt, sich auf das Studium der Natur, auf Botanik, Mineralogie, Physik geworfen [...]».

[75] Cfr. F. Spielhagen, *Erinnerungen aus meinem Leben,* cit., S. 217: «[…] Der zweite [Aufsatz], der über den Humor, endete gar mit einer sehr unverblümten Verhöhnung, der Universitätsphilosophie, ganz im Sinne Schopenhauers, von dem ich übrigens noch nichts gelesen hatte».

[76] Cfr. F. Spielhagen, *Erinnerungen aus meinem Leben,* S. 387-388: «Ich hielt gerade am Ende des ersten Bandes der zweite Abteilung, deren Hauptfigur, der Professor Berger ist, in dem ich – ich glaube, als der

Al fine di non sviare dalla questione in esame, riteniamo opportuno sorvolare sull'intricata trama del romanzo e sui diversi riferimenti impliciti a Schopenhauer in esso rintracciabili. Solo a titolo esemplificativo, osserviamo come Spielhagen, nel secondo capitolo dell'opera, in cui il personaggio del professor Berger entra in scena, nel delinearne i tratti fisici e caratteriali ritragga di fatto, fin nei minimi dettagli, la figura di Schopenhauer: la fronte imponente, i vivaci e brillanti occhi azzurri, le rughe intorno al sorriso arguto, il fare eccentrico, lo spirito geniale, mordace e provocatore, l'intima solitudine sofferta dallo spirito profondo, consapevole di essere misconosciuto nel suo autentico valore[77].

Per il resto, sono diversi i luoghi del romanzo in cui, nei passaggi in cui è coinvolto il personaggio di Berger, si riscontrano reminiscenze schopenhaueriane. Conformemente alle convinzioni teoriche sulla letteratura esposte nei suoi *Beiträge zur Theorie und Technik des Romans* (1883), nei romanzi di Spielhagen, per il postulato dell'"oggettività" del narratore, l'autore non interviene con osservazioni personali nel racconto; egli proietta la propria visione della vita nei personaggi, facendo sì che essa sia completamente assorbita nel dialogo fra questi. Rintracciare i rimandi a Schopenhauer in *Problematische Naturen* richiederebbe un'analisi dei diversi dialoghi in cui il personaggio di Berger è chiamato in causa, oltre che del contesto in cui essi si svolgono; ciò richiede uno studio a parte, non affrontabile in questa sede[78].

---

erster in Deutschland, den Schopenhauerschen Pessimismus poetisch zu verwerten versucht hatte». Sugli studi schopenhaueriani di Spielhagen, cfr. H. Henning, *Friedrich Spielhagen,* Verlag von L. Staackmann, Leipzig 1910, S. 125-126. Per la questione dei primi influssi del pensiero di Schopenhauer in ambito letterario, rimandiamo a E. Grisebach, *Schopenhauer: Geschichte seines Lebens*, Berlin 1897, S. 245-246, dove, precedentemente all'opera di Spielhagen, è segnalata la pubblicazione del romanzo di A. Meissner, *Samsara*, Leipzig 1857. Per Grisebach il titolo del romanzo si deve all'ispirazione schopenhaueriana dell'opera di Meissner; di seguito è segnalato Spielhagen con la pubblicazione di *Problematische Naturen*, «dove la figura del Professor Berger appare come una geniale personificazione dell'insegnamento del nostro maestro [Schopenhauer]» «Der Inhalt der Samsara hatte freilich sein näheres Verhaltniß zur Schopenhauerschen Philosophie, wie dies wenige Jahre später bei Friedrich Spielhagens Meisterwerk, den "Problematische Naturen" […] der Fall war, wo die Figur des Professors Berger als eine geniale Verkörperung der Lehrer unseres Meisters ist erscheint». Nell'integrazione del testo di Grisebach comprensiva di apparati bibliografici edita successivamente, viene precisato come nel romanzo di Spielhagen *Problematische Naturen*, «i discorsi del professor Berger siano il primo riflesso della filosofia schopenhaueriana nella bella letteratura tedesca». Cfr. E. Grisebach, *Schopenhauer. Neue Beitrage zur Geschichte seines Lebens*, Berlin 1905, S. 87. «Die reden des Professors Berger sind […] der erste Wiederschlag der Schopenhauerschen Philosophie in der deutschen schönen Literatur». Precedente a *Problematische Naturen,* schopenhauerianamente ispirato è anche il romanzo dei coniugi Ernst Otto e Christiane Albertine Lindner, pubblicato anonimo a Berlino nel 1859, con il titolo *Sturm und Compaß*.

[77] Cfr. F. Spielhagen, *Problematische Naturen*, cit., S. 11: «Es war ein untersetzter, schon ältlicher Mann, mit einer massiven, wie aus Granit gehauenen Stirn, unter der ein paar kluge Augen hervorblitzten. Die etwas vollen Wangen verkündeten eine Neigung zum Wohlleben, die sich denn auch in dem Eifer, mit welchem der Mann den guten Gaben der Ceres und des Bacchus zusprach, deutlich genug zu erkennen gab. Die Züge um den festen, schönen Mund waren geradezu rätselhaft: Sinnlichkeit, Witz, Schalkheit und Melancholie – Dämonen und Genien – schienen dort zu spielen».

[78] Cfr. F. Spielhagen, *Beiträge zur Theorie und Technik des Romans*, Verlag von L. Staackmann, Leipzig 1883. A titolo esemplificativo, rimandiamo allo studio di W. Hof, *Pessimistisch-nihilistische Strömungen in*

Ciò che qui interessa è come, tramite *Problematische Naturen*, nel pieno del periodo trascorso a Bonn, sia a Nietzsche giunta l'eco di qualcosa di più del nome di Schopenhauer e delle nozioni apprese durante le lezioni di Schaarschmidt, essendoci stato attraverso Spielhagen un primo contatto con temi e motivi del pessimismo schopenhaueriano. Resta fermo che, in un primo momento, il pessimismo di Schopenhauer "filtrato" da Spielhagen non abbia fatto su Nietzsche alcuna presa, così che egli non fu indotto a nessun ulteriore approfondimento. Riteniamo possibile spiegare ciò con il fatto che la vena pessimistica in *Nature Problematiche* derivi dall'intento di Spielhagen di rappresentare con quest'opera il clima generale di disillusione politica conseguente al fallimento delle speranze rivoluzionarie dei moti del 1848. È infatti la constatazione della vanità dello sforzo in favore della lotta per la libertà in Germania il motivo per cui nel romanzo il professor Berger/Schopenhauer si convince dell'assoluta negatività di ogni esistenz[79], fino all'aperta professione di nichilismo rappresentata dall'episodio del suo collasso psichico nel corso di una lezione all'università[80]. E non a caso, l'epilogo tragico della vicenda in cui i protagonisti sono coinvolti si svolge al principio dei moti rivoluzionari, a volerne simboleggiare, in anticipo, l'inevitabile esito fallimentare. Declinato sulla propria sensibilità per la questione sociale e l'impegno politico, il pessimismo schopenhaueriano così inteso da Spielhagen difficilmente avrebbe potuto incontrare l'orizzonte d'interessi di

---

der deutschen Literatur von Sturm und Drang bis Jungen Deutschland, Tübingen 1970, S. 207-208, dove sono segnalati alcuni passaggi dei discorsi di Berger in *Problematische Naturen* di evidente reminiscenza schopenhaueriana. Allo stato attuale risulta assente uno studio esauriente circa il rapporto di Spielhagen con la filosofia di Schopenhauer. A nostro avviso, in *Problematische Naturen* sono contenute alcune allusioni di carattere autobiografico, indicative dell'importanza attribuita da Spielhagen alla lettura dell'opera di Schopenhauer: l'incontro tra il protagonista del romanzo, Oswald, e il professor Berger è infatti ambientato presso Greifswald, dove lo stesso Spielhagen si era per la prima volta imbattuto nel nome di Schopenhauer.

[79] Cfr. *Geschichte der Deutschen Literatur*, hrsg. K. Böttcher, K. Gysi, T. Hans-Günther, Band 8, *Von 1830 zum Ausgang des 19 Jahrhunderts*, Berlin 1978, S. 520.

[80] Cfr. F. Spielhagen, *Problematische Naturen*, S. 441-442: «Wissen Sie, meine Herren – habe Berger gerufen – was der Jüngling von Sais erblickte, als er den Schleier hob, der das große Geheimnis barg – das große Geheimnis, das der Schlüssel sein sollte zu den verworren Rätsel des Lebens? Sehen Sie, meine Herren, hier nehme ich meinen Kopf auseinander, die eine Hälfte in diese, die andere in jene Hand – was erblicken Sie in dem Kopfe des berühmten Professor Berger, zu dessen Füßen Sie sitzen, seinen weisen Worten zu lauschen, und sie mit abscheulich kritzelnden Federn in Ihre langweiligen Hefte zu schreiben? Was erblicken Sie? – Genau dasselbe, was der Jüngling von Sais erblickte, als er den Schleier von der Wahrheit hob: Nichts! Absolut nichts, nichts für sich, nichts an sich, an und für sich: Nichts! Una daß dieses hohle, öde Nichts des Pudels kern sei, daß all unser bestes Streben nichts sei, wir unser Herzblut an nichts und wieder nichts setzen (…)» [«Sapete, miei signori - aveva urlato Berger - che cosa vide il giovane di Sais nel mentre sollevava il velo che celava il grande segreto, il grande segreto che avrebbe dovuto essere la chiave per l'intricato enigma della vita? Guardate qui, miei signori, prendo la mia testa separatamente, una metà in questa e l'altra metà nell'altra mano- che cosa vedete nella testa del famoso professor Berger, ai cui piedi sedete, ascoltate attentamente le sue sagge parole e con orribili scarabocchi a penna trascrivete nei vostri noiosi quaderni? Che cosa vedete? Esattamente la stessa cosa che vide il giovane di Sais quando sollevò il velo della verità: nulla! Assolutamente nulla! Nulla per sé, nulla in sé, nulla in sé e per sé! E che il nocciolo della questione era questo vuoto e sterile nulla, che tutte le nostre migliori aspirazioni sono nulla, mettiamo in gioco cuore e sangue per nulla e di nuovo per nulla […]». Traduzione di chi scrive].

Nietzsche[81]. Il fatto che due anni più tardi egli si senta legittimato a scorgere nella trama di *In Reih' und Glied* reminiscenze schopenhaueriane, è però spiegabile ipotizzando una già precedente associazione nella mente di Nietzsche del nome di Spielhagen a quello di Schopenhauer, non essendo, a nostro avviso, temi e motivi di quest'ultimo romanzo così immediatamente riconducibili al pensiero schopenhaueriano come l'opera di esordio. In *Nature problematiche,* infatti, a prescindere dal contesto storico che fa da sfondo alla narrazione, ad essere privilegiata è la rappresentazione di *singoli* "caratteri" problematici, ambivalenti e inconcludenti, intimamente lacerati dal conflitto tra alte aspirazioni e un'effettiva pratica di vita che, soccombendo alla disillusione, indulge alla passività e all'indolenza. Nei successivi romanzi di Spielhagen, invece, e nel caso specifico in *In Reih' und Glied,* emerge l'attenzione per la dimensione *sociale* e *politica* del conflitto più che l'intento di approfondire aspetti di ordine psicologico: nell'opera sono privilegiate tematiche che rendono meno immediato un possibile rimando alla filosofia di Schopenhauer, di quanto non accada per *Nature problematiche.* Il fatto che Nietzsche vi abbia scorto entusiasta un possibile riferimento si spiega secondo noi ipotizzando che le simpatie schopenhaueriane dell'autore gli fossero in qualche modo note.

A conferma di quanto detto, che Nietzsche considerasse Spielhagen un seguace di Schopenhauer è confermato dalla lettera del 16 febbraio 1868 al solito Gersdorff. Lo scrittore è nominato in merito all'intenzione di fondare una rivista di orientamento schopenhaueriano che favorisca la diffusione del pensiero del Saggio di Francoforte: «anche Spielhagen, del resto, è tra coloro con i quali vorrei avere un contatto diretto: chissà se sarà possibile avvicinarlo a Berlino. Mi stupisce che tu non faccia nemmeno una visita a quest'uomo eccellente»[82]. Considerato il calibro schopenhaueriano dei nomi fatti da Nietzsche in vista della realizzazione di questo proposito, si tratta di un'inclusione assai significativa, difficilmente motivata dal solo fatto di aver scorto una possibile influenza schopenhaueriana del romanzo *In Reih' und Glied.* Scrive Nietzsche nella medesima lettera:

> Dovremmo cercare di riunire i nostri amici filosofi; nella lista c'è anche Bahnsen, autore degli *Studi sul carattere*[83]. Poi c'è anche Eugen Dühring, di Berlino, che ha

[81] Nella sua monografia Henning specifica come Spielhagen, pur ammirando l'opera di Schopenhauer, non ne condividesse l'esito quietistico. Cfr. H. Henning, *Friedrich Spielhagen,* S. 125.

[82] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 562, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 16 febbraio 1868, p. 564. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 562, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg am 16. Febr. 1868, S. 258: «Übrigens gehört auch Spielhagen zu denen, mit welchen ich ein persönlich Verhältniß wünsche. Ich wundre mich, daß Du nicht einmal dem ausgezeichneten Manne einen Besuch abstattest».

[83] Significativo è che anche Bahnsen citi Spielhagen nei suoi *Contributi alla caratteriologia*, all'inizio del primo capitolo del secondo volume dell'opera intitolato, per l'appunto, *Problematischen Naturen*. Cfr. J.

sempre tenuto delle belle lezioni, per esempio su Schopenhauer e Byron, sul pessimismo eccetera[84]. Infine là possiamo scovare anche Frauenstädt, antesignano del culto[85].

Che Spielhagen figuri insieme a Bahnsen e Frauenstädt è indicativo circa la considerazione nutrita da Nietzsche nei confronti dell'autore, di cui il rapporto con la filosofia di Schopenhauer è ritenuto, evidentemente, un aspetto fondamentale.

* * *

Alla luce di queste precisazioni, e ribadendo l'assenza di ripercussioni nell'immediato, osserviamo che la retrodatazione del primo incontro di Nietzsche con Schopenhauer è tutt'altro che un particolare irrilevante. Il carattere romanzato della memoria autobiografica risponde ad un preciso proposito da parte di Nietzsche. Nella sua ricostruzione a posteriori egli intende attribuire alla lettura dell'opera di Schopenhauer un significato simbolico di svolta esistenziale, tale da trarlo d'impaccio dallo stato di angoscioso smarrimento indotto dal disadattamento sofferto a Bonn. Per questo motivo Nietzsche non solo adatta il racconto della scoperta della filosofia schopenhaueriana sul modello di una conversione religiosa ma, come emerge dal confronto con l'epistolario, nella sua ricostruzione autobiografica dispone le sequenze narrative di modo da attribuire a questo episodio il massimo valore possibile, anche a scapito di una parziale alterazione dei fatti. Proprio dallo scarto e dalle concordanze tra il racconto rielaborato da Nietzsche nello *Sguardo retrospettivo* e la ricostruzione possibile grazie all'epistolario, è possibile far emergere le reminiscenze schopenhaueriane implicite nel testo.

Bahnsen, *Beiträge zur Charakteriologie. Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen*, 2 Bände, Leipzig 1867, Band II, p. 1.

[84] Eugen Dühring tenne a Berlino nel semestre estivo 1865 un corso intitolato *Über Optimismus und Pessimismus*; del semestre invernale successivo è il corso cui fa riferimento Nietzsche, *Über die Grenzen der Poesie und Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf bzron und Schopenhauer*. I contenuti di queste lezioni, prima che nel *Der Werth des Lebens* (1865), confluirono in alcuni contributi monografici di Dühring dedicati a Schopenhauer. Cfr. E. Dühring, *Arthur Schopenhauer und die Bestrebungen unserer Zeit*, in «Vossische Zeitung», Nr. 79, 2 April 1866; E. Dühring, *Der Pessimismus in Philosophie und Dichtung: Schopenhauer und Byron*, in «Vierteljahre Schrift», Stuttgart 1865. Per queste notizie, cfr. F. Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe,* Erste Abteilung, Vierter Band, *Nachbericht zum ersten Abteilung*, hrsg. von N-Miller und J. Salaquarda, De Gruyter, Berlin-New York 1993, S. 487. Per le considerazioni su Schopenhauer, Dühring attirò anche l'attenzione di Frauenstädt, che nel febbraio del 1868 recensì l'opera di Dühring. Cfr. J. Frauenstädt, *Eine Apologie des Lebens - Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung von E. Dühring*, in «Blätter für literarische Unterhaltungen», Nr. 6, 8 febbraio 1866.

[85] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 562, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 16 febbraio 1868, p. 564. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 562, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg am 16. Febr. 1868, S. 258: «Wir müssen uns unsre philosophischen Freunde etwas zusammensuchen. Auch Bahnsen, der Verfasser der „Charakterologischen Studien" steht auf der Liste. Da ist ja auch Eugen Dühring in Berlin, der immer schöne Collegien gelesen hat z.B. über Schopenhauer und Byron, über Pessimismus etc. Endlich ist dort wohl auch Frauenstädt, der Protagonist des Kultus, aufzutreiben».

1.4 Ancora dietro il testo: verità e menzogna sul primo autunno di Lipsia.

Cercando nell'epistolario riscontro degli stati d'animo che accompagnarono Nietzsche nel suo trasferimento a Lipsia quali sono rievocati nello *Sguardo retrospettivo*, si nota come egli abbia forzato in senso positivo il ricordo delle prime impressioni presso la nuova università, al fine di dare, a posteriori, massimo risalto alla contrapposizione rispetto al periodo di Bonn. Dalle lettere della fine di ottobre del 1866, s'intende come Nietzsche versasse in quei giorni in uno stato tutt'altro che speranzoso circa il proprio avvenire, quale è descritto nella memoria autobiografica. Anche il racconto della comparsa di Ritschl è fortemente idealizzato in ottica contrastiva rispetto l'ambiente universitario di Bonn: nell'epistolario non vi è traccia del «lieto evento» della sua prolusione inaugurale o del saluto particolare rivolto a Nietzsche; è solo a posteriori che egli vi conferisce un valore significativo. Diversamente da quanto narrato nello *Sguardo retrospettivo*, il 22 ottobre 1865, «in un pomeriggio domenicale assai tetro», egli scrive alla madre di vedere dalla finestra della sua abitazione solo volti oscuri e che nei giardini intorno «tutto è giallo, mummificato, deserto»; lungi dal godersi girovagando senza meta le case fittamente ammassate e l'indaffarato andirivieni, Nietzsche riferisce come sia la noia a spingerlo a vagare tutto il giorno per la città, poiché a casa lo «fissano, mute, le pareti spoglie e gli armadi vuoti»[86]. Nell'epistolario non vi è traccia inoltre di una così negativa impressione della visita a Berlino, ed anzi, in questa medesima lettera alla madre Nietzsche scrive di aver lì trovato «una straordinaria cortesia e una vita assai piacevole»[87]; la lettera del 19 ottobre ad Eduard Mushacke, il padre dell'amico presso cui era ospite, testimonia come il soggiorno fosse stato particolarmente piacevole[88]. Anche l'insistenza sugli aspetti negativi del soggiorno a Berlino nello *Sguardo retrospettivo* è quindi da leggersi nell'ottica del

[86] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 483, a Franziska Nietzsche, Lipsia, 22 ottobre 1865, pp. 388-389. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 483, An Franziska Nietzsche in Colditz, Leipzig, 22. Oktober 1865, S. 89: «Es ist ein sehr trüber Sonntagnachmittags. [...]. Viele Menschen wohnen um mich herum und ich kann in ihre Wohnungen sehen. Lauter verdrießliche Gesichter! Und in den Gärten, [...], ist alles gelb, mumienhaft, oede. […] Aus Langeweile treibe ich mich den ganzen Tag in Leipzig herum, denn zu Hause schauen mich leere Wände, leere Schränke an».

[87] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 483, a Franziska Nietzsche, Lipsia, 22 ottobre 1865, p. 389. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 483, An Franziska Nietzsche in Colditz, Leipzig, 22. Oktober 1865, S. 90: «Das Berliner Leben war ausnehmend freundlich und genüßlich». Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 480 a Hermann Mushake, Naumburg, 20 settembre 1866, p. 355, da cui si evince come Nietzsche fosse ben disposto nei confronti del soggiorno a Berlino: «io credo in Berlino: ed è proprio la fede che ci rende beati!». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 480, An Hermann Mushacke in Berlin, Naumburg am 20. September 1865, S. 86: «An Berlin glaube ich; und der Glaube soll ja selig machen!».

[88] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 481 a Eduard Mushacke, Lipsia, 19 ottobre 1865, pp. 386-387. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 481, An Eduard Mushacke in Berlin, Leipzig, den 19 Oktober 1865, S. 87-88.

contrasto che Nietzsche intende rimarcare rispetto al nuovo corso esistenziale avviatosi con il soggiorno a Lipsia, inaugurato dalla "scoperta" della filosofia schopenhaueriana.

Niente affatto esagerato è invece il ricordo della depressione che aveva colto Nietzsche al termine del periodo infruttuoso trascorso a Bonn. In una lettera della fine di agosto del 1865, Nietzsche confessa all'amico Mushacke di pensare a Bonn con senso d'imbarazzo e disagio, ma di non sentirsi ancora in grado di decifrare quello stato d'animo, essendo un vissuto ancora troppo vicino: «l'amara scorza del presente, della realtà, non mi lascia ancora gustarne il senso. Io spero infatti che un giorno, con animo sereno e guardandolo con gli occhi del ricordo, potrò registrare anche quest'anno come un *momento necessario del mio sviluppo*» [c. n.]. Nietzsche prosegue riconoscendo il passo falso commesso nell'aderire alla Franconia: «in questo sono andato contro il mio principio di non abbandonarmi agli uomini e alle cose più di quanto non sia necessario per conoscerli. Cose di questo tipo trovano in se stesse la loro punizione. Sono irritato con me stesso». Seguono considerazioni fortemente critiche sull'associazione studentesca e i suoi membri: «giudico il loro comportamento esteriore come volgare e disgustoso»[89]. Tra i motivi di scontento, Nietzsche annovera l'insoddisfazione e la vergogna per i propri lavori universitari, ostacolati dalla vita nell'associazione. Ormai distaccatosene, scrive di apprezzare «quale *pacificazione* ed *elevazione* l'uomo possa trovare in un lavoro continuato ed impegnativo». Quanto alla infruttuosa frequenza dei corsi universitari, scrive che avrebbe potuto essere grato a Ritschl

[89] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera 478, a Hermann Mushake, Naumburg, 30 agosto 1865, cit. p. 378. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 478, An Hermann Mushacke in Bonn, Naumburg, Mittwoch, 30. August 1865, S. 79-80: «Die bitter Schale der Gegenwart, der Wirklichkeit läßt mich noch nicht zum Genuß der Kerns kommen. Denn ich hoffe, daß ich auch dieses Jahr einstmals vom Standpunkte der Erinnerungen aus freudig als ein nothwendiges Glied meiner Entwicklung einregistrieren kann. Augenblicklich ist es mir nicht möglich. […] Mein Verweilen in der Burschenschaft erscheint mir – offen gesagt – als ein *faux pas* […]. Damit gieng ich über mein Prinzip hinaus, mich den Dingen und Menschen nicht länger hinzugeben, als bis ich sie kennen gelernt habe. So etwas straft sich selbst. Ich ärgere mich über mich». Cfr. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 479 a Raimund Garnier, Naumburg, seconda metà di settembre 1865, pp. 381-383, in cui Nietzsche riporta impressioni fortemente negative circa la vita della *Burschenschaft,* esposta al pericolo di naufragare nell'esteriorità e nella formalità in ogni campo: «L'intimità di questo tipo è per me un ricordo insopportabile; le opinioni politiche erano presenti soltanto in alcune teste, cui corrispondeva il sentimento corporativo nella maggior parte degli individui, i quali credevano di godere il loro bel tempo di giovinezza sbronzandosi, facendo baccano e smargiassate. […] Alberga in questa massa, un seme inaudito di filisteismo […] Questa mancanza di entusiasmo, questa balordaggine convinta, questa volgarità e banalità di opinioni, questa aridissima saggezza, che ha la sua manifestazione più disgustosa nell'ubriachezza – oh Dio quanto sono felice di essere sfuggito a quel deserto urlante, a quella vuota gonfiezza, e quella gioventù cadente di vecchiaia!». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 479, An Reimund Granier in Grünber, Naumburg, zweite Septemberhälfte 1865, S. 83: «Die „Gemütlichkeit" dieser Art ist mir in der Erinnerung unerträglich; die politische Gesinnung war in einzelnen Köpfen, Corporationsgefühl war das Entsprechende bei den Meisten, die eben im Saufen, Pauken und Rennommiren die schöne Jugendzeit zu genießen glaubten. […] Es sitz ein Kern von unerhörter Philistrosität in dieser Masse […]. Dieses Begeisterungslose, ernst Täppische, dies Gemeine, Alltägliche der Gesinnung, diese trockenste Nüchternheit, die sich am hässlichsten in der Trunkenheit offenbart, – Götter, wie fröh bin ich, daß ich dieser greisenhaften Jugend entronnen bin!».

se lo avesse frequentato assiduamente, ma di non essere per questo del tutto insoddisfatto: «io ci tengo molto ad uno *sviluppo autonomo* – e guarda con quanta facilità si può essere influenzati da uomini come Ritschl, e trascinati addirittura su *binari lontani dalla propria natura*». Conclude Nietzsche: «il fatto che io abbia *appreso* molto, *ai fini della conoscenza di me stesso*, lo considero come il maggior profitto di quest'anno»[90] [c. n.].

Tali affermazioni risalenti al periodo precedente il trasferimento a Lipsia spiegano le ragioni per cui Nietzsche nel suo scritto autobiografico abbia deciso di avviare la narrazione dalla decisione di lasciare l'università di Bonn; così deluso da se stesso, egli era alla ricerca di un senso da attribuire a quest'esperienza altrimenti solo inutile e infruttuosa. L'incontro con Schopenhauer consentirà a Nietzsche di trovare tale significato a posteriori del periodo di Bonn quale momento necessario del proprio processo formativo.

Per questo motivo, a prescindere dall'invenzione dell'episodio della "conversione", che alla luce di questi riscontri trova già una sua giustificazione, corrisponde al vero la descrizione dello stato d'animo fatta da Nietzsche nello *Sguardo retrospettivo* susseguente alla lettura del capolavoro schopenhaueriano. Se pure egli non ne parli in termini espliciti, nella lettera del 5 novembre 1866 indirizzata alla madre e alla sorella, che segue le lettere in cui egli lamentava lo stato d'insofferenza dei primi giorni a Lipsia, sono evidenti le tracce della lettura de *Il mondo come volontà e rappresentazione*[91]. Ormai stabilitosi nel nuovo alloggio e immerso «nel binario dei soliti lavori, soliti pensieri, seccature, svaghi», Nietzsche si lascia andare sconsolato ad amare considerazioni sulle contraddizioni di un'esistenza «dove l'unica cosa chiara è che la medesima chiara non è»[92], che pure madre e sorella sembrano accettare così di buon grado, e si interroga circa l'adempimento dei doveri che il vivere impone all'uomo:

> Poniamo il caso che la mia vita sua sufficientemente dedita al dovere: è migliore dell'uomo l'animale da soma, se questo esegue con esattezza ciò che si esige da lui?

---

[90] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, lettera n. 478, a Hermann Mushake, Naumburg, 30 agosto 1865, p. 379. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 478, An Hermann Mushacke in Bonn, Naumburg, Mittwoch, 30. August 1865, S. 80-81: «[...] merke ich, was für eine wohlthuende Beruhigung und Erhebung des Menschen in einer fortgesetzten eindringlichen Arbeit liegt. […] Aus den Collegien habe ich vereinzelte Dinge abgerechnet nichts gelernt. Ich bin Springer für Genüsse dankbar, ich könnte Ritschl dankbar sein, wenn ich ihn fleißig benutz hätte. Im Allgemein bin ich darüber gar nicht unglücklich. Ich gebe viel auf eine Selbstentwicklung – und wie leicht kann man nicht von Männern wie Ritschl bestimmt werden, fortgerissen werden vielleicht gerade auf Bahnen, die der eignen Natur fern liegen. Daß ich für das Verständnis meines Selbst viel gelernt habe, rechne ich als den größten Gewinn dieses Jahr».

[91] Cfr. K. Schlechta, *Der Junge Nietzsche und Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 1939, S. 289.

[92] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 486 a Franziska ed Elisabeth Nietzsche, Lipsia, 5 novembre 1865, p. 394. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 486, an Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Leipzig, Sonntag d. 5. Nov. 1865, S. 95: «Wir sind wieder in das Gleis der gewöhnlichen Arbeiten, Gedanken, Plackereien, Erholungen gerathen […]. Tragt Ihr es nur wirklich so leicht, dieses ganze widerspruchsvolle Dasein, wo nichts klar ist als daß es unklar ist?».

> Si è fatto abbastanza per la nostra umanità, quando si sono soddisfatte tutte le esigenze posteci dalla situazione nella quale la nascita ci ha introdotto? Chi ci ordina dunque di lasciarci determinare da una situazione? Ma se noi non volessimo ciò, se fossimo decisi a badare soltanto a noi stessi e a costringere gli uomini ad accettarci per quelli che siamo, che accadrebbe allora? Che cosa vogliamo infine?[93]

Nella conclusione, riguardo le vie per cui sarebbe possibile «fabbricarci un'esistenza il più possibile sopportabile», risuona chiaramente l'eco del quarto libro del capolavoro schopenhaueriano:

> Ci sono due vie, mie care: o ci si sforza e ci si abitua a essere il più possibile limitati, e si cerca di abbassare il più possibile la fiammella dello spirito, e allora si va in cerca di ricchezza e si vive con i piaceri del mondo. Oppure si sa che la vita è miserabile, si sa che siamo gli schiavi della vita quanto più vogliamo goderla; ci si priva insomma dei beni della vita, ci si esercita nell'astinenza, si è avari con se stessi e amorevoli con gli altri- per il fatto che siamo compassionevoli verso i nostri compagni di miseria- in breve si vive secondo i severi dettami del cristianesimo originario, non di quello attuale, edulcorato, sbiadito. Il cristianesimo non permette di essere "vissuto a metà", così *en passant*, oppure perché è di moda. E la vita è allora sopportabile? Certamente, giacché il suo peso diventa più lieve e nessun legame ci tiene stretti a lei. Essa è sopportabile perché possiamo liberarcene senza provare dolore[94].

Dai molteplici e non troppo impliciti rimandi in queste righe s'intende come ciò che al principio catturò l'interesse di Nietzsche sia stata la dimensione etica della filosofia di Schopenhauer; tale predilezione è coerente con l'ispirazione schopenhaueriana dello scritto autobiografico *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, in cui molteplici sono i riferimenti più o meno impliciti alla filosofia morale del Saggio di Francoforte.

---

[93] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 486 a Franziska ed Elisabeth Nietzsche, Lipsia, 5 novembre 1865, p. 394. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 486, an Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Leipzig, Sonntag d. 5. Nov. 1865, S. 96: «Und setzen wir den Fall, ich lebte nach der Pflicht zur Genüge, ist denn das Lastthier mehr als der Mensch, wenn es genauer als dieser das erfüllt, was man von ihm fordert? Hat man damit seiner Menschheit genug gethan, wenn man die Forderungen der Verhältnisse, in die hinein wir geboren sind, befriedigt? Wer heißt uns denn uns von den Verhältnissen bestimmen zu lassen? Aber wenn wir dies nun nicht wollten, wenn wir uns entschlössen, nur auf uns zu achten und die Menschen zu zwingen uns wie wir nun sind anzuerkennen, was dann? Was wollen wir denn dann?».

[94] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 486 a Franziska ed Elisabeth Nietzsche, Lipsia, 5 novembre 1865, p. 394. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 486, an Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Leipzig, Sonntag d. 5. Nov. 1865, S. 96: «Gilt es, ein möglichst erträgliches Dasein sich zu zimmern? Zwei Wege, meine Lieben: man bemüht sich und gewöhnt sich daran so beschränkt wie möglich zu sein und hat man dann seinen Geistesdocht so niedrig wie möglich geschraubt, so sucht man sich Reichthümer und lebt mit den Vergnügungen der Welt. Oder: man weiß daß das Leben elend ist, man weiß, daß wir die Sklaven des Lebens sind, je mehr wir es genießen wollen, also man entäußert sich der Güter des Lebens, man übt sich in der Enthaltsamkeit, man ist karg gegen sich und liebevoll gegen alle Anderen — deshalb weil wir mitleidig gegen die Genossen des Elends sind — kurz, man lebt nach den strengen Forderungen des ursprünglichen Christenthums, nicht des jetzigen, süßlichen, verschwommenen. Das Christentum läßt sich nicht „mitmachen" so *en passant* oder weil es Mode ist. Und ist denn nun das Leben erträglich? Ja wohl, weil seine Last immer geringer wird und uns keine Bande an dasselbe mehr fesseln. Es ist erträglich, weil es dann ohne Schmerz abgeworfen werden kann».

1.5. Dal testo a Schopenhauer, da Schopenhauer al testo. Sguardo retrospettivo per una saggezza di vita.

Già dal primo capoverso del primo paragrafo dello *Sguardo retrospettivo* emerge quali siano stati gli aspetti della filosofia morale di Schopenhauer che al principio catturarono l'interesse di Nietzsche. Fanno da sfondo all'introduzione alla memoria autobiografica le tesi schopenhaueriane sulla questione dell'immutabilità carattere individuale e la negazione della libertà del volere umano, esposte nel capitolo 55 del quarto libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, nel capitolo 10 del saggio *Sul fondamento della morale* e, in particolare, nel saggio *Sulla libertà del volere umano*, pubblicati nel 1841 con il titolo *I due problemi fondamentali dell'etica*. Per cogliere i rimandi impliciti nel testo è opportuno riprendere sinteticamente le fila del discorso di Schopenhauer, dando per presupposti i punti fondamentali della metafisica della volontà de *Il mondo*, in cui le tesi dell'immutabilità del carattere individuale sono sviluppate concordemente all'impianto del sistema.

* * *

Nei suoi scritti di etica Schopenhauer nega la libertà del volere quale inconcepibile violazione del principio di ragion sufficiente, la forma essenziale di tutte le nostre facoltà conoscitive per cui ogni cosa nel mondo è a noi data come necessariamente determinata nella concatenazione delle cause e degli effetti. Poiché *libero* indica l'assenza di necessità, cioè l'assenza di una ragione sufficiente, ammettere la libertà del volere significa concedere che vi siano atti di volontà non determinati da motivi e motivi che non producono necessariamente conseguenze[95]. Se le nostre azioni sono accompagnate dalla illusione della loro autonomia, per cui le riconosciamo frutto del nostro volere e ciascuno si sente per esse moralmente responsabile, ciò si deve al fatto che l'autocoscienza di ognuno riconosce sì a livello teorico la possibilità di un'azione contraria rispetto alla

[95] Cfr. A. Schopenhauer, *Memoria sulla libertà del volere*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. it. di S. Giametta, testo tedesco in appendice, Milano 2008, «Definizioni», «Che cosa significa libertà?», pp. 47-48: «[…] è *libero* ciò che in nessun modo è necessario, cioè non dipendente da alcuna ragione. Ma questo concetto, applicato alla volontà dell'uomo, verrebbe a dire che una volontà individuale non sarebbe determinata nelle sue manifestazioni (volizioni) da cause o ragioni sufficienti; e che inoltre, poiché la conseguenza di una ragione data […] è sempre *necessaria*, i suoi atti non sabbero liberi, bensì necessari. […] Una volontà libera sarebbe pertanto una volontà che non è sarebbe determinata da ragioni […]». Cfr. Id., *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens*, in *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*, «Begriffsbestimmungen», «Was heißt Freiheit?», S. 419: «[…] bleibt das Freie das in keiner Beziehung Notwendige, welches heißt: von keinem Grunde Anhängige. Dieser Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menschen, würde besagen, daß ein individueller Wille in seinen Äußerungen (Willensakten) nicht durch Ursachen oder zureichende Gründe überhaupt bestimmt würde; da außerdem, weil die Folge aus einem gegebenen Grunde, allemal notwendig ist, seine Akte nicht frei, sondern notwendig wären [...]. Ein freier Wille also wäre ein solcher, der nicht durch einen Grund bestimmt würde».

risoluzione presa, ma non può conoscere a priori il risultato dei propri atti di volizione[96]; ciò è possibile solo a posteriori, una volta che essi si siano tradotti in azione. La libertà del volere, scrive Schopenhauer ne *Il mondo*, è un'illusione:

> ognuno […] si ritiene a priori […] libero anche nelle singole azioni, nel senso che in ogni caso dato sarebbe per lui possibile ogni azione e solo a posteriori, in base all'esperienza, capisce che il suo agire risulta in modo assolutamente necessario dall'incontro del carattere con i motivi[97].

A livello teorico l'uomo è libero di fare ciò che vuole, ma non può volere ciò che vuole, poiché il suo agire è predeterminato dall'incontro del proprio carattere con i motivi. Come ogni cosa in natura ha proprie qualità e forze che ne determinano le reazioni alle sollecitazioni esterne e ne costituiscono il *carattere*, così ogni uomo ha un proprio carattere «in base al quale i motivi provocano le sue azioni con necessità»[98]; e come qualità e forze delle cose in natura derivano dall'essere ognuna di esse oggettivazione della Volontà di vivere che ne determina il manifestarsi come fenomeno, così il carattere dell'uomo è determinato dall'essere oggettivazione della Volontà. Schopenhauer riprende la distinzione kantiana tra carattere empirico e intelligibile, per cui nel modo di agire dell'uomo si manifesta il carattere empirico, manifestazione del suo *innato* carattere intelligibile, «la volontà come cosa in sé» di cui esso è il fenomeno determinato[99], in base al quale egli *è* in un certo modo e *non può* essere altrimenti; esso è, conseguentemente, *immutabile*, non determinato dalle circostanze[100].

Poste queste premesse, vale per Schopenhauer il principio per cui *operari sequitur esse*: ogni cosa nel mondo agisce in base a quello che è, secondo il suo modo di essere, in cui tutte le sue manifestazioni sono contenute in potenza e diventano atto se determinate da

---

[96] A riguardo vedi quanto sostenuto da Schopenhauer in Id., «La volontà davanti all'autocoscienza», pp. 53-66. Cfr. Id., «Der Wille vor dem Selbstbewusstein», pp. 424-437.

[97] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, testo tedesco a fronte [basato sull'edizione critica di *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hrsg. von A. Hübscher, 3. Auflage, Band 2 und 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster und Zweiter Band, F. A. Brockhaus, Wiesbanden 1972], Bompiani, Milano 2006, Libro IV, § 55, cit. pp. 567-569. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 340), pp. 566-568: «daher hält, […] Jeder a priori […] sich auch in den einzelnen Handlungen für frei, in dem Sinne, daß ihm, in jedem gegebenen Fall, jede Handlung möglich wäre, und erst a posteriori, aus der Erfahrung und dem Nachdenken über die Erfahrung, erkennt er, daß sein Handeln ganz nothwendig hervorgeht aus dem Zusammentreffen des Charakters mit den Motiven».

[98] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 55, p. 565. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 339), p. 564: «aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit».

[99] Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 55, p. 569. Cfr. Id., Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 341), p. 568: «Der Wille als Ding an sich».

[100] Per quanto concerne la questione dell'immutabilità del carattere, cfr. A. Schopenhauer, *Memoria sulla libertà del volere,* «La volontà davanti alla coscienza delle altre cose», p. 92 e sgg. Cfr. Id., *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens*, «Der Wille vor dem Bewusstsein anderer Dinge», p. 437 e sgg.

cause esterne, per cui quel particolare modo d'essere si palesa. L'uomo fa sempre ciò che vuole, ma lo fa necessariamente[101]. Per ogni individuo è possibile, posto in un determinato caso, solo un'azione conforme alla sua natura, che segue necessariamente come corollario. Dal momento che il carattere è diverso per ogni individuo, l'effetto di un determinato motivo sarà diverso a seconda del carattere di ognuno, sicché la sola conoscenza del motivo, sostiene Schopenhauer, non è sufficiente per conoscere in anticipo l'azione conseguente.

Di fronte ad una scelta da compiere, l'intelletto non ha elementi per sapere come la volontà si deciderà, poiché il carattere intellegibile «in virtù del quale, dati certi motivi è possibile solo una decisione e questa è per conseguenza necessaria»[102], non rientra nella sfera della sua conoscenza; solo il carattere empirico diviene successivamente noto all'intelletto attraverso i suoi atti. L'unica cosa che l'intelletto è in grado di fare è prospettare alla volontà i motivi contrastanti, ma la decisione vera e propria si deve solo ad un atto della volontà. Nella sfera dell'intelletto la decisione entra sempre e solo per via empirica, essa scaturisce cioè dall'intima conformazione del carattere intellegibile, dalla volontà individuale nel suo conflitto con i motivi, con perfetta necessità. Ogni uomo è quello che è esclusivamente per la sua volontà: «per la sopraggiunta conoscenza egli viene a sapere, nel corso dell'esperienza, che cosa è, cioè viene a conoscere il suo carattere»[103], conosce dunque se stesso in conseguenza e in conformità alla natura della sua volontà, non vuole e non può volere in conseguenza del suo conoscere. L'uomo non può decidere come essere e di conseguenza diventarlo; *egli è* e, solo successivamente, *conosce ciò che è*.

I motivi determinano le manifestazioni del carattere e influiscono sull'agire tramite la conoscenza, che si perfeziona nel corso della vita. In tal senso si può riscontrare un cambiamento nell'*agire* dell'uomo, senza che sia mutato il *carattere*. Ciò che l'uomo propriamente è non può essere mutato dall'esterno poiché non lo si conosce: *velle non discitur*[104]. Dal momento che «la differenza dei caratteri è innata ed inestirpabile»[105],

---

[101] Cfr. Id., A. Schopenhauer, *Memoria sulla libertà del volere*, «La volontà davanti all'autocoscienza», p. 65: «Tu puoi *fare* quello che *vuoi*; ma in ogni momento dato della tua vita, puoi *volere* solo una cosa determinata e assolutamente niente altro che quest'unica cosa». Cfr. Id., *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens*, «Der Wille vor dem Selbstbewusstein», S. 435-436: «Du kannst *tun*, was du *willst*: aber du kannst in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens nur *ein* Bestimmtes *wollen* und schlechterdings nichts anderes als dieses eines».

[102] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., Libro IV, § 55, p. 571. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 343), p. 570: «Denn der intelligible Charakter, vermöge dessen, bei gegebenen Motiven, nur eine Entscheidung möglich und diese demnach eine nothwendige ist».

[103] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., Libro IV, § 55, p. 575. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 345), p. 574: «Durch die hinzugekommene Erkenntniß erfährt er, im Lauf der Erfahrung, was er ist, d.h. er lernt seinen Charakter kennen».

[104] Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., Libro IV, § 55, p. 579. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 347), p. 578: «Was der Mensch eigentlich und überhaupt will, die

l'etica è da Schopenhauer intesa in senso descrittivo e mai prescrittivo, perché essa non può valere quale "molla morale" dell'agire; dall'esterno si può intervenire sulla volontà per mezzo della conoscenza dei motivi, che per essere efficaci, oltre che esistere, devono essere conosciuti. Essi però non sono in grado da soli di cambiare la volontà, e sono efficaci solo nella misura in cui la volontà è, rispetto ad essi, *ricettiva.* Solo in tal senso la conoscenza influisce sull'agire, ed è per questo che i vari tratti del carattere emergono progressivamente nel corso della vita dell'individuo, con il progredire della conoscenza.

La facoltà di scelta nell'uomo è limitata alla possibilità del prospettarsi nella coscienza il conflitto di motivi contrastanti ma, solo dopo la scelta, la risoluzione presa diviene segno del carattere individuale. La decisione, non il mero desiderio è segno del carattere, e la decisione è certa solo dopo l'azione, per cui solo grazie ciò che facciamo possiamo apprendere ciò che siamo[106]. L'esatta conoscenza delle manifestazioni del proprio carattere empirico, possibile esclusivamente attraverso l'esperienza, forma nell'uomo il cosiddetto "carattere acquisito", cioè la conoscenza delle proprie qualità in base alla quale egli saprà con ragionevole probabilità cosa egli può essere da sé, consapevolezza che si acquista solo con la vita e con la pratica del mondo:

> Un uomo deve anche sapere ciò che vuole e sapere ciò che può; solo così mostrerà carattere, e solo allora potrà compiere qualcosa di buono. Finché non giunga a tanto, sarà, nonostante la coerenza naturale del carattere empirico, privo di carattere, e sebbene, incalzato dal suo demone, non possa in complesso non rimanere fedele a se stesso e non percorre la sua strada, descriverà non una linea veramente diritta, ma una linea tremolante, discontinua, oscillerà, devierà, tornerà indietro, procurandosi pentimento e dolore[107].

Per vivere rettamente è necessario quindi imparare dall'esperienza ciò che vogliamo e ciò che possiamo. Per la mancata comprensione di ciò molti compiono violenza al proprio

---

Anstrebung seines Innersten Wesens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, Dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, durch Belehrung, nimmermehr ändern: sonst könnten wir ihn umschaffen».

[105] A. Schopenhauer, *Memoria sul fondamento della morale*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit., «Della differenza dei caratteri», p. 323. Cfr. Id., *Über die Grundlage der Moral*, in *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*, Kap. 20, «Von ethischen Unterschiede der Charaktere», p. 685: «der Unterschied der Charaktere ist angeboren und unvertilgbar».

[106] Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 55, p. 589. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 354), p. 588: «Daher endlich ist beim Menschen allein der Entschluß, nicht aber der bloße Wunsch, ein gültiges Zeichen seines Charakters».

[107] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 55, p. 595-597. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 360), p. 596-598: «ein Mensch muß auch wissen, was er will, und wissen, was er kann: erst so wird er Charakter zeigen, und erst dann kann er etwas Rechtes vollbringen. Bevor er dahin gelangt, ist er, ungeachtet der natürlichen Konsequenz des empirischen Charakters, doch charakterlos, und obwohl er im Ganzen sich treu bleiben und seine Bahn durchlaufen muß, von seinem Dämon gezogen; so wird er doch keine schnurgerechte, sondern eine zitternde, ungleiche Linie beschreiben, schwanken, abweichen, umkehren, sich Reue und Schmerz bereiten».

carattere, pur dovendo, necessariamente, cedere ad esso. Una volta però che si sia appreso dall'esperienza quale sia la nostra più intima natura, si è con ciò conseguito quel carattere acquisito definibile come «la conoscenza più perfetta possibile della propria individualità»[108]. Il carattere acquisito è

> l'astratto e quindi chiaro sapere circa le qualità immutabili del proprio carattere empirico e della misura e tendenza delle proprie forze fisiche e spirituali, cioè di tutti i punti di forza e di debolezza della propria individualità. Ciò ci mette in grado di svolgere ora con riflessione e con metodo il ruolo in sé ormai immutabile della nostra persona, che prima sregolatamente lasciavamo alla nostra natura, e di colmare, con la guida dei fermi concetti, le lacune che capricci e debolezze causavano in ciò. Abbiamo ridotto ora il modo di agire reso senz'altro dalla nostra natura individuale in massime chiaramente consce, a noi sempre presenti, in base alle quali noi lo attuiamo così ponderatamente, come se si trattasse di un modo appreso, senza mai lasciarcene sviare dall'influsso passeggero della disposizione, o dall'impressione del momento, senza lasciarci ostacolare dall'amarezza o la dolcezza di qualcosa di particolare incontrato per via, senza esitare, senza oscillare, senza incoerenze[109].

Indagate dove siano riposte le nostre forze e debolezze, «educheremo, adopereremo, cercheremo di utilizzare in ogni modo le nostre più spiccate abitudini naturali, volgendoci sempre là dove queste servano e valgano»[110], evitando di aspirare a ciò che per natura non rientra nelle nostre attitudini: «solo chi è giunto a questo punto sarà sempre interamente se stesso con piena consapevolezza, né sarà mai abbandonato dai suoi spiriti, perché sapeva sempre quel che poteva pretendere da se stesso»[111]. Conoscere le proprie qualità e i propri limiti è la via più sicura per pervenire alla maggiore contentezza possibile di se stessi;

---

[108] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 55, p. 597. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 359), p. 596: «Dieses ist demnach nichts Anderes, als möglichst vollkommene Kenntniß der eigenen Individualität».

[109] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 55, pp. 597-599. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 360), pp. 596-598: «[...] es ist das abstrakte, folglich deutliche Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters und von dem Maaß und der Richtung seiner geistigen und körperlichen Kräfte, also von den gesamten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität. Dies setzt uns in den Stand, die an sich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Person, die wir vorhin regellos naturalisierten, jetzt besonnen und methodisch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verursachen, nach Anleitung fester Begriffe auszufüllen. Die durch unsere individuelle Natur ohnehin nothwendige Handlungsweise haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns stets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir sie so besonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hierbei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung, oder des Eindrucks der Gegenwart, ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süße einer im Wege angetroffenen Einzelheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonsequenzen».

[110] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 55, p. 599. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 360), p. 598: «so werden wir unsere hervorstechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weise zu nutzen suchen und immer uns dahin wenden, wo diese taugen und gelten, aber durchaus und mit Selbstüberwindung die Bestrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben».

[111] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 55, p. 599. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 360), p. 598: «Nur wer dahin gelangt ist, wird stets mit voller Besonnenheit ganz er selbst seyn, und wird nie von sich selbst im Stiche gelassen werden, weil er immer wußte, was er sich selber zumuthen konnte».

come rispetto alle circostanze esterne è di consolazione la certezza dell'immutabile necessità del corso degli eventi, per cui tutti i casi e i mali si presentano come strumenti di un destino imperante, così anche il riconoscimento di una *necessità interna* alla propria natura consentirà di sfuggire al più amaro di tutti i dolori, la scontentezza verso se stessi, «che è l'immancabile conseguenza del non conoscere la propria individualità»[112].

* * *

Nel primo capoverso dello *Sguardo retrospettivo*, Nietzsche prende le mosse proprio dalle riflessioni schopenhaueriane sul carattere acquisito; il proposito che egli si propone nello scritto autobiografico di "osservare se stesso" risponde al bisogno di riconoscersi e farsi riconoscere attraverso il proprio agire e rendere conto a se stesso del proprio carattere, nel senso di carattere acquisito schopenhauerianamente inteso.

A riguardo, più che *I due problemi fondamentali dell'etica* o *Il mondo come volontà e rappresentazione*, nello *Sguardo retrospettivo* il punto di riferimento di Nietzsche è lo Schopenhauer moralista degli *Aforismi per una saggezza di vivere* inclusi in *Parerga e paralipomena*. In questo scritto di grande successo, prescindendo dal più alto punto di vista metafisico della sua filosofia, che nega la possibilità di un'esistenza propriamente felice, Schopenhauer elabora un'eudemonologia, al fine di pervenire ad un'arte e una saggezza di vivere che consenta di condurre un'esistenza il meno infelice possibile. Le tesi di Schopenhauer sul carattere individuale esposte negli scritti di etica costituiscono lo sfondo degli *Aforismi*, nella misura in cui il filosofo sostiene che, individuato in *ciò che uno è*, *ciò che uno ha* e *ciò che uno rappresenta* l'insieme dei beni della vita umana, solo *ciò che uno è in se stesso*, ovvero il suo *carattere*, è da considerarsi essenziale alla sua felicità. Tutto quanto è posto all'esterno ha solo una valenza relativa al modo in cui è recepito da ciascun individuo: «il mondo in cui un uomo vive dipende innanzi tutto dal suo modo di concepirlo»[113], cioè dalla sua dote interpretativa che ad esso è in grado di conferire un certo significato. La misura della possibile felicità è determinata in anticipo dalla propria individualità, più o meno in grado, a seconda degli individui, di godere degli unici piaceri

---

[112] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 55, p. 601. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 362) p. 600: «[…] der Unzufriedenheit mit uns selbst, welche die unausbleibliche Folge der Unkenntniß der eigenen Individualität, des falschen Dünkels und daraus entstandener Vermessenheit ist».

[113] A. Schopenhauer, *Aforismi per una saggezza di vita* in *Parerga e paralipomena,* a cura di G. Colli e M. Carpitella, 2 voll., vol. I, trad. it. di G. Colli, Milano 1981-1983, p. 426. Per il testo tedesco di *Parerga e paralipomena,* per accuratezza filologica riteniamo opportuno fare riferimento all'edizione dell'opera usata da Nietzsche. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit* in *Parerga und Paralipomena, kleine philosophischen Schriften,* hrsg. von J. Frauenstädt, Berlin 1862, Erster Band, S. 334: «Die Welt, in der Jeder lebt, hängt zunächst ab von seiner Auffassung derselben».

davvero tali, quelli spirituali. Dal momento che nessuno può sfuggire a se stesso, l'unica cosa concreta che ognuno può fare in vista della propria felicità è utilizzare a proprio vantaggio la personalità data, «tanto da seguire soltanto le sue particolari aspirazioni», è preoccuparsi «del genere di formazione ad essa adatto, evitando tutti gli altri, in modo quindi da scegliere lo stato, l'occupazione e il modo di vita più appropriati ad essa»[114]; ciò corrisponde alla preoccupazione di costruirsi "una vita su misura" che, come Nietzsche scrive nel secondo capoverso del quarto paragrafo dello *Sguardo retrospettivo*, occupava i suoi pensieri a seguito dello smarrimento del periodo trascorso a Bonn.

Al fine di sviluppare il proprio carattere acquisito e apprendere a non travalicare i limiti imposti dalla propria natura, nel capitolo quinto dei suoi *Aforismi,* nel paragrafo "Precetti riguardanti il nostro comportamento verso noi stessi", Schopenhauer sostiene l'opportunità di una riflessione metodica su se stessi. Come chi lavora alla costruzione di un edificio rivolge l'attenzione a una parte di esso e non ha sempre presente il progetto nell'insieme, così l'uomo che tesse di giorno in giorno la trama della sua vita non può avere di fronte a sé il piano della propria esistenza nella sua totalità. Quanto più questa è però degna, significativa, conforme ad un piano specifico, tanto più è necessario e benefico che egli volga uno sguardo complessivo al progetto della propria esistenza. Per questo motivo occorre «che egli abbia gettato le basi con il γνῶθι σεαυτόν, sappia cioè quello che propriamente vuole e prima di ogni altra cosa vuole, ciò che è essenziale alla sua felicità»[115], ed è inoltre opportuno che egli conosca quali siano, in complesso, la sua *vocazion*e, il suo *ruolo* e il suo *rapporto con il mondo* – è necessario quindi che egli abbia cognizione del proprio carattere, abbia cioè conseguito il proprio carattere acquisito. A riguardo Schopenhauer scrive esplicitamente della necessità di volgere uno «sguardo retrospettivo» al corso della propria esistenza:

> Come il viandante domina e riconosce nella sua unità la via percorsa, […] soltanto quando sia giunto a un'altitudine dominante, così anche noi riconosciamo soltanto alla fine di un periodo della nostra vita, o addirittura alla fine della vita stessa, la vera

[114] A. Schopenhauer, *Aforismi per una saggezza di vita*, in *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., Cap. I, «Partizione», p. 431. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Kap. I, «Grundeintheilung», S. 338: «Das Einzige, was in dieser Hinsicht in unserer Macht steht, ist, daß wir die gegebene Persönlichkeit zum möglichsten Vortheile benutzen, demnach nur die ihr entsprechenden Bestrebungen verfolgen und uns um die Art von Ausbildung bemühen, die ihr gerade angemessen ist, jede andere aber meiden, folglich den Stand, die Beschäftigung, die Lebensweise wählen, welche zu ihr passen».

[115] A. Schopenhauer, *Aforismi per una saggezza di vita*, in *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., Cap. V, «Parenesi e Massime», «Del nostro comportamento verso noi stessi», p. 558. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit,* Kap. V, «Paränesen und Maximen», «Unser Verhalten gegen uns selbst betreffend», S. 440: «daß er einen kleinen Anfang in dem γνῶθι σεαυτόν gemacht habe, also wisse, was er eigentlich, hauptsächlich und vor allem Andern will, was also für sein Glück das Wesentlichste ist […]».

connessione delle nostre azioni, delle nostre prestazioni e delle nostre opere, la coerenza e la concatenazione precisa di queste, anzi il loro stesso valore. Fintanto infatti che noi siamo impegnati in tutto questo, le nostre azioni in ogni caso risentono soltanto delle qualità costanti del nostro carattere e dell'influsso dei motivi, e il nostro comportamento segue la misura delle nostre capacità, cioè è determinato sempre e necessariamente, poiché in ogni momento noi facciamo semplicemente ciò che è per l'appunto allora ci sembra più giusto e più opportuno. Soltanto la conclusione ci mostra qual è il risultato di tutto questo, e lo *sguardo retrospettivo* su tutta quanta la connessione ci rivela il come ciò sia avvenuto, la via percorsa[116].

È questa la finalità che Nietzsche si propone nel suo *Sguardo retrospettivo*, sostenendo nel capoverso introduttivo gli effetti positivi dell'osservazione metodica di se stessi rispetto allo sviluppo del proprio carattere, da intendersi, schopenhauerianamente, come carattere acquisito. La metafora dell'incedere del soldato nell'apprendere a marciare, nel quale, grazie alla riflessione sui propri movimenti, si formerebbe una "seconda natura" nel camminare, sicché, successivamente, egli proceda più spedito e con maggior naturalezza, allude all'acquisizione del carattere acquisito inteso al modo di Schopenhauer, per cui si evitano sbandamenti e deviazioni nel cammino della propria vita[117]. La "morale della

---

[116] A. Schopenhauer, *Aforismi per una saggezza di vita*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. 1, Cap. V, «Parenesi e Massime», «Del nostro comportamento verso noi stessi», p. 559. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit,* Kap. V, «Paränesen und Maximen», «Unser Verhalten gegen uns selbst betreffend», S. 440: «Wie der Wanderer erst, wann er auf einer Höhe angekommen ist, den zurückgelegten Weg, mit allen seinen Wendungen und Krümmungen, im Zusammenhange überblickt und erkennt; so erkennen wir erst am Ende einer Periode unsers Lebens, oder gar des ganzen, den wahren Zusammenhang unsrer Thaten, oder Leistungen und Werke, die genaue Konsequenz und Verkettung, ja, auch den Wert derselben. Denn, so lange wir darin begriffen sind, handeln wir nur immer nach den feststehenden Eigenschaften unsers Charakters unter dem Einfluß der Motive, und nach dem Maaße unserer Fähigkeiten, also durchweg mit Nothwendigkeit, indem wir in jedem Augenblick bloß thun was uns jetzt eben das Rechte und Angemessene dünkt. Erst der Erfolg zeigt was dabei herausgekommen, und der Rückblick auf den ganzen Zusammenhang das Wie und Wodurch».

[117] L'importanza assunta per Nietzsche dalle tesi di Schopenhauer circa il carattere individuale spiegano il suo interesse per i *Beiträge zur Charakterologie* (1867) di Julius Bahnsen, come si è avuto modo di osservare a proposito della lettera a Gersdoff del 16 febbraio 1868. Nello *Sguardo retrospettivo* vi è un riferimento implicito a quest'opera di Bahnsen, nel passaggio in cui Nietzsche ammette la possibilità di una ripercussione negativa degli eccessi della riflessione sugli sviluppi spontanei del proprio carattere. Poco tempo prima la stesura del frammento autobiografico qui preso in analisi, in un quaderno di appunti Nietzsche aveva annotato in merito alcune considerazioni tratte dai *Beiträge zur Charakterologie* dal capitolo 28 del primo volume, "Die energiehemmende Wirkung der reflectierenden Selbstbeobachtung". Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 260-261:

Osservazione di sé

Essa inganna.

Conosci te stesso.

Attraverso l'azione, non attraverso la contemplazione.

Chi si misura su un ideale impara a conoscere se stesso solo nelle sue debolezze. Ma anche i gradi di queste debolezza gli restano oscuri.

L'osservazione è di ostacolo all'energia: essa disgrega e frantuma.

L'istinto è la cosa migliore.

L'osservazione di sé è un'arma contro influenze estranee.

L'osservazione di sé come malattia dello sviluppo.

Le nostre azioni devono essere inconsce.

favola" scoperta da Nietzsche è nascosta nelle massime del paragrafo "Del nostro comportamento verso noi stessi" degli *Aforismi,* in cui Schopenhauer scrive della necessità di un ripensamento delle proprie esperienze passate in vista del conseguimento di una migliore assennatezza nella propria condotta di vita:

> Per vivere con perfetta assennatezza, e per trarre dalla propria esperienza ogni ammaestramento contenutovi, è necessario ripensare spesso al passato e ricapitolare quanto si è vissuto, fatto, sperimentato e sentito, paragonando inoltre il proprio giudizio antico con quello attuale, il proponimento e l'aspirazione con il risultato e la soddisfazione[118].

Anche l'incipit del capoverso introduttivo della memoria autobiografica, in cui Nietzsche afferma di non nutrire alcuna preoccupazione di fronte ad un futuro ancora incerto, richiama le pagine dello Schopenhauer degli *Aforismi*, allorché il filosofo fa presente come un punto importante della grandezza del vivere consista nel mantenere un'attenzione equilibrata rispetto al proprio presente e al futuro; senza che un eccesso di sconsideratezza porti a vivere del solo presente, il filosofo sostiene l'opportunità di adottare una giusta misura, per cui non si guardi all'avvenire con eccessive speranze, timori o preoccupazioni: «invece dunque di essere sempre ed esclusivamente preoccupati per i progetti e i pensieri dell'avvenire, o per contro di abbandonarci alla nostalgia del passato, non dovremmo mai dimenticare, che il presente è l'unica cosa reale e l'unica cosa

---

Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 7], Fr. 58[43], S. 489:

Selbstbeobachtung

Sie betrügt.
Erkenne dich selbst.
Durch Handeln, nicht durch Betrachten.
Die sich an einem Ideale messen, lernen sich nicht kennen außer in ihren Schwächen. Aber auch deren Grade sind ihnen unbekannt.
Das Beobachten hemmt die Energie: es zersezt u. zerbröckelt.
Der Instinkt ist das Beste.
Die Selbstbeobacht. eine Waffe gegen Fremde Einflüsse.
Die Selbstbe. Als Entwicklungskrankheut.
Unsere Thaten müssen unbewußt geschehen.

In generale, un influsso dell'opera di Bahnsen su Nietzsche può ravvisarsi, a nostro avviso, nella tendenza a declinare in senso pedagogico le tesi schopenhaueriane circa la questione del carattere; il titolo completo dell'opera di Bahnsen è infatti *Beiträge zur Charakterologie mit besonder Berücksichtung pädagogischer Fragen.*

[118] A. Schopenhauer, *Aforismi per una saggezza di vita*, cit., Cap. V, «Parenesi e Massime», «Del nostro comportamento verso noi stessi», p. 564. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Kap. V, «Paränesen und Maximen», «Unser Verhalten gegen uns selbst betreffend», S. 444-445: «Um mit vollkommener Besonnenheit zu leben und aus der eigenen Erfahrung alle Belehrung, die sie enthält, herauszuziehen, ist erfordert, daß man oft zurückdenke und was man erlebt, gethan, erfahren und dabei empfunden har rekapituliere, auch sein ehemaliges Urtheil mit seinem gegenwärtigen, seinen Vorsatz und Streben mit dem Erfolg und der Befriedigung durch denselben vergleiche».

certa»[119]. È questo l'atteggiamento che Nietzsche dichiara di aver assunto rispetto al proprio futuro e al proprio passato, e a quest'ultimo egli guarda solo nella misura in cui esso gli è testimonianza del manifestarsi del proprio carattere. Scrive ancora Nietzsche che chi adotta questo modo di vedere rimane sorpreso nel ripensare al cammino di formazione che gli si è rivelato proprio, non avendone percepito a livello cosciente lo svolgersi delle dinamiche. Ciò corrisponde a quanto sostiene Schopenhauer, quando afferma che, immerso nel fluire negli eventi, l'individuo non ha modo di rendersi conto di quanto vissuto: «Soltanto però dalla connessione totale sono più tardi posti in luce il nostro carattere e le nostre capacità: in particolare ci accorgiamo allora spesso di aver imbroccato l'unica via giusta tra mille strade false, come ciò fosse avvenuto per *ispirazion*e e fossimo stati guidati dal nostro *genius*»[120] [c. n.]. Scrive ancora Schopenhauer nella massima 48 del paragrafo "Del nostro comportamento di fronte all'andamento del mondo e del destino":

> Che noi siamo, sovente, più stolti di quanto pensiamo è una verità banale […] ma che spesso, siamo più saggi di quanto non crediamo noi stessi è una scoperta che fanno soltanto quanti hanno avuto occasione di farla [...]. C'è in noi qualcosa di più saggio della mente. Nei momenti importanti, nelle principali decisioni della nostra esistenza, noi non agiamo tanto in base a una chiara consapevolezza di ciò che è giusto fare quanto per un *impulso interiore*, si potrebbe dire per un *istinto*, che viene *dal più profondo del nostro essere*, per poi criticare le nostre azioni alla luce di concetti chiari sì, ma anche poveri, mutuati, presi in prestito da altri; di regole generali, di esempi altrui, e così via, senza riflettere abbastanza sulla massima "la stessa cosa non vale per tutti"; è allora facile che diventiamo ingiusti verso noi stessi. Ma alla fine si vede chi aveva ragione […] Agire secondo principi astratti è difficile […] e i principi, spesso, non bastano. Per contro, ognuno ha in sé, innati, certi *principi concreti*; *li ha nel sangue e nel midollo, sono la sintesi di tutto il suo pensare, sentire e volere*. Per lo più, egli non li conosce *in abstracto*; solo riguardando a tutta la sua esistenza si rende conto di averli sempre seguiti, come *tirato da un filo invisibile* [c. n.][121].

---

[119] A. Schopenhauer, *Aforismi per una saggezza di vita*, cit., Cap. V, «Parenesi e Massime», «Del nostro comportamento verso noi stessi», p. 560. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit,* Kap. V, «Paränesen und Maximen», «Unser Verhalten gegen uns selbst betreffend», S. 441: «Statt also mit den Plänen und Sorgen für die Zukunft ausschließlich und immerdar beschäftigt zu sein, oder aber uns der Sehnsucht nach der Vergangenheit hinzugeben, sollten wir nie vergessen, daß die Gegenwart allein real und allein gewiß ist».

[120] A. Schopenhauer, *Aforismi per una saggezza di vita*, cit., Cap. V, «Parenesi e Massime», «Del nostro comportamento verso noi stessi», p. 559. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit,* Kap. V, «Paränesen und Maximen», «Unser Verhalten gegen uns selbst betreffend», S. 440-441: «Aber erst aus dem Ganzen in seinem Zusammenhange leuchten nachher unser Charakter und unsere Fähigkeiten hervor: und im Einzelnen sehn wir dann oft, wie wir, als wäre es durch Inspiration geschehen, den einzigen richtigen Weg, unter tausend Abwegen eingeschlagen haben, – von unserm Genius geleitet».

[121] A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, cit., Cap. V, «Parenesi e Massime», «Precetti riguardanti il nostro comportamento di fronte al corso degli avvenimenti e al destino», p. 634-635. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Kap. V, «Paränesen und Maximen», «Unser Verhalten gegen den Weltlauf und das Schicksal betreffend», S. 499: «Es ist nämlich eine triviale und nur zu häufig bestätigte Wahrheit, daß wir oft thörichter sind, als wir glauben: hingegen ist, daß wir oft weiser sind, als wir selbst

Nello *Sguardo retrospettivo* è frequente il richiamo di Nietzsche all'ispirazione derivatagli dalla *particolarità* della propria natura, per cui istintivamente, in base a principi concreti insiti nel proprio agire, egli sarebbe stato condotto in determinate direzioni: è, ad esempio, il *non appagamento della propria natura* a spingerlo a fuggire da Bonn, ed è fidandosi dell'*autonomo impulso* del suo essere che egli perviene alla formula risolutrice della discontinuità nella frequenza dei corsi universitari (riconosciuto nell'*esemplarità del metodo* di insegnamento, e non nei contenuti, il *motivo* da cui, sotto il profilo educativo, prenderebbe avvio *l'effetto trasformatore*). Ancor più significativamente, in merito la sua conversione alla filosofia schopenhaueriana, Nietzsche riferisce di un *demone interiore* che lo avrebbe spinto, *contrariamente* alla sua abitudine, ad acquistare la sua copia de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, come se egli fosse stato condotto a Schopenhauer per *istinto*, per *impulso della propria natura*, quasi per affinità elettiva.

In generale, l'episodio della conversione alla filosofia di Schopenhauer è da leggersi come la risposta al bisogno esistenziale di Nietzsche di guardare al proprio passato, a partire dalla deprimente esperienza di Bonn, come ad una serie di *momenti necessari* per il progredire del proprio *processo formativo*, come già scriveva a Mushacke nell'estate del 1865: grazie a Schopenhauer, Nietzsche sarebbe pervenuto a quel punto di vista distaccato tale da consentirgli a posteriori di decifrare il senso di imbarazzo, disagio e irritazione provato nel ripensare all'esperienza di Bonn e avrebbe conseguentemente acquisito rinnovata consapevolezza di sé e fiducia nella propria autentica natura, tale da non correre più il rischio di deragliare oltre i binari imposti dal proprio carattere. In merito, e non a caso, poco tempo prima della stesura dello *Sguardo retrospettivo* Nietzsche annota nei suoi appunti una breve riflessione, che oltre a essere significativa per i contenuti di chiara ispirazione schopenhaueriana, sotto il profilo stilistico, a nostro avviso, può ritenersi il primo tentativo di scrittura aforistica da parte Nietzsche, proprio secondo il modello dello Schopenhauer degli *Aforismi di una saggezza di vita*:

---

vermeinen, eine Entdeckung, welche nur Die, so in dem Fall gewesen, und selbst dann erst spät, machen. Es giebt etwas Weiseres in uns als der Kopf ist. Wir handeln nämlich, bei den großen Zügen, den Hauptschritten unsers Lebenslaufes nicht sowohl nach deutlicher Erkenntniß des Rechten, als nach einem innern Impuls, man möchte sagen Instinkt, der aus dem tiefsten Grunde unsers Wesens kommt, und bemäkeln nachher unser Thun nach deutlichen, aber auch dürftigen, erworbenen, ja, erborgten Begriffen, nach allgemeinen Regeln, fremden Beispielen usw., ohne das "Eines schickt sich nicht für Alle" genugsam zu erwägen: da werden wir leicht ungerecht gegen uns selbst. Aber am Ende zeigt es sich, wer Recht gehabt hat […]. Nach abstrakten Grundsätzen handeln ist schwer und gelingt erst nach vieler Uebung, und selbst da nicht jedes Mal: auch sind sie oft nicht ausreichend. Hingegen hat Jeder gewisse angeboren konkrete Grundsätze, die ihm in Blut und Saft stecken, indem sie das Resultat alles seines Denkens, Fühlens und Wollens sind. Er kennt sie meistens nicht *in abstracto*, sondern wird erst beim Rückblick auf sein Leben gewahr, daß er sie stets befolgt hat und von ihnen, wie von einem unsichtbaren Faden, ist gezogen worden».

> *Buone capacità*. È una buona capacità saper contemplare la propria situazione con occhio artistico, e anche nei dolori e nelle sofferenze che ci capitano, nei fastidi e cose simili, avere lo sguardo della Gorgone che di colpo pietrifica tutto in opera d'arte: lo sguardo che viene dal regno dove non vi è dolore.
>
> Un'altra buona capacità è *riconoscere e valutare per sé e tutto quello che ci circonda come un elemento della nostra formazione*; in fin dei conti ciò vuol dire solo far buon viso a cattivo gioco. Una simile abitudine può sedurci alla *fede in una particolare provvidenza*[122]: ad ogni modo questa capacità innalza al di sopra del potere delle sventure, così come lo sguardo artistico sopra citato[123] [c. n.].

Nel suo *Sguardo retrospettivo* Nietzsche tenta per l'appunto di gettare uno *sguardo artistico* sulle proprie vicissitudini, conferendovi a posteriori senso e significato ai fini della conoscenza di se stesso; la scelta di abbandonare Bonn, motivata dalla propria insofferenza in quel contesto, è una risoluzione da lui assunta quale impronta tangibile del proprio carattere e conferma della propria più nobile natura rispetto al filisteismo dei suoi colleghi di università. Non a caso, la descrizione che Nietzsche fa di se stesso, del senso di estraneità provato nel tumulto della vita goliardica, risente fortemente dell'influsso delle considerazioni schopenhaueriane sul difficile senso di adattamento proprio delle nobili nature se costrette agli obblighi della vita sociale. Nel primo capitolo degli *Aforismi per una saggezza di vivere* Schopenhauer sostiene infatti che per un individuo dotato di una salda individualità, tale da non essere per lui necessaria la ricerca di forme compensatorie quali distrazioni e divertimenti, la maggior parte dei piaceri desiderati dagli uomini comuni non solo è superflua, ma per lo più pesante e perturbatrice. Più in particolare, risalta una concordanza della descrizione che Nietzsche fa di sé rispetto a un passo del capitolo "Sulle età della vita" degli *Aforismi*, in cui Schopenhauer si sofferma sul temperamento dei giovani:

> È un brutto sintomo, così dal lato morale come dal lato intellettuale, per un giovane il raccapezzarsi facilmente in mezzo alla confusione delle vicende umane, il trovarvisi bene e il mettersi dentro quasi vi fosse stato preparato anticipatamente; ciò indica

---

[122] Per queste considerazioni di Nietzsche, cfr. A. Schopenhauer, *Speculazione trascendente sull'apparente intenzionalità nel destino del singolo*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, pp. 279-280. Cfr. A. Schopenhauer, *Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*, in *Parerga und Paralipomena*, S. 203-204.

[123] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 232. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, Fr. 57[54], S. 437-438: «Gute Fähigkeiten. Es ist eine gute Fähigkeit, seinen Zustand mit einem künstlerischen Auge ansehn zu können u. selbst in Leiden u. Schmerzen, die uns treffen, in Unbequemlichkeiten u. dergleichen jenen Blick der Gorgo zu haben, der augenblicklich alles zu einem Kunstwerk versteint; jenen Blick aus dem Reiche, wo kein Schmerz ist. Eine Andere gute Fähigkeit ist es, alles was uns trifft als ein Bildungselement zu erkennen und an sich zu verwerthen: im Grunde heißt dies nur gute Miene zum bösen Spiele machen. Eine solche Gewohnheit kann zum Glauben an eine spezielle Vorsehung verführen; jedenfalls erhebt diese Fähigkeit über die Macht der Unglücksfälle, eben so wie jener vorher angemerkte künstlerische Blick».

volgarità. Invece un atteggiamento confuso, esitante, imbarazzato e a controsenso, è in tale circostanza un indizio di nobile specie[124].

Confuso, esitante, imbarazzato è l'atteggiamento di Nietzsche, "costretto" alla vita della Burschenschaft studentesca di Bonn, uno stato d'animo da cui egli racconta di essere fuggito cercando rifugio nei silenziosi godimenti naturali e successivamente, a Lipsia, ritirandosi nell'isolamento della propria abitazione. L'insistenza di Nietzsche sul modo in cui egli avvertisse il peso delle costrizioni esterne, su come tutto fosse da lui vissuto come una forma di imposizione, è un elemento di derivazione schopenhaueriana. Negli *Aforismi* Schopenhauer afferma che gli individui dotati d'intelligenza straordinaria sono dotati di una sensibilità acutizzata, poiché in essi risiede una più grande violenza della volontà. Da ciò deriva un'accresciuta sensibilità nei confronti dei dolori spirituali e fisici «oltre ad una maggiore impazienza dinanzi a ogni impedimento, o anche soltanto di fronte a ogni disturbo»[125]; per questo motivo l'uomo ricco di spiritualità aspirerà alla calma, cercherà una vita tranquilla e indisturbata, che è appunto il proposito di Nietzsche trasferitosi a Lipsia e ritiratosi nel «felice isolamento» della sua abitazione.

Alla luce di queste osservazioni si evince come nella prima parte dello *Sguardo retrospettivo* Nietzsche abbia reso un'immagine di sè coerente ai principi della "saggezza del vivere" schopenhauerianamente intesa. Si tratta di una sorta di autobiografia ideale, condotta sulla falsa riga delle massime dello Schopenhauer moralista degli *Aforismi per una saggezza di vita,* prima riconosciute e poi coscientemente assunte da Nietzsche quali propri principi concreti dell'agire, conformi al suo carattere.

1.6. Ritorno al testo (paragrafi 5-9)

Si è visto come nella prima parte dello *Sguardo retrospettivo* Nietzsche riferisca della propria scoperta della filosofia di Schopenhauer nei termini di una conversione religiosa. Nella seconda parte del testo egli descrive l'avvio del nuovo corso esistenziale che ne è seguito. Con *conversione* infatti, non s'intende esclusivamente l'evento, se pure

---

[124] A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, cit., Cap. 6, «Sulla differenza tra le età della vita», p. 653. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit,* Kap. VI, «Vom Unterschiede der Lebensalter», S. 514: «An einem jungen Menschen ist es, in intellektueller und auch moralischer Hinsicht, ein schlechtes Zeichen, wenn er im Thun und Treiben der Menschen sich recht früh zurecht zu finden weiß, sogleich darin zu Hause ist, und, wie vorbereitet, in dasselbe eintritt: es kündigt Gemeinheit an. Hingegen deutet, in solcher Beziehung, ein befremdetes, stutziges, ungeschicktes und verkehrtes Benehmen auf eine Natur edlerer Art».

[125] A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, cit., Cap. II, «Di ciò che uno è», p. 444. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Kap. II, «Von Dem, was Einer ist», S. 348: « [...] aus ihrem Verein mit diesen erwächst nun eine viel größere Stärke aller Affekte und eine gesteigerte Empfindlichkeit gegen die geisteigen und selbst gegen körperliche Schmerzen, sogar größere Ungeduld bei allen Hindernissen, oder auch nur Störungen».

straordinario, verificatosi nella vita di un individuo, ma si allude soprattutto al *processo* per cui tale individuo adotta una nuova condotta di vita coerente ai più saldi principi morali da essa ispirati. Nella seconda parte della sua memoria autobiografica Nietzsche racconta così della sua attività di proselitismo in favore della filosofia di Schopenhauer e, in particolare, della sua vocazione allo studio della filologia. Già nella prima parte dello *Sguardo retrospettivo* Nietzsche aveva affermato di rintracciare nel suo modo di approcciarsi agli studi una matrice di origine filosofica, nel momento in cui sosteneva come un giovane, di fronte allo sterminato campo dello scibile umano, dovrebbe consapevolmente limitarsi a quanto è possibile conoscere e in questo fare la sua scelta di campo a seconda delle proprie facoltà e qualità si tratta ancora un'idea coerente con le tesi dello Schopenhauer degli *Aforismi* cui si è fatto riferimento, allorché il filosofo sostiene, ai fini delle propria felicità, la necessità di individuare le particolari aspirazioni del proprio carattere per indirizzarle verso il genere di formazione e di occupazione più adeguate. La scelta di Nietzsche, in conformità alla sua natura e alle qualità che di essa erano proprie, fu allora la filologia.

1.6.1 Quando nacqui come filologo

Nel quinto e nel sesto paragrafo dello *Sguardo Retrospettivo* Nietzsche rammenta i primi passi mossi in campo filologico. Dopo il racconto della fondazione della Società Filologica di Lipsia da un'idea del maestro Ritschl, ricorda il suo esordio con la prima conferenza, *Per la storia della silloge teognidea*, tenuta il 18 gennaio del 1866, e il godimento interiore per il plauso ricevuto, tale da costringerlo a confessare quest'intimo piacere nel libro delle meditazioni. In questo passaggio si scorge un'ulteriore reminiscenza dello Schopenhauer degli *Aforismi*, in particolare del capitolo "Di ciò che uno rappresenta", in cui il filosofo legge la vanità per la lode altrui come una forma di una dipendenza dall'esterno, e pertanto, fonte certa di turbamento per la propria felicità. Scrive perciò Nietzsche: «galvanizzato oltre ogni dire, tornai a casa a notte fonda e mi sedetti al mio scrittoio per vergare amare parole nel libro delle meditazioni e tentare di cancellare, per quanto potevo, sulla tavola della mia coscienza, la vanità di cui avevo goduto»[126].

Nietzsche racconta di seguito della decisione di presentare il lavoro per la conferenza a Ritschl che, sorpreso dal rigore metodico e dalla sicurezza combinatoria in un così giovane

[126] Cfr. F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 276. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9] Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 514-515: «Erstaunlich erquickt kam ich tief in der Nacht nach Hause und setzte mich an mein Pult, um in das Buch der Betrachtungen bittre Worte zu schreiben und auf der Tafel meines Bewußtseins die genossene Eitelkeit möglichst zu vertuschen».

studente, lo invitò a rielaborare lo scritto in vista di una pubblicazione, prospettandogli successive collaborazioni. Si noti come Nietzsche sottolinei l'apprezzamento di Ritschl rispetto al *metodo* con cui aveva condotto il suo lavoro, coerentemente con l'importanza che ad esso egli aveva attribuito nella prima parte dello *Sguardo retrospettivo*. Con l'orgoglio alle stelle e la felicità aleggiante sulle labbra, Nietzsche rammenta di essere andato in giro per alcuni giorni come stordito: «furono quelli i giorni in cui nacqui come filologo e sentii lo stimolo della fama che potevo raccogliere con quella carriera»[127]. Nella filologia Nietzsche aveva finalmente trovato la propria destinazione e la propria vocazione.

1.6.2. Proselitismo e schopenhaueriane conversioni: una questione di carattere.

A partire dal settimo paragrafo Nietzsche racconta della sua vita sociale a Lipsia, descritta in termini radicalmente opposti rispetto la vuotezza di Bonn: ricorda come il caffè Kintschy, nelle cui sale era proibito fumare, fosse «frequentato soltanto da un'*eletta* cerchia di clienti abituali»[128], di altro stampo rispetto alle compagnie di Bonn . Il primo ricordo è quello delle conversazioni con Gottfried Kinkel circa i fini della filologia: «lui, che aveva sempre davanti agli occhi i principi politici di suo padre, lui che a volte teneva conferenze ad associazioni operaie, voleva a ogni costo che sullo sfondo ci fossero sempre i fini politici, mentre io propugnavo, *secondo la mia natura*, la disinteressata dignità della scienza»[129] [c. n.]. Ritorna il richiamo di Nietzsche alla particolarità della propria natura, cui sarebbe conforme l'assoluta indipendenza dell'attività intellettuale; anche questo tratto di sé è messo in risalto con l'intento di affiancarsi alle pagine di Schopenhauer in cui il filosofo difende l'indipendenza intellettuale da ogni condizionamento esterno.

Nietzsche racconta poi dell'amicizia con Mushacke e Gersdorff, rammentando in particolare l'intenso scambio di opinioni con Gersdorff, dal momento che quest'ultimo a Gottinga aveva sofferto del medesimo disadattamento patito da Nietzsche a Bonn. Mushacke e Gersdorff furono i primi amici sui quali egli diresse «tutta la corrente di una

---

[127] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 277. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 186–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 515: «es ist die Zeit, wo ich zum Philologen geboren wurde, ich empfand den Stachel des Lobes, das für mich auf dieser Laufbahn zu pflücken sei».

[128] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 278. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», Fr. 60 [1], S. 517: «Es verkehrte dort nur ein auserwählter Kreis von Stammgästen».

[129] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., pp. 277-278. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 516: «Er dem immer die politischen Principien seines Vaters vorschwebten, er der mitunter Vorträge in Arbeitervereinen hielt, wollte durchaus, daß politische Zwecke im Hintergrunde stehen müßten während ich nach meiner Art die selbstlose Würde der Wissenschaft vertrat».

batteria schopenhaueriana», giudicandoli «sensibili ad idee del genere»: la scelta di aderire alla filosofia di Schopenhauer è vincolata da Nietzsche ad una particolare predisposizione del carattere per cui essa si rivela affine, come era accaduto a lui stesso; da quel momento, ricorda Nietzsche, «tutti e tre ci sentimmo entusiasticamente legati dal *sortilegio* di quell'unico nome. Cercammo anche attivamente altre *nature* da attirare nella stessa rete»[130] [c. n.]. Come per i cristiani convertiti è fatto obbligo di proselitismo in favore della diffusione della fede, così, a seguito della conversione alla filosofia schopenhaueriana, Nietzsche si assume il compito di fare proselitismo in suo favore[131]. Tra i convertiti al credo schopenhaueriano egli ricorda in particolare il caso dell'amico Romundt:

> La sua condizione era infelice. Aveva una *natura* assai dotata, che però non individuava *in nessuna direzione* uno scopo ben definito da raggiungere. In lui erano desolatamente mescolati i tratti di studioso, poeta e filosofo, sicché si arrovellava in una perpetua insoddisfazione. Che anche i suoi occhi venissero stregati dal nome di Schopenhauer *va da sé, dopo quel che ho detto circa la sua natura*[132] [c. n.].

Oltre al modo in cui Nietzsche descrive Romundt come un caso di *natura problematica*, risalta ancora la maniera in cui egli, in base allo stesso principio schopenhaueriano della ricettività del carattere rispetto ai motivi, individui in particolari caratteristiche della natura di ciascuno l'essere destinati a convertirsi alla filosofia di Schopenhauer (similmente al modo in cui, secondo la teologia protestante, la conversione di un individuo sarebbe vincolata alla predestinazione dovuta alla grazia di Dio)[133]. Per converso, altre nature non

---

[130] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 279. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9] Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 517: «Jetzt waren diese beiden Freunde die ersten, auf die ich den vollen Strom einer Schopenhauerischen Batterie lenkte, weil ich beurtheilen konnte, daß sie für solche Anschauungen empfänglich seien. Wir drei fühlten uns fortan lebhaft im Zauber des einen Namens verbunden. Auch schauten wir uns lebhaft nach anderen Naturen aus, die wir in das selbe Netz ziehen wollten».

[131] Già nel gennaio 1866 Nietzsche, raccontando alla madre del suo interesse per Schopenhauer, scriveva: «faccio anche della propaganda in suo favore e oriento verso di lui talune persone, trascinandole anche per il naso, come è il caso del cugino». Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 493, a Franziska Nietzsche, Lipsia, 31 gennaio 1866, p. 408. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 493, an Franziska Nietzsche in Naumburg, Leipzig, 31. Januar 1866, S. 109: «Ich mache auch Propaganda für ihn und weise einzelne Menschen, wie z.B. den Vetter geradezu mit der Nase auf ihn hin».

[132] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 279. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 517: «Er befand sich in unglücklichen Verhältnissen. Seine begabte Natur wies ihm nach keiner Seite hin ein bestimmtes zu erstrebendes Ziel an. Die Elemente eines Forschers, Dichters, Philosophen waren trostlos gemischt, so daß er sich in ewigem Ungenügen verzehrte. Daß auch seine Augen auf den Namen Schopenhauer gebannt wurden, versteht sich von selbst, nachdem ich einiges über seine Natur gesagt habe». Segnaliamo come, secondo quanto abbiamo potuto constatare dalla visione del manoscritto, nel quaderno P I 9 questo passo relativo all'amico Romundt sia stato successivamente sbarrato a matita da Nietzsche con una linea verticale, probabilmente, in ragione di un ripensamento nei riguardi della fede schopenhaueriano dell'amico.

[133] La concordanza tra le tesi circa l'immutabilità del carattere individuale e la dottrina della predestinazione è sottolineata dallo stesso Schopenhauer. Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*,

vi sarebbero predisposte, sicché ogni tentativo di persuasione alla conversione è destinato a fallire, come nel caso ricordato da Nietzsche di un tal Wisser, nel quale da principio egli aveva «osservato una certa affinità», ma del quale prese poi atto che «gli mancava qualunque tendenza all'approfondimento filosofico e la necessaria preparazione»[134].

Nell'ottavo e nel nono paragrafo Nietzsche racconta le proprie frequentazioni in quel di Lipsia. I due paragrafi non presentano elementi particolarmente interessanti se non nella misura in cui emerge l'intento di Nietzsche di cimentarsi in veri e propri tentativi di osservazione psicologica circa il carattere delle persone che lo circondano e il proprio rapporto con quest'ultime, come avviene nei primi tre capoversi del paragrafo nono, dove mette a confronto le figure di Wihlem Dindorf e Costantin von Tischendorf, quest'ultimo definito per l'appunto come un problema psicologico e anima multiforme.

Nel primo capoverso dell'ottavo paragrafo è fatta menzione del nome di Wagner. Riferendo delle discussioni avute con un tale di nome Franz Hüffer in materia di musica, Nietzsche scrive: «ci accapigliavamo continuamente su argomenti musicali; specialmente circa l'importanza di Wagner la voce e la bile non ci venivano meno. Oggi, retrospettivamente, gli devo concedere che la sua sensibilità e i suoi giudizi musicali erano più fini e soprattutto più sani e più maturi dei miei»[135]. In questa considerazione non traspare ancora alcuna associazione dell'opera wagneriana alla filosofia schopenhaueriana, sebbene questa attesti l'inizio di un cambiamento in Nietzsche delle proprie opinioni in fatto di estetica musicale.

Il secondo capoverso del paragrafo ottavo è dedicato al rapporto di Nietzsche con il maestro Ritschl. Nietzsche rammenta come il suo maestro non avesse nella conversazione alcun ritegno: «la collera contro i nemici, il malcontento per le condizioni esistenti, gli inconvenienti dell'università, le manie dei professori, tutto gli sgorgava dalla bocca, sicché

---

cit., Libro IV, § 55, p. 577: «Nella dottrina cristiana troviamo il dogma della predestinazione, in conseguenza della scelta della grazia e della dannazione […], scaturito evidentemente dall'aver compreso che l'uomo non cambia, che la sua vita e la sua condotta, cioè il suo carattere empirico, non sono che lo svolgimento di quello intellegibile […]». Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 346), p. 576: «In der Christlichen Glaubenslehre finden wir das Dogma von der Prädestination, in der Folge der Gnadenwahl und Ungnaden Wahl [...], offenbar aus der Einsicht entsprungen, daß der Mensch sich nicht ändert; sondern sein Leben und Wandel, d.i. sein empirischer Charakter, nur die Entfaltung des intelligibilen ist [...]».

[134] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 279. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9] Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 517-518: «Bei andern mißlangen mir meine Bekehrungsversuche völlig. Z. B. bei Wisser, bei dem zunächst ein verwandter Fond zu bemerken war. Es fehlte ihm aber überhaupt an Neigung zu philosophischer Vertiefung und an der dazu nöthigen Vorbildung».

[135] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 280. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9] Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 518: «Wir lagen uns immer in den Haaren in musikalischen Punkten; vornehmlich über die Bedeutung Wagner gieng uns nie die Stimme und die Galle aus. Ich gebe ihm jetzt nachträglich zu, daß sein musikalisches Urtheilen und Empfinden feiner, vor allem gesunder entwickelt war als das meinige».

dimostrava un carattere tutt'altro che diplomatico»[136]. In questo così Ritschl insofferente nei confronti dell'ambiente universitario s'intravedono reminiscenze dello Schopenhauer del celebre scritto *Sulla filosofia dell'università* – incluso in *Parerga e paralipomena* – in cui il Saggio di Francoforte non fa certo professione di cortesia accademica nei confronti della schiera a lui ostile dei professori universitari. Di Ritschl Nietzsche ricorda ancora l'autoironia, la disponibilità verso il prossimo e l'affetto degli allievi nei suoi confronti. Con sguardo critico, egli rileva però come sopravalutasse la filologia a scapito della filosofia, lodandone d'altra parte lo spirito critico nei confronti dei risultati conseguiti.

Dopo i due capoversi del nono paragrafo incentrati sugli studi filologici condotti a Lipsia, in conclusione della memoria autobiografica Nietzsche dedica un intero capoverso al ricordo dell'amicizia con Rohde, mettendo in evidenza come, al di là delle divergenze dei rispettivi campi studio e della conseguente discordanza di opinioni, essi si fossero sin dal principio trovati in accordo riguardo alle questioni principali: «senza alcuna intenzione ma guidati da un sicuro istinto, passavamo la maggior parte delle giornate insieme […] nella mia vita, fino adesso, soltanto allora mi capitò di vedere un'amicizia nascere su base etico-filosofica»[137]. Dal ricordo piacevole dei momenti di riposo trascorsi insieme presso una graziosa ansa della Pleisse, in cui godevano insieme «da artisti, distaccati per il momento dall'assillo dell'inquieta volontà vitale e abbandonati alla pura contemplazione»[138], si intende come la base etico-filosofica dell'amicizia fra Nietzsche e Rohde fosse l'intima condivisione della filosofia schopenhaueriana.

---

[136] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., pp. 281-282. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 520: «sein Zorn gegen seine Feinde, Unzufriedenheit über bestehende Zustände, Schäden der Universität, Marotten der Professoren, alles sprudelte aus ihm heraus, so daß er hierin wohl das Gegenstück eines diplomatischen Naturells aufwies».

[137] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 289. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9] Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 527: «Ganz ohne unsre Absicht, aber durch einen sichern Instinkt geleitet, verbrachten wir weitaus den größten Theil des Tages mit einander. [...] Ich habe es bis jetzt nur dies eine Mal erlebt, daß eine sich bildende Freundschaft einen ethisch-philosophischen Hintergrund hatte».

[138] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 290. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9] Fr. 60 [1], «Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre», S. 527-528: «Darum denke ich jetzt mit großem Vergnügen an jene ganze Zeit und rufe mir oft das Bild jener heitern Schützenhausnächte oder jener stillen Ruhestunden an einem lieblichen Winkel der Pleiße zurück, die wir als Künstler beide zusammen genossen haben, momentan losgelöst von dem Drängen des unruhigen Lebenswillens und reiner Betrachtung hingegeben».

CAPITOLO II

UNA SILENZIOSA COMUNITÀ DI ERETICI: I SANTI STRAVAGANTI

Dell'amicizia a sfondo etico-filosofico con Rohde nata sotto il segno di Schopenhauer, ricordata in chiusura dello *Sguardo Retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, Nietzsche così racconta in una lettera a Gersdorff sul finire del novembre 1867:

> A questo punto debbo dire qualcosa di Rohde, che tu avevi conosciuto in precedenza. Abbiamo vissuto quasi sempre insieme, quest'estate, avvertendo tra noi una *singolare affinità*. Si capisce che anche su questo legame di amicizia aleggiava il genio dell'uomo, di cui Rohde mi spedì qualche settimana, fa da Amburgo, la fotografia: Schopenhauer. Anche per te, penso, sarà un motivo di profonda gioia il fatto che da questa filosofia vengano conquistato proprio *simili nature* forti e buone qual è, nel senso migliore della parola, quella di Rohde[139] [c.n.].

Anche con Gersdorff, come più tardi nello scritto autobiografico, a proposito della particolare intesa con Rohde, Nietzsche parla di un incontro tra caratteri che, per loro intima natura, si sarebbero scoperti affini al genio di Schopenhauer. Nella lettera di risposta datata il 30 dicembre 1867, a proposito dello schopenhauerismo di Rohde, così commenta Gersdorff:

> Il tuo stretto rapporto con Rohde mi ha interessato in sommo grado; che egli sia diventato un uomo davvero eccellente non può sorprendermi, sebbene lo abbia conosciuto solo come una testa dura. Già allora era molto avanti rispetto ai suoi coetanei. Che egli sia diventato uno schopenhaueriano mi sorprende ancor meno e mi rallegra vivamente. Vorrei che la schiera di santi stravaganti, come dice Haym, s'incrementasse sempre e solo di nature simili[140].

È questa la prima comparsa nell'epistolario nietzschiano dell'espressione "santi stravaganti" per alludere ai convertiti al culto di Schopenhauer, da Gersdorff presa in prestito da un passaggio della monografia di Haym, *Su Schopenhauer*, la cui lettura tanto

---

[139] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 554 a Carl von Gersdorff, Naumburg, 24 novembre e 1 dicembre 1867, p. 544. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 554. an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 24. November und 1. Dez. 1867, S. 238: «An dieser Stelle muß ich einiges über Rohde sagen, der ja auch Dir aus einer frühen Zeit her bekannt ist. Wir haben beide diesen Sommer fast immer zusammen gelebt und eine seltne Zusammengehörigkeit unter uns empfunden. Daß auch über diesem Freundschaftsbunde der Genius des Mannes schwebte, dessen Bild mir Rohde noch vor wenig Wochen aus Hamburg schickte, Schopenhauers, versteht sich von selbst. Du wirst, wie ich mir denke, darüber eine lebhafte Freude empfinden, daß gerade solche starke und gute Naturen, wie Rohde im besten Sinne ist, von jener Philosophie gepackt werden».

[140] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 175, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Naumburg, Ostrichen bei Seidenberg, 30 dezember 1867, cit., p. 226: «Dein nahes Verhältniß zu Rohde hat mich höchlichst interessiert; daß er ein durchaus tüchtiger Mensch geworden ist kann mich nicht wundern, obgleich ich ihn nur als einen Trotzkopf gekannt habe. Schon damals war er seinen Altersgenossen weit voraus. Daß er Schopenhauerianer ist wundert mich noch weniger und freut mich lebhaft; möchte sich die Schaar dieser wunderlichen Heiligen wie Haym sagt nur immer durch solche Naturen vermehren». Traduzione di chi scrive.

aveva indisposto lui e Nietzsche nella primavera del 1866. Nell'ultimo capitolo del suo scritto, Haym critica il modo in cui Schopenhauer, pur nell'auspicio che il proprio sistema filosofico trovi seguito negli anni a venire, ne abbia impedito ogni duratura sopravvivenza, dichiarandolo dogmaticamente non suscettibile di sviluppo: «egli [Schopenhauer] predica esplicitamente l'immutabilità della sua dottrina. Le sue opere devono essere considerate in modo canonico e nessuna sillaba deve essere cambiata rispetto ad esse»[141]. Con riferimento all'*arcievangelista* Frauenstädt (così soprannominato da Schopenhauer per essere stato il primo, armato di penna, ad impegnarsi in favore diffusione della sua filosofia), prosegue Haym: «ripetutamente [Schopenhauer] intima al suo Evangelista [Frauenstädt] di "mantenersi puro", che "non dovrebbe esitare e vagare come un'anima in pena", e non sa dargli raccomandazione migliore di quella che "grazie a periodiche riletture di tutti i suoi scritti, l'intero complesso del suo sistema si sarebbe sempre mantenuto allo stato attuale"»[142]. Haym contesta inoltre a Schopenhauer la devozione quasi religiosa pretesa dai discepoli, biasimando il fatto che ciò aveva incontrato un certo favore in quelle superstiti anime romantiche rimaste anacronisticamente imbrigliate in una certa atmosfera pessimistica e quietistica; a queste non sarebbe infatti dispiaciuto l'alone di poesia in cui il filosofo aveva racchiuso la sua visione del mondo: «per costoro», scrive Haym, «la filosofia di Schopenhauer è una ghiottoneria e all'interno di questa *comunità di santi stravaganti* senza dubbio essa continuerà ad essere di moda ancora per un po' di tempo»[143] [c. n.].

Prendendo spunto dalla vena ironica di Gersdorff, anche Nietzsche farà frequente uso dell'espressione "santi stravaganti" per riferirsi alla cerchia dei suoi amici e conoscenti dediti al culto della filosofia schopenhaueriana, attribuendole, per converso alle intenzioni derisorie di Haym, un'accezione decisamente positiva[144]. In termini più generali, come già

---

[141] R. Haym, *Arthur Schopenhauer*, S. 345: «Ausdrücklich betont er die Unveränderlichkeit seiner Lehrer. Seine Werke sollen kanonisches Ansehen haben und leine Sylbe soll an ihnen geändert werden». Traduzione di chi scrive.

[142] Ibidem: «Widerholt schärft er seinem Evangelisten ein, daß er sich „rein halten", daß er „nicht fackeln und irrlichtelieren" solle und weiß ihm keinen besseren Rath zu geben, als den, „durch periodisches Wiederlesen aller seiner Schriften sich stets den ganzen Complex des Systems gegenwärtig zu erhalten"». Traduzione di chi scrive.

[143] Id., S. 346. «Für sie ist die Schopenhauer'sche Philosophie eine Delikatesse, und unter der Gemeinde dieser wunderlichen heiligen wird sie ohne Zweifel noch eine Weile fortfahren, Mode zu sein». Traduzione di chi scrive.

[144] Nietzsche farà uso dell'espressione di Haym "santi stravaganti" anche diversi anni più tardi, essendone rimasto, evidentemente, particolarmente colpito, per quanto venga meno il riferimento a Schopenhauer; «santo stravagante» Nietzsche definisce se stesso, per esempio, nella lettera a Malwida von Meysebung risalente al Capodanno del 1883, nella quale sfoga il suo malumore a seguito della recente delusione per Lou Salomé. Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1880-1884*, in *Epistolario*, cit., vol. IV, trad. it. di M. Pampaloni Fama e M. Carpitella, note di G. Campioni e R. Müller Buck, Adelphi, Milano 2004, lettera n. 367 a Malwida von Meysenbug, Rapallo, 1 gennaio 1883, p. 295: «un santo stravagante come me, che a tutti gli altri pesi e alle altre forzate rinunce ha aggiunto il peso di un volontario ascetismo […] un uomo che non divide con alcuno

emerso nell'analisi del frammento autobiografico del 1867, anche nell'epistolario di questi anni con i suoi amici "schopenhauerizzati" e da "schopenhauerizzare" Nietzsche impiega un lessico e metafore d'ispirazione religiosa in riferimento al nome di Schopenhauer; ciò era in vero già di prassi nella ristretta cerchia dei discepoli del Saggio di Francoforte, il quale, nel riferire (e compiacersi) degli allievi della sua scuola *stricto sensu*, era solito adoperare gli appellativi di "apostoli" ed "evangelisti", a seconda che essi si fossero impegnati o meno pubblicamente nello scrivere e diffondere la sua filosofia[145].

A tal proposito, è opportuno osservare come il ricorso al canone di una conversione religiosa nel descrivere i devastanti sconvolgimenti emotivi indotti dalla scoperta della filosofia schopenhaueriana non sia un elemento di assoluta originalità da parte del giovanissimo Nietzsche; diversi sono stati, infatti, i membri di questa "filosofica famiglia" di secondo Ottocento strettasi intorno a Schopenhauer a esprimersi in merito nei termini di una folgorante illuminazione intellettuale. Ai tempi della stesura dello *Sguardo retrospettivo* già noto, per esempio, doveva essere a Nietzsche il racconto di Frauenstädt incluso nella monografia *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn* (1863)[146], che è, tra l'altro, uno degli scritti apologetici su Schopenhauer presi esplicitamente di mira da Haym[147]. Il fatto di ricalcarne il cliché, così come il ricorso a metafore tratte dalla predicazione evangelica per alludere all'attivo proselitismo in favore della diffusione del "Verbo" schopenhaueriano, non ha però per Nietzsche solo una valenza esteriore di inclusione fra gli adepti al "culto" di Schopenhauer: nello *Sguardo retrospettivo* ciò vale, come si è visto, a sottolineare quale svolta e quale valore sotto il profilo esistenziale avesse rappresentato l'avvicinamento al pensiero di Schopenhauer dopo lo smarrimento del periodo di Bonn. Nell'epistolario emerge un ulteriore aspetto utile alla comprensione della prima ricezione del pensiero schopenhaueriano nel giovanissimo Nietzsche: il ricorso ad un lessico che faccia riferimento alla sfera religiosa si coniuga infatti, in Nietzsche come anche nei suoi più

---

il segreto della propria missione […] subisce una perdita indicibile se perde la speranza di avere incontrato un essere affine, che porti dentro di sé una tragedia simile alla sua e cerchi una soluzione simile alla sua». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe Januar 1880 -Dezember 1884*, in *Nietzsche Briefwechsel*, Dritte Abtelung, Erster Band, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1981, Brief 367, an Malwida von Meysenbug, Rapallo, 1. Januar 1883, S. 314: «So ein „wunderlicher Heiliger" wie ich, der die Last einer freiwilligen Askese […] zu allen seinen übrigens Lasten und erzwungenen Entsagungen hinzugenommen hat, ein Mensch, der in Bezug auf das Geheimniß seines Lebenszieles keinen Mitwisser hat: ein solcher verliert unsäglich viel, wenn er die Hoffnung verliert, einem ähnlichen Wesen begegnet zu sein, das eine ähnliche Tragödie mit sich herumschleppt und nach einer ähnlichen Lösung ausschaut».

[145] Cfr. D. M. Fazio, *La scuola di Schopenhauer. I contesti* in *La scuola di Schopenhauer*, cit., pp. 16-17.

[146] Cfr. J. Frauenstädt, *La mia prima conoscenza di Schopenhauer*, in *La scuola di Schopenhauer, Testi e contesti*, pp. 229-258, trad. it. di D.M. Fazio, da J. Frauenstädt, *Meine erste Bekanntschaft mit Schopenhauer*, in E. O. Lindner-J. Frauenstädt, *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn*, Berlin 1863, S. 133-156.

[147] Cfr. R. Haym, *Arthur Schopenhauer,* S. 241-242.

stretti corrispondenti, con una predilezione più che particolare, addirittura esclusiva, per la dimensione etica della filosofia schopenhaueriana, tale che il suo valore non sia in alcun modo minato da eventuali contraddizioni dell'impianto concettuale. Ciò è evidente, in primo luogo, nell'epistolario di Nietzsche con Gersdorff e, successivamente, di riflesso, nell'epistolario con Rohde.

2.1. L'epistolario con Gersdorff e Rohde tra il 1866 e il 1868.

Nelle lettere indirizzate a Nietzsche da parte di Gersdorff negli anni tra il 1866 e il 1868, è evidente come le numerose considerazioni e osservazioni in merito al pensiero di Schopenhauer concernano esclusivamente tematiche di ordine etico, e come, esse siano sempre oggetto di discussione in un contesto inerente problematiche di natura religiosa.

Ciò emerge già dalla prima delle lettere di Gersdorff in cui fa la sua comparsa il nome di Schopenhauer, risalente alla primavera del 1866. Nello specifico, le pagine dell'opera schopenhaueriana che fanno da sfondo alle considerazioni di Gersdorff – e come poi si vedrà, anche nella risposta di Nietzsche – sono quelle del saggio *Sulla Religione* incluso in *Parerga e paralipomena*, in cui Schopenhauer riprende e sviluppa quanto sostenuto nei *Supplementi* al *Mondo come volontà e rappresentazione*, nel capitolo "Sul bisogno metafisico dell'uomo" e nel capitolo "Sulla teoria della negazione della volontà di vivere".

Nella lettera del 31 marzo del 1866, dopo aver informato Nietzsche di essere impegnato per la seconda volta nello studio dell'*Etica*[148] di Schopenhauer (ricevendo, in ogni caso, l'impressione di leggere qualcosa di completamente nuovo), Gersdorff confessa all'amico uno stato di profondo rincrescimento per le difficoltà incontrate nel proprio ambiente familiare impregnato di mentalità cristiana, proprio a causa del nuovo corso di pensieri innescato dalle letture schopenhaueriane:

> Naturalmente devo mandar giù parecchie cose nella cerchia della mia famiglia, considerato che qui il saggio *Sulla religione* non potrebbe trovare alcun consenso e mia madre in particolare è una cristiana molto rigorosa. Qui devo allora tacere e per non aver alcun fastidio ho anche preso la comunione. Ogni discorso sul volere di Dio, sulla grazia etc., mi costringe a un sorriso fra me e me, appunto perché tutti finiscono in una *petitio principii*. Certo, ci si isola dal mondo con il proprio Schopenhauer, ma tanto più deve essere letto con sentimento; fra coloro che mi stanno vicino non posso far alcun tentativo di indirizzare talenti verso di lui, dato che le conseguenze sarebbero della più tragica natura; qui la religione ha piantato radici profonde, e viene tanto

[148] Gersdorff intende *I due problemi fondamentali dell'Etica*. Cfr. F. Nietzsche, *Nachbericht zur ersten Abteilung: Briefe von und an Friedrich Nietzsche Oktober 1849–April 1869,* S. 601.

> tenuta in considerazione e coltivata come il bene più alto e più santo, che sarebbe un sacrilegio fare anche solo una debole opposizione con un'opinione contraria[149].

Gersdorff insiste sull'incompatibilità che a suo avviso sussisterebbe tra l'accettazione della filosofia schopenhaueriana e la professione di fede cristiana, al punto che l'una escluderebbe necessariamente l'altra; ogni eventuale tentativo di compromesso sarebbe compiere un passo indietro, un ridurre la filosofia ad ancella della teologia, «come se Kant non fosse mai vissuto»[150].

Nella medesima lettera, l'idea che il messaggio filosofico schopenhaueriano e il suo pessimismo siano da considerarsi quali termini di confronto critico rispetto alla tradizionale considerazione del dettato evangelico è ripresa da Gersdorff nel discutere la conferenza tenuta pochi giorni prima presso la comunità evangelica di Berlino da un tal pastore Quandt sul tema della "Sehnsucht" di Cristo nell'antichità classica. Al fine di controbattere le tesi in quella sede sostenute, Gersdorff suggerisce a Nietzsche:

> Quando avrai finito il tuo *Teognide*, ti prego però di iniziare a scrivere sul pessimismo nell'antichità; ciò suona certo diverso dalla nostalgia [Senhsucht] di Cristo presso i filosofi e i poeti di Grecia e Roma. Che alla fine pessimismo e cristianesimo ne vengano fuori come una cosa sola, è certo, per quanto il Pastore non lo creda; per lui e per la maggior parte dei suoi colleghi questo sarebbe soltanto fare della fede una favola; il nocciolo, la redenzione e la visione del mondo pessimistica è una questione marginale[151].

Non è certo, questo suggerimento di Gersdorff, qualcosa di poco conto, considerando che il destinatario di questa preghiera è colui che, sei anni più tardi, sarà l'autore de *La nascita della tragedia* (1872); sebbene l'idea venga effettivamente a realizzarsi diversi anni più tardi, piegata come è noto, ad esigenze altre, dovute all'interferenza wagneriana, il

---

[149] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 115, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Naumburg, Goerlitz, 31 März 1866, S. 83-84: «Ich muß im Kreise meiner Familie natürlich Manches verschlucken, da hier der Aufsatz *Über Religion* keinen Anklang finden würde und meine Mutter besonders eine sehr strenge Christin ist. Da muß ich denn schweigen, und um keine Unannehmlichkeiten hervorzurufen habe ich denn auch das Abendmahl mitgenossen. Jede Rede von göttlicher Fügung, von Gnade etc. nöthigt mir ein innerliches Lächeln ab, da doch alles nur auf *petitio principii* hinausläuft. Ja man stehet vereinsamt mit seinem Schopenhauer in der Welt, aber um so eifriger soll er gelesen werden; bei den mir nahe Stehenden mache ich keinen Versuch die dazu Fähigen auf ihn hinzuweisen, denn die Konsequenzen sind nur trauriger Art; hier hat die Religion zu tiefe Wurzeln geschlagen und wird so als das höchste und heiligste Gut ansehen und gepflegt, daß es ein Frevel wäre mit entgegensetzen Ansichten eine auch mur leise Opposition zu machen». Traduzione di chi scrive.

[150] Id., S. 84: «als ob Kant nie gelebt hätte». Traduzione di chi scrive.

[151] Id., S. 86: «Wenn Du Deinen Theognis fertig hast, so fange doch bitte an, über den Pessimismus im Alterthum zu schreiben: das klingt doch anders, als die Sehnsucht nach Christo bei den Philosophen und Dichtern Griechenlands und Roms. Daß schließlich Pessimismus und Christenthum auf Eins hinauskommen, ist sicher, aber das meint Herr Pastor nicht; ihm und den meisten seiner Kollegen ist es nur um den Glauben an Märchen zu thun; der Kern, die Erlösung und pessimistische Weltanschauung ist Nebensache». Traduzione di chi scrive.

proposito di trattare il tema del pessimismo nell'antichità inizia ad affacciarsi come possibile argomento per una conferenza proprio negli appunti giovanili del Nietzsche pre-wagneriano, alle prese con i primissimi lavori filologici[152].

In termini generali, riteniamo qui opportuno evidenziare quali siano in questa lettera i punti di connessione delle considerazioni di Gersdorff con le tesi schopenhaueriane del menzionato saggio *Sulla Religione* dei *Parerga*; emergono così ulteriori elementi utili alla comprensione del valore assunto in questi anni dalla filosofia di Schopenhauer, non solo per Gersdorff, ma anche e soprattutto per Nietzsche. Come scritto nello *Sguardo Retrospettivo*, era stato proprio quest'ultimo a scaricare sull'amico «tutta una corrente di una batteria schopenhaueriana»[153]. Il modo in cui Gersdorff introduce il discorso in merito all'ostilità che la propria adesione alla filosofia schopenhaueriana avrebbe incontrato, se esternata, nel suo ambiente familiare di tradizione cristiana, lascia intendere come proprio le tesi del Saggio di Francoforte in materia di fede fossero state già argomento di confronto e discussione tra i due amici, che, come Nietzsche aveva scritto in alla madre nel gennaio del 1866, nei mesi precedenti si erano dedicati alla lettura delle opere di Schopenhauer[154].

Osserviamo come l'incompatibilità sostenuta da Gersdorff tra l'adesione alla filosofia schopenhaueriana e la professione di fede cristiana costituisca un rimando diretto alle tesi schopenhaueriane in materia di religione; sarebbe un errore intendere semplicisticamente tale affermazione nel senso di un riscontro di mera "inconciliabilità" di vedute tra le due; si tratta al contrario, per Gersdorff, come per Nietzsche, di aver maturato grazie a Schopenhauer un "punto di vista più alto", che supera, ma non smentisce né contraddice, la prospettiva più autenticamente cristiana.

* * *

Secondo quanto sostenuto da Schopenhauer nei *Supplementi* al *Mondo*, e più tardi, nel saggio *Sulla Religione* dei *Parerga*, quali "metafisiche popolari" nate per soddisfare l'inestirpabile bisogno metafisico della natura umana, le religioni avrebbero valore nella misura in cui, nella vita pratica, grazie alla trasposizione della verità in forma allegorica,

---

[152] Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., pp. 230-231. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 6], Fr. 57[60] u. 57[62], S. 429-430.

[153] F. Nietzsche, *Sguardo Retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 279. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], S. 517: «Jetzt waren diese beiden Freunde [Gerdorff und Mushacke] die ersten, auf die ich den vollen Strom einer Schopenhauerschen Batterie lenkte […]».

[154] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 493 a Franziska Nietzsche, Lipsia, 31 gennaio 1866, p. 408. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 493, An Franziska Nietzsche in Naumburg, Leipzig, 31, Januar 1866, S. 109.

condurrebbero l'uomo comune alla verità propria della filosofia, la cui comprensione è alla moltitudine preclusa poiché «capace solo di credere e non di pensare»[155]. Le religioni quindi, per la massa non adatta al pensiero, prenderebbero il posto della metafisica, assumendo il ruolo di stella polare dell'agire (secondo quanto già sostenuto da Kant); quale fonte di consolazione dai grandi dolori inoltre, esse, nella prospettiva schopenhaueriana, sarebbero le sole in grado di elevare l'uomo al di sopra di se stesso e della propria esistenza temporale.

In conseguenza di ciò, il valore di ogni religione dipende «dal maggiore o minore contenuto di verità che essa, sotto il velo dell'allegoria, porta in sé, e poi dalla maggiore o minore chiarezza con cui il medesimo diviene visibile attraverso codesto velo, dunque dalla trasparenza di esso»[156]. Per questo motivo afferma Schopenhauer:

> La *differenza fondamentale* di tutte le religioni io non posso riporla […] nel fatto che esse siano monoteistiche, politeistiche, panteistiche o atee, ma solo nel fatto che siano ottimistiche o pessimistiche, cioè che presentino l'esistenza di questo mondo come di per sé giustificata, e quindi la lodino o la esaltino, o che invece la considerino come qualcosa che si può comprendere solo come conseguenza di nostra colpa e che quindi propriamente non dovrebbe essere […][157].

---

[155] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro I, cap. 17, "Sul bisogno metafisico dell'uomo", p. 1319. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Kap. 17, «Über das Metaphysische Bedürfniß des Menschen», (II 181), p. 1318: «Für die große Anzahl der Menschen [...], als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt […]». Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro I, cap. 17, "Sul bisogno metafisico dell'uomo", pp. 1321-1323: «[…] una filosofia, ha la pretesa, e quindi anche l'obbligo, di essere, in tutto ciò che dice, vera *sensu stricto et proprio*, perché si rivolge al pensiero e al convincimento. Invece una religione, destinata a innumerevoli individui che, incapaci di critica e di pensiero, non afferrerebbero mai *sensu proprio* le verità più difficili e profonde, ha anche soltanto l'obbligo di essere vera *sensu allegorico*. La verità non può apparire nuda davanti al popolo». Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Kap. 17, «Über das Metaphysische Bedürfniß des Menschen», (II 184), pp. 1320-1322: «eine Philosophie, macht den Anspruch, und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, *sensu stricto et proprio* wahr zu seyn: denn sie wendet sich an das Denken und die Überzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten *sensu proprio* nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung *sensu allegorico* wahr zu seyn. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen».

[156] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro I, cap. 17, "Sul bisogno metafisico dell'uomo", p. 1327. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Kap. 17, «Über das Metaphysische Bedürfniß des Menschen», (II 186), p. 1326: «Der Werth einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringeren Gehalt an Wahrheit, den sie, unter dem Schleier der Allegorie, in sich trägt, sodann von der größern oder geringeren Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern».

[157] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro I, cap. 17, "Sul bisogno metafisico dell'uomo", p. 1329. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Kap. 17, «Über das Metaphysische Bedürfniß des Menschen», (II 187), p. 1328: «Den Fundamentalunterschied aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch, oder atheistisch sind; sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, d.h. ob sie das Daseyn dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht seyn sollte».

Poste queste premesse, la forza del cristianesimo rispetto al giudaismo e il paganesimo greco e romano risiederebbe nell'ottica schopenhaueriana

> esclusivamente nel suo pessimismo, nel riconoscimento che il nostro è uno stato massimamente miserabile e insieme peccaminoso, mentre giudaismo e paganesimo erano ottimistici. Questa verità, sentita profondamente e dolorosamente da ognuno, si fece strada e portò, come conseguenza, il bisogno di redenzione[158].

Tra lo spirito ottimistico dell'Antico Testamento e quello pessimistico del Nuovo Testamento, ovvero del cristianesimo originario, vi sarebbe quindi, per Schopenhauer, un contrasto netto, in virtù del carattere ascetico che quest'ultimo condividerebbe con le religioni dell'Oriente, chiarito dalla sua filosofia «come negazione della volontà di vivere, sebbene il protestantesimo, specialmente nella sua forma odierna, cerchi di occultarlo»[159]. Se la dottrina della rinuncia, della negazione di sé e della mortificazione della volontà costituiscono motivo di censura del cristianesimo autentico da parte delle teste «rovinate e distorte per sempre dalla miserabile hegelianeria»[160], secondo Schopenhauer, al contrario, in ciò «sta la sua verità più profonda, il suo alto valore e il suo carattere sublime»[161]. Nel cristianesimo originario la tendenza ascetica sarebbe innegabile ed è il vertice verso cui tutto ascende, per cui susstirebbe un chiaro contrasto tra la tradizione ebraica, con la sua storia ottimistica della creazione, e l'indirizzo neotestamentario negatore del mondo.

---

[158] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro I, cap. 17, "Sul bisogno metafisico dell'uomo", p. 1329. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Kap. 17, «Über das Metaphysische Bedürfniß des Menschen», (II 187), p. 1328: «Die Kraft, vermöge welcher das Christenthum zunächst das Judenthum und dann das Griechische und Römische Heidenthum überwinden konnte, liegt ganz allein in seinem Pessimismus, in dem Eingeständniß, daß unser Zustand ein höchst elender und zugleich sündlicher ist, während Judenthum und Heidenthum optimistisch waren. Jene von Jedem tief und schmerzlich gefühlte Wahrheit schlug durch und hatte das Bedürfniß der Erlösung in ihrem Gefolge».

[159] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 48, "Sulla teoria della negazione della volontà di vivere", p. 2147. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 48, «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», (II 707), p. 2146: «Denn nicht allein die Religionen des Orients, sondern auch das wahre Christenthum hat durchaus jenen asketischen Grundcharakter, den meine Philosophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht; wenn gleich der Protestantismus, zumal in seiner heutigen Gestalt, dies zu vertuschen sucht». Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 48, "Sulla teoria della negazione della volontà di vivere", p. 2157: «lo spirito dell'Antico Testamento è diametralmente opposto a quello del Nuovo Testamento: quello è ottimistico, questo pessimistico». Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 48, «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», (II 715), p. 2156: «ist der Geist des Alten Testaments dem des Neuen Testaments diametral entgegengesetzt: jener optimistisch, dieser pessimistisch».

[160] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 48, "Sulla teoria della negazione della volontà di vivere", p. 2149. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 48, «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», (II 708), p. 2148: «[…] jene Köpfe [...] völlig verdorben und auf immer verschroben sind durch die miserable Hegelei».

[161] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 48, "Sulla teoria della negazione della volontà di vivere", p. 2149. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 48, «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», p. 2148: «[…] gerade hierin seine tiefste Wahrheit, sein hoher Werth und sein erhabener Charakter liegt».

Conseguentemente, nella lettura di Schopenhauer, non l'ebraismo, ma il brahmanesimo e il buddismo sono, nello spirito e nella tendenza etica, affini al cristianesimo, tanto che il filosofo ipotizza una discendenza diretta di quest'ultimo da quelle: «per questa origine (o almeno per questa concordanza) il cristianesimo appartiene all'antica, vera e sublime fede dell'umanità, che sta in contrasto con il falso, piatto e rovinoso *ottimismo*, quale si presenta nel paganesimo greco, nell'ebraismo e nell'Islam»[162]. Alla luce di ciò, per Schopenhauer, «in nessuna cosa si deve distinguere tanto il nocciolo dal guscio come nel cristianesimo. Proprio perché apprezzo tanto questo nocciolo, faccio talora poche cerimonie con il guscio»[163]. Il Protestantesimo, eliminando la tendenza ascetica del cristianesimo originario, ne avrebbe soppresso il nucleo più intimo[164]. Lutero, pur mosso a ragione per gli orrori della Chiesa del tempo, avrebbe commesso un errore teoretico attaccando il cristianesimo nel suo principio ascetico; uscitane la componente ascetica, subentrò infatti al suo posto quella ottimistica, «ma l'ottimismo», scrive Schopenhauer «è nelle religioni, come in filosofia, un errore fondamentale, che sbarra la via ad ogni verità»[165]. Il cristianesimo originario aveva introdotto per converso un nuovo indirizzo spirituale per i popoli europei, dischiudendo loro «il significato metafisico dell'esistenza» e insegnando

> a guardare al di là della ristretta, misera ed effimera vita terrena, a considerarla non più come fine a sé, ma come una condizione di dolore, di colpa, di prova, di lotta, di

---

[162] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 48, "Sulla teoria della negazione della volontà di vivere", p. 2161. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 48, «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», (II 716), p. 2160: «Vermöge dieses Ursprungs (oder wenigstens dieser Uebereinstimmung) gehört das Christenthum dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Menschheit an, welcher im Gegensatz steht zu dem falschen, platten und verderblichen Optimismus, der sich im Griechischen Heidenthum, im Judenthum und im Islam darstellt».

[163] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 48, "Sulla teoria della negazione della volontà di vivere", p. 2163. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 48, «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», (II 718), p. 2162: «Bei keiner Sache hat man so sehr den Kern von der Schaale zu unterscheiden, wie beim Christenthum. Eben weil ich diesen Kern hoch schätze, mache ich mit der Schaale bisweilen wenig Umstände: sie ist jedoch dicker, als man meistens denkt».

[164] Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 48, "Sulla teoria della negazione della volontà di vivere", p. 2165: «Il cristianesimo è la dottrina della colpa profonda del genere umano, contratta per il suo stesso esistere, e dell'aspirazione del cuore alla redenzione da essa, che però può raggiungersi solo con i più gravi sacrifici e con il rinnegamento del proprio Io, cioè con una conversione radicale della natura umana». Cfr. Id. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 48, «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», (II 718), p. 2164: «Das Christenthum ist die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Daseyn selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verleugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur erlangt werden kann».

[165] Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 48, "Sulla teoria della negazione della volontà di vivere", p. 2165. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 48, «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», (II 719), p. 2164: «Aber Optimismus ist, in den Religionen, wie in der Philosophie, ein Grundirrthum, der aller Wahrheit den Weg vertritt».

purificazione, dalla quale ci si può innalzare, come meriti morali, con grave rinuncia e con la negazione del proprio Io, a un'esistenza migliore, a noi incomprensibile. Insegnò cioè la grande verità dell'affermazione e della negazione della volontà di vivere, nella veste dell'allegoria […][166].

Scrive ancora Schopenhauer:

> Quella grande verità fondamentale contenuta dunque nel cristianesimo, come nel brahmanesimo e nel buddhismo, cioè il bisogno di redenzione da un'esistenza che è connessa al dolore e alla morte, e la raggiungibilità di tale redenzione con la negazione della volontà, quindi col porsi decisamente contro natura, è senza alcun paragone la più importante che ci possa essere, ma insieme è affatto contraria alla tendenza naturale del genere umano e difficile da intendersi nelle sue vere ragioni; tutto ciò che è pensabile solo in generale e astrattamente è infatti del tutto inaccessibile alla grande maggioranza degli uomini. Perciò è occorso sempre per questi, per portare detta grande verità nel campo della sua pratica applicabilità, un *veicolo mitico* di essa, per così dire un vaso, senza il quale essa si sarebbe perduta e volatilizzata. La verità ha dovuto quindi prendere a prestito dappertutto la veste della favola, e preoccuparsi inoltre sempre di agganciarsi a ciò che era ogni volta storicamente dato, già noto e già venerato[167].

Sulle spalle della filosofia grava poi il compito, secondo Schopenhauer, di presentare tale contenuto, qui trasposto in allegoria, in modo puro, privo di ogni veicolo mitico: «in ciò essa [la filosofia] sta alle religioni come una linea retta sta a più linee curve che le corrano accanto, perché esprime *sensu proprio*, raggiunge cioè direttamente, cioè che quelle mostrano tra veli e raggiungono per vie traverse»[168].

---

[166] Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 48, "Sulla teoria della negazione della volontà di vivere", p. 2169. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 48, «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», (II 721-722), p. 2168: «Denn es schloß ihnen die metaphysische Bedeutung des Daseyns auf und lehrte sie demnach hinwegsehen über das enge, armsälige und ephemere Erdenleben, und es nicht mehr als Selbstzweck, sondern als einen Zustand des Leidens, der Schuld, der Prüfung, des Kampfes und der Läuterung betrachten, aus welchem man, mittelst moralischer Verdienste, schwerer Entsagung und Verläugnung des eigenen Selbst, sich emporschwingen könne zu einem bessern, uns unbegreiflichen Daseyn. Es lehrte nämlich die große Wahrheit der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, im Gewande der Allegorie».

[167] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 48, "Sulla teoria della negazione della volontà di vivere", p. 2171. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 48, «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», (II 723), p. 2170: «Jene große, im Christenthum, wie im Brahmanismus und Buddhaismus enthaltene Grundwahrheit also, nämlich das Bedürfniß der Erlösung aus einem Daseyn, welches dem Leiden und dem Tode anheimgefallen ist, und die Erreichbarkeit derselben durch Verneinung des Willens, also durch ein entschiedenes der Natur Entgegentreten, ist ohne allen Vergleich die wichtigste, die es geben kann, zugleich aber der natürlichen Richtung des Menschengeschlechts ganz entgegen und nach ihren wahren Gründen schwer zu fassen; wie denn alles bloß allgemein und abstrakt zu Denkende der großen Mehrzahl der Menschen ganz unzugänglich ist. Daher bedurfte es für diese, um jene große Wahrheit in den Bereich ihrer praktischen Anwendbarkeit zu bringen, überall eines mythischen Vehikels derselben, gleichsam eines Gefäßes, ohne welches jene sich verlieren und verflüchtigen würde. Die Wahrheit muß daher überall das Gewand der Fabel borgen und zudem stets sich an das jedes Mal historisch Gegebene, bereits Bekannte und bereits Verehrte anzuschließen bestrebt seyn».

[168] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 48, "Sulla teoria della negazione della volontà di vivere", p. 2173. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*,

* * *

Alla luce delle tesi schopenhaueriane sulla religione e sul cristianesimo qui brevemente ripercorse, risultano meglio comprensibili e contestualizzabili le motivazioni sottese al consiglio di Gersdorff a Nietzsche di cimentarsi nella discussione del tema del pessimismo nell'antichità classica, in risposta a coloro i quali si dibattevano in merito ad una presunta "Sehnsucht" di Cristo in essa rintracciabile. Al pastore Quandt sfuggirebbe, per Gersdorff, quel nocciolo del cristianesimo originario che più era apprezzato da Schopenhauer, ovvero la tendenza ascetica, il bisogno di redenzione e la visione pessimistica della realtà; nella critica a lui rivolta e nell'affermazione che, alla fine di una suddetta analisi, cristianesimo e pessimismo sarebbero risultati infine essere una cosa sola, Gersdorff sembra riprendere quasi testualmente un'affermazione di Schopenhauer contenuta nel capitolo "Aggiunte alla dottrina dell'affermazione e negazione della volontà di vivere", del secondo volume dei *Parerga*, nel quale egli sostiene che «si potrebbe chiamare la mia teoria la vera filosofia cristiana – per quanto ciò possa apparire paradossale a coloro che non vanno al nocciolo della questione e rimangono in superficie»[169].

L'importanza che le idee schopenhaueriane sulla degenerazione dell'autentico spirito del cristianesimo, irrimediabilmente corrottosi nella pratica comune, devono aver avuto sul giovanissimo Nietzsche, è emersa nella lettera alla madre risalente al novembre del 1865 già presa in considerazione; Nietzsche indicava infatti il «vivere secondo i severi dettami del cristianesimo originario» come una delle due vie per le quali sarebbe possibile costruirsi un'esistenza il più possibile sopportabile, privandosi dei beni della vita, vivendo in astinenza, avendo compassione dei propri compagni di miseria etc., specificando che ciò non avrebbe nulla a che fare con il cristianesimo «attuale, edulcorato, sbiadito»: «il cristianesimo», scriveva Nietzsche, «non permette di essere "vissuto a metà", così *en passant*, oppure perché è di moda»[170].

Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 48, «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», (II 723-724), p. 2172: «Dabei verhält sie [die Philosophie] sich zu den Religionen, wie eine gerade Linie zu mehreren, neben ihr laufenden Kurven: denn sie spricht *sensu proprio* aus, erreicht mithin geradezu, was jene unter Verhüllungen zeigen und auf Umwegen erreichen».

[169] A. Schopenhauer*, Aggiunte alla dottrina dell'affermazione e negazione della volontà di vivere,* in *Parerga e paralipomena*, vol. II, cit., p. 411. Cfr. A. Schopenhauer, *Nachträge zur Lehre von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, S. 335: «In diesem Sinne könnte man meine Lehre die eigentliche Christliche Philosophie nennen; so paradox Dies Denen scheinen mag, die nicht auf den Kern der Sache gehn, sondern bei der Schaale stehn bleiben».

[170] F. Nietzsche *Epistolario 1850-1869,* cit., n. lettera 486 a Franziska ed Elisabeth Nietzsche, Lipsia, 5 novembre 1865, p. 396. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 486, an Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Leipzig, Sonntag d. 5. Nov. 1865, S. 95: «[…] kurz, man lebt nach den strengen Forderungen des ursprünglichen Christenthums, nicht des jetzigen, süßlichen, verschwommenen. Das Christentum läßt sich nicht „mitmachen" so *en passant* oder weil es Mode ist».

Non bisogna dimenticare inoltre, che la conversione a Schopenhauer da parte del giovanissimo Nietzsche segue, cronologicamente, assai di poco il distacco dalla religione dei padri vissuto e sofferto in quel di Bonn, ragion per cui, le critiche schopenhaueriane alla degenerazione dell'autentico spirito del cristianesimo e le considerazioni del filosofo circa il valore da riconoscere alla religione in rapporto alla filosofia, non avrebbero potuto che destare in lui un repentino interesse.

Difatti, nella risposta a Gersdorff del 7 aprile del 1866 è evidente come anche Nietzsche, nel commentare negativamente una predica tenuta in quei giorni dal pastore di Naumburg Wenkel, svolga le sue considerazioni basandosi su quanto sostenuto da Schopenhauer nel saggio *Sulla Religione* menzionatogli dall'amico e nei passi dei *Supplementi* al *Mondo come volontà e rappresentazione* che quest'ultimo sviluppa:

> Ho ascoltato oggi una predica brillante di Wenkel sul cristianesimo, «la fede che ha trionfato sul mondo», insopportabilmente arrogante verso tutti i popoli che non sono cristiani, e tuttavia molto scaltra. A ogni momento infatti egli sostituiva alla parola cristianesimo qualcosa di diverso, che aveva sempre un senso calzante per il nostro punto di vista. Se alla frase «il cristianesimo ha trionfato sul mondo» sostituiamo l'altra: il sentimento del peccato, in breve un'esigenza metafisica, ha trionfato sul mondo», questa non ha per noi alcunché di urtante; si tratta soltanto di essere coerenti e di dire: «i veri indiani sono cristiani», o anche: «i veri cristiani sono indiani». Nella sostanza tuttavia la sostituzione di questi termini e concetti, che sono fissati una volta per tutte, non si può dire propriamente onesta; infatti nei poveri di spirito si crea una profonda confusione[171].

Nietzsche allude qui alla tesi schopenhaueriana per cui, dal momento che l'etica cristiana nel suo spirito più autentico risulterebbe conforme ai dettami dell'etica indiana, e dal momento che sarebbe rintracciabile tra le rispettive religioni un chiaro rapporto di derivazione, nel Nuovo Testamento sarebbe allora da riconoscersi un'innegabile matrice indiana. Scriveva ancora Schopenhauer nel saggio *Sulla Religione*: «tutto ciò che vi è di

[171] F. Nietzsche *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 500, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 7 aprile 1866, p. 422. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 500, an Carl von Gersdorff in Görlitz, Naumburg, 7. Apr. 1866, S. 122: «Heute hörte ich eine geistreiche Predigt Wenkels über das Christenthum „der Glaube, der die Welt überwunden hat" unerträglich hochmüthig gegen alle Völker, die nicht Christen sind, und doch wieder sehr schlau. Alle Augenblicke nämlich substituirte er dem Worte Christenthum etwas anderes, was immer einen richtigen Sinn gab, auch für unsre Auffassung. Wenn der Satz „das Christenthum hat die Welt überwunden" mit dem Satz „das Gefühl der Sünde, kurz, ein metaphysisches Bedürfniß hat die Welt überwunden" vertauscht wird, so hat das für uns nichts anstößiges, man muß nur consequent sein und sagen, „die wahren Inder sind Christen" und auch: „die wahren Christen sind Inder". Im Grunde aber ist die Vertauschung solcher Worte und Begriffe, die einmal fixirt sind, nicht recht ehrlich; es werden nämlich die Schwachen im Geiste vollends verwirrt».

vero nel cristianesimo si trova anche nel brahmanesimo e nel buddhismo»[172]. Per questo motivo, la pretesa di Wenkel di attribuire al cristianesimo una presunta superiorità rispetto alle altre religioni sarebbe, agli occhi del Nietzsche ormai schopenhaueriamente orientato, ingiustificata e arrogante, sebbene egli conceda che il proporre in termini espliciti l'identificazione tra religione cristiana e indiana possa generare confusione nei "poveri di spirito", incapaci di guardare alla questione dal più alto punto di vista filosofico, cioè in quella moltitudine il cui bisogno metafisico può essere soddisfatto, secondo Schopenhauer, solo per il tramite del veicolo mitico costituito dalla religione.

Successivamente, nella medesima lettera Nietzsche chiarisce il proprio rapporto con il cristianesimo, prendendone sì le distanze quale «fede in un evento storico o in un personaggio storico», ma apprezzandolo quale espressione di un bisogno di redenzione, al punto da non fargli colpa «del fatto che esso cerchi di educare i filosofi», ancora in netta minoranza rispetto all'enorme moltitudine di coloro che avrebbero bisogno di redimersi, «e inoltre son fatti della stessa stoffa»[173]. Anche in questo passaggio, il punto riferimento di Nietzsche è il saggio *Sulla Religione* di Schopenhauer, il quale aveva individuato nel fatto di non essere, come le altre religioni, pura dottrina, «ma di essere essenzialmente una storia, una serie di avvenimenti, un complesso di fatti, azioni e sofferenze di essere individuali»[174], un singolare svantaggio per il cristianesimo, dal momento che questa storia viene a costituire un dogma, «e la fede in questo dogma conferisce la beatitudine»[175]. Dal punto di vista di Schopenhauer, la pretesa di verità che il cristianesimo rivendica sul piano storico comprometterebbe il suo valore sotto il profilo allegorico poiché, proponendosi come verità *sensu proprio* su un piano in cui può essere sottoposto a stringente confutazione, è costretto a cadere in una serie insostenibile di assurdità e contraddizioni.

---

[172] A. Schopenhauer, *Sulla Religione*, in *Parerga e paralipomena*, vol. II, cit., pp. 502-503. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Religion*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, S. 408: «Alles, was im Christenthum Wahres ist, findet sich auch im Brahmanismus und Buddhaismus».

[173] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* lettera n. 500, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 7 aprile 1866, cit. p. 423. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 500, an Carl von Gersdorff in Görlitz, Naumburg, 7. Apr. 1866, S. 122: «Heißt Christenthum „Glaube an ein geschichtliches Ereigniß oder an eine geschichtliche Person" so habe ich mit diesem Christenthum nichts zu thun. Heißt es aber kurz Erlösungsbedürftigkeit, so kann ich es höchst schätzen und nehme ihm selbst das nicht übel, daß es die Philosophen zu discipliniren sucht: als welche zu wenige sind gegen die ungeheure Masse der Erlösungsbedürftigen, zudem aus gleichem Stoffe gemacht».

[174] A. Schopenhauer, *Sulla Religione,* in *Parerga e paralipomena*, vol. II, cit., p. 485. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Religion*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, S. 395-396: «Das Christenthum hat den eigenthümlichen Nachtheil, daß es nicht, wie die andern Religionen, eine reine Lehre ist; sondern es ist wesentlich und hauptsächlich eine Historie, eine Reihe von Begebenheiten, ein Komplex von Thatsachen, von Handlungen und Leiden individueller Wesen».

[175] A. Schopenhauer, *Sulla Religione,* in *Parerga e paralipomena*, vol. II, cit., p. 485. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Religion*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, S. 396: «[…] und eben diese Historie macht das Dogma aus, der Glaube an welches selig macht».

Nietzsche quindi, coerentemente al punto di vista schopenhaueriano – ma certamente non dimentico della lettura dell'opera di Strauss durante il tormentato anno trascorso in quel di Bonn – matura un consapevole atteggiamento critico nei confronti della pretesa di verità storica da parte del cristianesimo, apprezzandovi per converso quanto vi aveva apprezzato Schopenhauer, vale a dire il bisogno di redenzione da esso posto a fondamento della sua dottrina. Scrive ancora in merito Nietzsche a Gersdorff:

> Fossero almeno seguaci di Schopenhauer tutti coloro che fanno filosofia! E invece, sin troppo spesso, dietro la maschera del filosofo si cela la sacra autorità della «volontà», che ha di mira unicamente l'esaltazione di se medesima. Se dominassero i filosofi, τὸ πληθος sarebbe perduto; se domina questa moltitudine, […], spetta pur sempre al filosofo, *raro in gurgite vasto*, διχα αλλων φρονεειν, come dice Eschilo[176].

Vi è in questa nota polemica nei confronti dei filosofi schiavi della volontà ancora un riferimento all'opera di Schopenhauer: si tratta del saggio *Sulla filosofia delle università* incluso nel primo volume dei *Parerga.* In un passaggio di questo capitolo spiccatamente polemico, Schopenhauer aveva sostenuto essere una totale perdita di tempo il cimentarsi nella lettura degli scritti di uomini comuni, motivati nel loro scribacchiare unicamente da fini estrinseci, tradendo l'autentico spirito filosofico: «in costoro», scriveva Schopenhauer, «l'intelletto rimane fedele alla sua destinazione naturale, lavorando cioè al servizio della volontà»[177]. Alla base della loro attività e del loro pensiero sarebbero infatti sempre rintracciabili un'intenzione e uno scopo: «l'attività svincolata dal volere, dell'intelletto, cioè la condizione della pura oggettività e quindi di ogni grande creazione, rimane per sempre loro estranea […] Per costoro soltanto gli scopi hanno interesse e soltanto gli scopi hanno realtà, poiché in loro la volontà rimane predominante»[178] – ovvero, con le parole di Nietzsche, essi sarebbero mossi unicamente dalle mire di autoesaltazione della volontà.

---

[176] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 500, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 7 aprile 1866, cit. p. 423. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 500, an Carl von Gersdorff in Görlitz, Naumburg, 7. Apr. 1866, S. 122-123: «[...] und wären alle, die Philosophie treiben, Anhänger Schopenhauers! Aber nur zu oft steckt hinter der Maske des Philosophen die hohe Majestät des „Willens", der seine Selbstverherrlichung ins Werk zu setzen sucht. Herrschen die Philosophen, so wäre τὸ πλῆθος verloren, herrscht diese Masse, [...], so steht es dem Philosophen, *raro in gurgite vasto*, immer noch zu, θίχα ἄλλων wie Aeschylus, φρονέειν».

[177] A. Schopenhauer, *Sulla filosofia delle università*, in *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., p. 249. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber die Universitäts Philosophie*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, S. 191: «Dazu kommt noch, daß ihr Intellekt seiner natürlichen Bestimmung, im Dienste des Willens zu arbeiten, getreu bleibt».

[178] A. Schopenhauer, *Sulla filosofia delle università*, in *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., p. 249. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber die Universitäts Philosophie*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, S. 191: «[…] sie haben allezeit Zwecke und erkennen nur in Bezug auf diese, mithin nur Das, was diesen entspricht. Die willensfreie Aktivität des Intellekts, welche die Bedingung der reinen Objektivität und dadurch aller großer Leistungen ist, bleibt ihnen ewig fremd, ist ihrem Herzen eine Fabel. Für sie haben nur Zwecke Interesse, nur Zwecke Realität: denn in ihnen bleibt das Wollen vorwaltend».

Nelle righe successive, Nietzsche torna a far riferimento alle idee schopenhaueriane sul ruolo della religione rispetto alla filosofia, sostenendo l'impossibilità per il filosofo di porsi a guida della moltitudine, pena la sua rovina. Nel dialogo tra Filatete e Demofele, in cui Schopenhauer nel saggio *Sulla Religione* aveva esposto le sue tesi in merito, è scritto:

> Fondatori di religione e filosofi vengono al mondo al fine di scuotere l'essere umano svegliandolo dal suo stato di stordimento e indicandogli l'alto significato dell'esistenza: i filosofi sono per i pochi, per le eccezioni; i fondatori di religioni sono per i molti, per l'umanità in generale. Poiché φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι, come ha detto già il tuo Platone[179].

Schopenhauer, citando un passo della Repubblica di Platone («è impossibile che la massa coltivi la filosofia»[180]), prendeva spunto per sostenere l'incapacità del popolo di cogliere la verità della filosofia, poiché questa sarebbe oltre le sue facoltà di comprensione: «il senso profondo e l'elevato scopo della vita può essere svelato e presentato al popolo soltanto simbolicamente, poiché il popolo non è capace di afferrarli nel loro senso vero e proprio. Invece la filosofia deve essere, simile ai misteri Eleusini, per i pochi, per gli eletti»[181]. Nietzsche fa eco a questo passaggio del Saggio di Francoforte in cui egli esterna una concezione elitaria della filosofia, riconoscendo al filosofo il dovere di «essere saggio diversamente da tutti»[182], per riprendere un verso dell'Agamennone di Eschilo, «disperso nelle onde burrascose»[183], come recita il primo libro dell'Eneide di Virgilio.

In chiusura della lettera[184], Nietzsche condivide con Gersdorff la frustrazione derivante dall'essere costretti a reprimere il proprio schopenhauerismo, soffrendo lo scarto tra le vette teoriche raggiunte grazie alla filosofia e la condotta pratica imposta dalle circostanze:

---

[179] A. Schopenhauer, *Sulla religione,* in *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., p. 424. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Religion*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, S. 348: «Religionsstifter und Philosophen kommen auf die Welt, ihn aus seiner Betäubung aufzurütteln und auf den hohen Sinn des Daseyns hinzudeuten: Philosophen, für die Wenigen, die Eximirten; Religionsstifter, für die Vielen, die Menschheit im Großen. Denn φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι, wie schon dein Plato gesagt hat».

[180] Platone*, Repubblica*, VI, 494 a.

[181] A. Schopenhauer, *Sulla religione,* in *Parerga e paralipomena*, vol. II, cit., p. 436. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Religion*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, S. 357: «dem Volke kann der tiefe Sinn und das hohe Ziel des Lebens nur symbolisch eröffnet und vorgehalten werden; weil es nicht fähig ist, solche im eigentlichen Verstande zu fassen. Philosophie hingegen soll seyn wie die Eleusinischen Mysterien, für die Wenigen, die Auserwählten».

[182] Eschilo*, Agamennone*, 757-758.

[183] Cfr. Virgilio*, Eneide I,* 118*:* «apparent rari nantes in gurgite vasto».

[184] Per completezza, segnaliamo ancora un passaggio di questa lettera di Nietzsche a Gersdorff in cui è chiaro il riferimento all'opera di Schopenhauer, in particolare al Libro III de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Parlando dello stato d'animo che pervade l'uomo di fronte alla contemplazione della natura, scrive Nietzsche: «noi siamo allora liberi dal magico potere di una volontà sempre desta, allora siamo soltanto puramente occhi, occhi per contemplare, senza interesse». F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 500, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 7 aprile 1866, pp. 419-420. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 500, an Carl von Gersdorff in Görlitz, Naumburg, 7. Apr.

In ogni caso, è estremamente fastidioso per noi trattenere sulle labbra i nostri pensieri schopenhaueriani, ancor giovani e gagliardi, e in generale avere sempre sul cuore il peso di questo irrimediabile divario tra la teoria e la pratica. E non vedo alcuna consolazione rispetto a ciò; al contrario sono io che ho bisogno di consolazione[185].

* * *

A conferma dell'importanza per Nietzsche e Gersdorff delle idee schopenhaueriane su religione e cristianesimo, un episodio significativo di riscontro del valore della filosofia di Schopenhauer fu la morte del fratello di Gersdorff nel gennaio del 1867. Appresa la notizia, così scrive Nietzsche all'amico, comprensibilmente sconvolto dal dolore:

Ora hai sperimentato su te stesso perché il nostro Schopenhauer esalti la sofferenza e i travagli come uno splendido destino, come il δευτερος πλους per la negazione della volontà. Hai sperimentato e percepito anche tu la potenza purificatrice, che calma e rafforza interiormente, del dolore. È questo un momento in cui tu puoi accertare di persona quanto c'è di vero nella dottrina di Schopenhauer. Se il quarto libro della sua opera principale ti farà l'impressione di essere sgradevole, deprimente e fastidioso: se non avrà la forza di risollevarti e di farti uscire dal dolore esteriore e violento dei primi momenti, per condurti a quello stato d'animo, melanconico, ma beato, che ci afferra anche nell'ascolto di una musica eletta – quello stato d'animo nel quale vediamo come caderci addosso le nostre spoglie mortali – se così non fosse non voglio aver più nulla a che fare nemmeno io con questa filosofia[186].

1866, S. 120: « [...] dann sind frei wir vom Banne des immer wachenden Willens, dann sind wir reines, anschauendes, interesseloses Auge». Più avanti, nel raccontare l'episodio di un improvviso temporale che lo avrebbe colto durante una delle sue passeggiate solitarie, Nietzsche scrive: «il temporale scoppiò con inaudita violenza […]; io provai un entusiasmo ineguagliabile e compresi chiaramente che possiamo capire veramente la natura, soltanto quando siamo costretti a trovare in lei rifugio dalle nostre cure e dai nostri tormenti. Cos'era mai l'uomo per me, con la sua volontà mai placata! Cos'era per me l'eterno "tu devi" e "tu non devi"! Quanto diversi il lampo, la bufera, la grandine, forze libere, senza etica! Come sono felici, come sono forti – volontà pura, non inquinata dall'intelletto!». F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 500, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 7 aprile 1866, p. 422. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 500, an Carl von Gersdorff in Görlitz, Naumburg, 7. Apr. 1866, S. 121-122: «Das Gewitter entlud sich höchst gewaltig mit Sturm und Hagel, ich empfand einen unvergleichlichen Aufschwung und ich erkannte recht, wie wir erst dann die Natur recht verstehen, wenn wir zu ihr aus unsern Sorgen und Bedrängnissen heraus flüchten müssen. Was war mir der Mensch und sein unruhiges Wollen! Was war mir das ewige „Du sollst" „Du sollst nicht"! Wie anders der Blitz, der Sturm, der Hagel, freie Mächte, ohne Ethik! Wie glücklich, wie kräftig sind sie, reiner Wille, ohne Trübungen durch den Intellekt!». Per i rimandi a Schopenhauer, cfr. F. Nietzsche, *Nachbericht zur ersten Abteilung: Briefe von und an Friedrich Nietzsche Oktober 1849 – April 1869*, S. 401.

[185] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 500, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 7 aprile 1866, p. 423. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 500, an Carl von Gersdorff in Görlitz, Naumburg, 7. Apr. 1866, S. 123: «Dabei ist es für uns allerdings höchst lästig, unsre noch jungen und kräftigen Schopenhauergedanken so halbausgesprochen zurück zu halten und im Ganzen diese unglückliche Differenz zwischen Theorie und Praxis immer auf dem Herzen lasten zu haben. Wofür ich gar keinen Trost weiß, im Gegentheil Trostes bedürftig bin».

[186] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 536, a Carl von Gersdorff, Lipsia, 16 gennaio 1867, pp. 499-500. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 536, an Carl von Gersdorff in Spandau, Leipzig, Mittwoch. 16. Januar 1867, S. 195: «Nun, lieber Freund, Du hast jetzt […] jetzt selbst an Dir erfahren, warum unser Schopenhauer das Leiden und die Trübsale als ein herrliches Geschick, als den δεύτερος πλοῦς zur Verneinung des Willens preist. Du hast auch die läuternde, innerlich

Nel sessantottesimo capitolo del Libro IV de *Il Mondo* Schopenhauer aveva sostenuto che il dolore inflitto dal destino costituisce una seconda via (δευτερος πλους) per giungere alla negazione della volontà di vivere, ed «anzi, possiamo supporre che i più vi giungano solo per essa, e che sia il dolore che uno sente egli stesso, non quello meramente conosciuto, quello che produce più spesso la piena rassegnazione»[187]; solo poch sarebbero in grado di giungere alla negazione della volontà per quella semplice conoscenza che, trapassando il *principium individuationis*, fa sì che i dolori del mondo siano riconosciuti come propri:

> Anche per colui che si avvicina a questo punto, quasi sempre lo stato tollerabile della propria persona, la lusinga dell'attimo, l'allettamento della speranza e la soddisfazione della volontà, cioè degli appetiti, che sempre di nuovo si offre, sono un continuo ostacolo alla negazione della volontà e una continua seduzione e una rinnovata affermazione […] Per lo più la volontà dev'essere quindi spezzata dal più grande dolore personale, prima che subentri la sua autonegazione[188].

Per questo motivo, è solo «il cuore colmo di dolore» che, scrive ancora Nietzsche a Gersdorff, può e deve dire la parola decisiva in merito la verità di questa filosofia, poiché chi si trova immerso nel fluire degli eventi e della vita non è nelle condizioni di giudicarne l'effettiva portata consolatrice e redentrice[189]. D'altronde, lo stesso Schopenhauer, nel capitolo quarantunesimo dei *Supplementi* al Libro IV de *Il Mondo*, intitolato "Sulla morte e l'indistruttibilità del nostro essere in sé", aveva riconosciuto quale principale scopo di tutte le religioni e di tutti i sistemi filosofici l'essere un «contravveleno alla certezza della

---

beruhigende und festigende Kraft des Schmerzes erfahren und empfunden. Es ist eine Zeit, in der Du selbst erproben kannst, was wahr ist an der Lehre Schopenhauers. Wenn das vierte Buch seines Hauptwerkes jetzt auf Dich einen häßlichen, trüben, lästigen Eindruck macht, wenn es nicht die Kraft hat, Dich zu erheben und Dich aus dem äußeren heftigen Schmerze hindurchzuführen zu jener wehmüthigen, aber glücklichen Stimmung, die uns auch beim Anhören edler Musik ergreift, zu jener Stimmung, in der man die irdischen Hüllen von sich abfallen sieht: dann mag auch ich nichts mehr mit dieser Philosophie zu thun haben».

[187] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, §68, p. 759. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 463), p. 758: «wir können annehmen, daß die Meisten nur auf diesem dahin kommen, und daß es das selbst empfundene, nicht das bloß erkannte Leiden ist, was am häufigsten die völlige Resignation herbeiführt, oft erst bei der Nähe des Todes».

[188] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, §68, pp. 759-761, Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 464), pp. 758-760: «Selbst bei Dem, welcher sich diesem Punkte nähert, ist fast immer der erträgliche Zustand der eigenen Person, die Schmeichelei des Augenblicks, die Lockung der Hoffnung und die sich immer wieder anbietende Befriedigung des Willens, d.i. der Lust, ein stetes Hinderniß der Verneinung des Willens und eine stete Verführung zu erneueter Bejahung desselben: […]. Meistens muß daher, durch das größte eigene Leiden, der Wille gebrochen seyn, ehe dessen Selbstverneinung eintritt».

[189] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 536, a Carl von Gersdorff, Lipsia, 16 gennaio 1867, pp. 499-500. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 536, an Carl von Gersdorff in Spandau, Leipzig, Mittwoch. 16. Januar 1867, S. 195-196: «Der Schmerzerfüllte kann und darf allein über solche Dinge ein entscheidendes Wort sagen: wir anderen mitten im Strome der Dinge und des Lebens stehend, jene Verneinung des Willens nur ersehnend als ein glückseliges Eiland, wir können es nicht beurtheilen, ob der Trost solcher Philosophie auch für die Zeiten tiefer Trauer ausreicht».

morte»[190], dal momento che «la morte è il vero genio ispiratore o musagete della filosofia»[191]. Conseguentemente, qualora la filosofia schopenhaueriana si fosse rivelata incapace di assolvere il suo compito di consolazione di fronte al dolore della morte, essa sarebbe venuta meno, per Nietzsche, al suo principale scopo morale, e avrebbe inoltre dato prova di non aver indicato la retta via in direzione della verità – pertanto, essa non sarebbe stata più degna di ulteriore considerazione e stima.

Nella lettera di risposta del 25 gennaio 1867, Gersdorff rassicura l'amico che le consolazioni cristiane a nulla sono valse per lenire il suo dolore, e che, per converso, solo Schopenhauer lo ha aiutato a superare il proprio abbattimento: «devo confessare che senza il nostro amico comune Schopenhauer non sarei qui dove sono ora, ma sarei caduto in quel deplorevole stato che mi è familiare, che si aggrappa subito al conforto cristiano, si abbandona presto alla cupa disperazione e così barcolla tra Scilla e Cariddi, senza trovare pace»[192]. Gersdorff scrive inoltre che, per quanto solo di rado avesse potuto leggere Schopenhauer durante il periodo trascorso sotto il servizio militare, quel primo entusiasmo giovanile, condiviso con Nietzsche ai tempi di Lipsia, gli è valso, pur a distanza di tempo, quale inesauribile fonte di consolazione, di cui solo adesso è in grado di apprezzare l'alto valore. A fronte delle critiche che potrebbero essere mosse al sistema filosofico di Schopenhauer sotto il profilo dell'impianto concettuale, Gersdorff scrive a Nietzsche che

> anche qualora con il tempo si trovassero alcune cose nelle quali si crede legittimo avere un'opinione diversa rispetto a quella del profondo pensatore, nel fondamento e nella questione principale si deve tuttavia dargli ragione. E se Cristo mi dicesse: è stato per la volontà di Dio che tuo fratello è morto in così giovane età; le Sue vie sono insondabili, allora io potrei ammettere solo di porre al posto di Dio la "Necessità", il cui dominio ora tuttavia dobbiamo riconoscere una volta per tutte. La morte ha sciolto i suoi legami: *finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, eiusque opera evanescunt*. E anche se qualcuno venisse a me con la speranza o la salda fede di una

---

[190] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 41, "Sulla morte e il suo rapporto con l'indistruttibilità del nostro essere in sé", p. 1867. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 41, «Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzestörbarkeit unsers Wesens an sich», (II 529), p. 1866: «Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind also zunächst das von der reflektirenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes».

[191] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 41, "Sulla morte e il suo rapporto con l'indistruttibilità del nostro essere in sé", p. 1867. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 41, «Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzestörbarkeit unsers Wesens an sich», (II 528), p. 1866: «Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie».

[192] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 153, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Leipzig, Spandau, 25 Januar 1867, S. 184: «so muß ich doch gestehen, daß ich ohne gemeinschaftlichen Freund Schopenhauer nicht wäre, wo ich bin, sondern jenem bejammernswerthen Zustand anheim gefallen wäre, der sich bald an den christilichen Trost anklammert, bald der dumpfen Verzweiflung verfällt uns so aus der Scylla in die Charybdis taumelt, ohne Ruhe zu finden». Traduzione di chi scrive.

> riunificazione "in un mondo migliore", allora gli porgerei il quarto libro del *Mondo come volontà e rappresentazione* e farei un elogio dello splendido capitolo "Sulla morte e l'indistruttibilità del nostro essere in sé". Davvero il conforto di una simile filosofia è sufficiente anche per i momenti di lutto profondo[193].

Significativamente, il quarto libro de *Il mondo* è posto da Gersdorff in antitesi al tradizionale messaggio evangelico, tale da superarlo quale fonte di consolazione e conforto dal dolore; egli fa inoltre, e non a caso, riferimento al citato quarantunesimo capitolo dei *Supplementi* al *Mondo* in cui Schopenhauer discute dell'infondatezza del terrore nutrito dagli uomini nei confronti della morte (da cui è tratta anche la citazione latina dei Veda, più volte chiamata in causa nel capolavoro schopenhaueriano).

Nel capitolo *Sulla morte e il suo rapporto con l'indistruttibilità del nostro essere in sé* Schopenhauer assumeva come punto di partenza delle sue considerazioni la dottrina kantiana dell'idealità del tempo, per cui «cominciare, finire, sopravvivere, sono concetti che prendono a prestito il loro significato unicamente ed esclusivamente dal tempo e valgono conseguentemente solo se si presuppone quest'ultimo»[194]. Poiché il tempo non ha esistenza assoluta, «non è la maniera d'essere delle cose»[195], ma solo la forma della nostra conoscenza, imperfetta e limitata ai soli fenomeni, solo in rapporto ai fenomeni i concetti di cessare e perdurare hanno senso; l'essenza in sé delle cose non è toccata dal tempo. Schopenhauer quindi, facendo leva sulla distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé, considerava sì l'uomo fenomeno transitorio, ma riconosceva l'indistruttibilità del suo essere in sé, sebbene per l'eliminazione che comporta il concetto di tempo, non gli si possa

---

[193] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 153, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Leipzig, Spandau, 25 Januar 1867, S. 184-185: «und wenn mit der Zeit so manches sich findet, wo man berechtig zu sein glaubt, eine andere Ansicht zu haben, als der tiefe Denker, im Grunde und in der Hauptsache muß man ihm doch Recht geben. Und wenn mir der Christ sagt: es ist Gotte Wille gewesen, daß dein Bruder in so frühem Alter starb; seine Wege sind unerforschlich, so kann ich das gelten lassen, nur daß ich für Gott setze „Nothwendigkeit", deren Herrschaft wir nun doch einmal anerkennen müssen. Der Tod löst ihre Bande: *finditur nodus cordis, dissolventur omnes dubitationes, eiusque opera evanescunt*. Und kommt mir einer mit der Hoffnung oder dem festen Glauben auf eine Wiedervereinigung "in jener besseren Welt", so halte ich ihm das 4te Buch der Welt als Wille etc. entgegen und gedenke des herrlichen Capitels über den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich. Ja, der Trost solcher Philosophie reicht auch für die Zeiten tiefer Trauer aus».

[194] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 41, "Sulla morte e il suo rapporto con l'indistruttibilità del nostro essere in sé", p. 1921. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 41, «Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzestörbarkeit unsers Wesens an sich», (II 564), p. 1920: «Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten».

[195] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 41, "Sulla morte e il suo rapporto con l'indistruttibilità del nostro essere in sé", p. 1921. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 41, «Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzestörbarkeit unsers Wesens an sich», (II 564), p. 1920: «Die Zeit […] ist nicht die Art und Weise des Seyns an sich der Dinge».

attribuire, di fatto, un "perdurare". Tale essere in sé è, per Schopenhauer, la volontà; se la coscienza consiste nella conoscenza e il conoscere, quale attività del cervello, appartiene al fenomeno, la coscienza finisce per forza di cose con il fenomeno: solo la volontà rimane indistruttibile. Con la morte si perde sì la coscienza ma non può perdersi ciò che aveva prodotto e mantenuto la coscienza stessa, cioè la volontà: «la vita si spegne, ma non con essa il principio della vita che in essa si manifestava. Perciò dunque un sicuro sentimento dice a ognuno che c'è in lui qualcosa di assolutamente imperituro e indistruttibile»[196].

Se già ciò può essere sufficiente a superare il terrore della morte da un punto di vista individuale, in senso più generale l'argomento decisivo proposto da Schopenhauer è che «la morte è poi la grande occasione per non essere più Io: beato colui che ne approfitta»[197]. Nel corso della vita infatti, la volontà dell'uomo non è libera: sulla base del suo carattere immutabile, l'agire di ogni individuo si svolge seguendo la catena dei motivi, con stringente necessità. A fronte del gran numero di rimpianti e rimorsi di cui ognuno porta nella memoria il peso, la possibilità di vivere senza fine alcuna comporterebbe continuare ad agire, in virtù dell'immutabilità del carattere, sempre nella stessa maniera che grava sulla nostra coscienza. Scrive Schopenhauer che perciò l'uomo deve

> cessare di essere quello che è, per potere, dal germe della sua essenza, venire fuori come un essere nuovo e diverso. Quindi la morte scioglie quei legami: la volontà diventa libera, giacché nell'esse, non nell'operari, sta la sua libertà: *finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, eiusque opera evanescunt*, è un famosissimo detto dei Veda […]. Il morire è l'attimo di questa liberazione dell'unilateralità di una individualità che non costituisce l'intimo nucleo del nostro essere, ma è piuttosto da pensare come una specie di suo traviamento: la vera libertà originaria ritorna in questo momento […][198].

---

[196] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 41, "Sulla morte e il suo rapporto con l'indistruttibilità del nostro essere in sé", p. 1927. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 41, «Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzestörbarkeit unsers Wesens an sich», (II 568), p. 1926: «[…] das Leben erlischt, nicht aber mit ihm das Princip des Lebens, welches in ihm sich manifestirte. Daher also sagt Jedem ein sicheres Gefühl, daß in ihm etwas schlechthin Unvergängliches und Unzerstörbares sei».

[197] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 41, "Sulla morte e il suo rapporto con l'indistruttibilità del nostro essere in sé", p. 1949. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 41, «Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzestörbarkeit unsers Wesens an sich», p. 1948: «[…] ist der Tod die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu seyn: wohl Dem, der sie benutzt».

[198] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro IV, cap. 41, "Sulla morte e il suo rapporto con l'indistruttibilità del nostro essere in sé", p. 1949. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum vierten Buch,* Kap. 41, «Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzestörbarkeit unsers Wesens an sich», p. 1948: «Demnach muß er aufhören zu seyn was er ist, um aus dem Keim seines Wesens als ein neues und anderes hervorgehen zu können. Daher löst der Tod jene Bande: der Wille wird wieder frei: denn im Esse, nicht im *Operari* liegt die Freiheit: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt,* ist ein sehr berühmter Ausspruch des Veda, […]. Das Sterben ist der Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unsers Wesens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken ist […]».

È questo il passo cui Gersdorff fa riferimento per motivare il valore consolatorio della filosofia di Schopenhauer nel caso di un lutto profondo: egli avrebbe infatti trovato in essa conforto pensando al defunto fratello come libero dai legami della volontà che angustiano ogni esistenza umana, e non nel pensiero di una possibile riunificazione in un presunto "mondo migliore", secondo il credo cristiano. Dal punto di vista del risvolto sul piano morale, la filosofia schopenhaueriana avrebbe così affermato in questa circostanza il suo più autentico e inconfutabile valore, a prescindere da eventuali obiezioni cui essa sarebbe suscettibile sotto il profilo del suo impianto concettuale.

A queste considerazioni di Gersdorff, nel febbraio 1867 Nietzsche risponde esprimendo il massimo gradimento per l'autentica adesione alla filosofia schopenhaueriana manifestata dall'amico in un momento così doloroso. Da qui, coglie l'occasione per una digressione sul tema dell'apparente intenzionalità del destino del singolo che fa riferimento all'omonimo saggio dei *Parerga*, ma nel quale è forte anche l'eco delle tesi schopenhaueriane sul carattere, che già si è visto nello *Sguardo retrospettivo* essere tenute in particolare conto dal giovane Nietzsche – e che, tra l'altro, Schopenhauer stesso riprende nel discutere questo tema. Scrive Nietzsche a Gersdorff:

> Gli uomini pii credono che tutti i dolori e le disgrazie che li colpiscano siano loro diretti con intenzionalità infallibile, al fine di suscitare in loro questo o quel pensiero, un certo buon proposito, una certa conoscenza. A noi mancano le premesse per una simile convinzione. Tuttavia sta in nostro potere sfruttare, quasi suggendolo avidamente, qualsiasi evento, qualsiasi disgrazia grande o piccola, al fine di migliorarci o renderci più capaci. L'intenzionalità nel destino di ogni singolo non è una favola se la intendiamo in questo modo[199].

Nietzsche critica l'idea della credenza in una provvidenza divina che guidi le circostanze della vita individuale, di cui Schopenhauer aveva discusso nel saggio *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale del destino dell'individuo* incluso nel primo volume di *Parerga e paralipomena.* In questo scritto il filosofo aveva attribuito a tale credenza largamente diffusa – oltre che nel senso comune – presso tutti i popoli e religioni, un valore allegorico, nella misura in cui essa cercava di dare ragione del

[199] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 538, a Carl von Gersdorff, Lipsia, 20 febbraio 1867, p. 506. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 538, An Carl von Gersdorff in Spandau, Leipzig, 20. Februar 1867, S. 201: «Fromme Menschen glauben, daß alle Leiden und Unfälle, die sie treffen, mit genauester Absichtlichkeit auf sie berechnet sind, so daß der und jener Gedanke, dieser gute Vorsatz, diese Erkenntniß in ihnen geweckt werden sollte. Uns fehlen zu einem solchen Glauben die Voraussetzungen. Wohl aber steht es in unsrer Gewalt, jedes Ereigniß, kleine und große Unfälle für unsre Besserung und Tüchtigung zu benutzen und gleichsam auszusaugen. Die Absichtlichkeit des Schicksals des Einzelnen ist keine Fabel, wenn wir sie also verstehen».

modo in cui sovente, a uno sguardo retrospettivo [Rückblick], singoli avvenimenti ed eventi, in apparenza dovuti al mero caso sembrano agli individui concatenarsi e connettersi al fine di volgere tutti in una determinata direzione. Posto per dimostrato che nel mondo tutto ciò che accade si verifica senza eccezione secondo una rigida necessità, l'opinione che tale necessità di tutti gli eventi non sia cieca, ma si svolga secondo un piano preordinato, sarebbe per Schopenhauer un fatalismo di natura superiore non dimostrabile, trascendente, risultante non da una conoscenza teorica, ma dalla riconsiderazione a posteriori delle proprie esperienze di vita:

> Tra queste, ogni individuo può osservare certi avvenimenti, che da un lato portano impresso, per un particolare e notevole riferimento finalistico a costui, *lo stampo di una necessità morale* o *intima*, e dall'altro, per contro, quello di una totale casualità esterna. Il frequente verificarsi di tali avvenimenti suscita gradualmente l'opinione, spesso trasformata in un convincimento, che il corso della vita individuale, per quanto caotico possa apparire, è un tutto coerente con se stesso, avente una determinata tendenza e un *significato istruttivo* [c. n.][200].

Schopenhauer spiega tale «stampo di una necessità morale» appellandosi al rapporto tra l'immutabilità del carattere innato e i motivi dettati dalle circostanze, per cui ogni individuo è, suo malgrado, riportato nella sua condotta sempre sullo stesso binario: «ogni individuo riconosce immediatamente e sicuramente quanto è più consono al suo carattere, a tal punto che di regola egli non accoglie tutto ciò in una coscienza chiara e riflessa, ma agisce in conformità, immediatamente e come per istinto»[201]. Alla luce di queste considerazioni, Schopenhauer sostiene che per quanto il dogma della Provvidenza non possa valere *sensu proprio* come vero,

> il suo carattere antropomorfistico sarebbe pur sempre l'espressione mediata, allegorica e mitica di una verità, e servirebbe quindi pienamente come tutti i miti religiosi per uno *scopo pratico* e per un *acquietamento soggettivo*, nel senso ad esempio in cui si deve intendere la teologia morale di Kant, cioè soltanto come uno

[200] A. Schopenhauer, *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale nel destino del singolo*, in *Parerga e paralipomena,* vol. I, cit., p. 283. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen,* in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, S. 219: «Unter diesen nämlich machen sich Jedem gewisse Vorgänge bemerklich, welche einerseits, vermöge ihrer besondern und großen Zweckmäßigkeit für ihn, das Stämpel einer moralischen, oder innern Nothwendigkeit, andrerseits jedoch das der äußern, gänzlichen Zufälligkeit deutlich ausgeprägt an sich tragen. Das öftere Vorkommen derselben führt allfälig zu der Ansicht, die oft zur Ueberzeugung wird, daß der Lebenslauf des Einzelnen, so verworren er auch scheinen mag, ein in sich übereinstimmendes, bestimmte Tendenz und belehrenden Sinn habendes Ganzes sei».

[201] A. Schopenhauer, *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale nel destino del singolo*, in *Parerga e paralipomena,* vol. I, cit., p. 285. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, S. 220: «Was diesem Charakter eines Jeden das Angemessenste ist erkennt er so unmittelbar und sicher, daß er, in der Regel, es gar nicht in das deutliche, reflektierte Bewußtseyn aufnimmt, sondern unmittelbar und wie instinktmäßig danach handelt».

schema di orientamento, secondo un punto di vista allegorico. In una parola, la provvidenza non sarebbe vera, ma quasi vera […][202].

Richiamandosi a tale ricaduta sul piano pratico della credenza in una presunta intenzionalità del destino e al suo intrinseco significato istruttivo per l'individuo, scrive allora Nietzsche all'amico:

> *Noi* dobbiamo sfruttare *intenzionalmente* il destino: gli avvenimenti, in sé e per sé, sono semplici gusci vuoti. È la nostra interpretazione che conta: un avvenimento ha per noi, esattamente quel valore che *noi* gli attribuiamo. Uomini superficiali e immorali non sanno nulla di una simile *intenzionalità* del destino: su di loro gli avvenimenti non fanno presa. *Noi,* invece, vogliamo trarne un insegnamento; e quanto più si accresce e perfeziona la nostra conoscenza nelle cose della morale, tanto più gli avvenimenti che ci hanno colpito si salderanno, o meglio sembreranno saldarsi a formare un cerchio compatto. Tu sai, caro amico, qual è il significato di questa riflessione.[203]

Si tratta, in sostanza, di maturare quella buona capacità di «riconoscere e valutare per sé tutto quello che ci circonda come un elemento della nostra formazione», abitudine che alla fine «può sedurci alla *fede in una particolare provvidenza*»[204] [c. n.], del già menzionato frammento nietzschiano coevo alla stesura dello *Sguardo retrospettivo*.

Come nella memoria autobiografica, anche in questa lettera a Gersdorff sono evidenti le tracce della lettura degli *Aforismi per una vita saggia*; sostenendo essere la nostra interpretazione, e quindi la nostra individualità, a conferire senso agli avvenimenti della vita, altrimenti privi di significato per uomini superficiali e immorali, Nietzsche riprende infatti l'affermazione di Schopenhauer per cui il «il mondo in cui un uomo vive dipende anzitutto dal suo modo di concepirlo, e assume quindi vari aspetti secondo le differenze dei

---

[202] A. Schopenhauer, *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale nel destino del singolo*, in *Parerga e paralipomena,* vol. I, cit. p. 295. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, S. 221: «Dies angenommen, könnte das Dogma von der Vorsehung, als durchaus anthropomorphistisch, zwar nicht unmittelbar und *sensu proprio* als wahr gelten; wohl aber wäre es der mittelbare, allegorische und mythische Ausdruck einer Wahrheit, und daher, wie alle religiösen Mythen, zum praktischen Behuf und zur subjektiven Beruhigung vollkommen ausreichend, in dem Sinne wie z.B. Kants Moraltheologie, die ja auch nur als ein Schema zur Orientierung, mithin allegorisch, zu verstehn ist: es wäre also, mit Einem Worte, zwar nicht wahr, aber doch so gut wie wahr».

[203] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 538, a Carl von Gersdorff, Lipsia, 20 febbraio 1867, p. 506. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 538, an Carl von Gersdorff in Spandau, Leipzig, 20. Februar 1867, S. 201-202: «Wir haben das Schicksal absichtlich auszunützen: denn an und für sich sind Ereignisse leere Hülsen. Auf unsre Verfassung kommt es dabei an: den Werth, den wir einem Ereigniß beilegen, hat es für uns. Gedankenlose und unmoralische Menschen wissen nichts von einer solchen Absichtlichkeit des Schicksals. An ihnen haften eben Ereignisse nicht. Wir aber wollen aus ihnen lernen: und jemehr sich unser Wissen in sittlichen Dingen mehrt und vervollständigt, um so mehr werden auch die Ereignisse, die uns getroffen haben, einen fest geschlossnen Kreis bilden oder vielmehr zu bilden scheinen. Du weißt, lieber Freund, was diese Reflexion soll».

[204] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 232. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 6] Fr. 57[54], S. 437-438: «Eine Andere gute Fähigkeit ist es, alles was uns trifft als ein Bildungselement zu erkennen und an sich zu verwerthen [...]. Eine solche Gewohnheit kann zum Glauben an eine spezielle Vorsehung verführen [...]».

cervelli: in conformità a queste esso si presenta povero, scipito, piatto, oppure ricco, interessante e pieno di significato»[205]. Sono le qualità intellettuali di ogni singolo individuo a rendere interessanti gli accadimenti della vita: «lo stesso avvenimento che si presenta così interessante in un cervello pieno di spirito, risulterebbe nient'altro che una scena scipita e quotidiana, se visto da un cervello piatto e comune»[206]. È questa la discriminante in virtù della quale Nietzsche afferma che da determinate esperienze di vita sarebbe possibile, per alcuni uomini a ciò per natura inclini, trarre un insegnamento morale – ragion per cui, così intesa, l'intenzionalità del destino del singolo non sarebbe una favola, ma un valido schema di orientamento pratico nella propria condotta. Anche in questo caso, emerge nitidamente come l'interesse di Nietzsche nei confronti dell'opera di Schopenhauer fosse suscitato dal risvolto sul piano morale della sua filosofia, come ancora attesta lo scambio di lettere con Gersdorff risalente alla primavera del 1867 e oltre.

Nella lettera del 20 marzo ad esempio, Gersdorff riferisce a Nietzsche del suo studio reiterato dell'*Etica* di Schopenhauer: «sebbene sia la quarta volta che la leggo il mio interesse al contrario è diventato sempre più grande»[207]. In una lettera di pochi giorni successiva, datata 26 marzo, Gersdorff racconta del suo recente incontro a Berlino con Paul Krüger, amico del defunto fratello, che egli scopre con grande gioia appartenere alle file degli schopenhaueriani, e che da questo momento in poi diverrà per lui un importante punto di riferimento, come testimoniano le lettere a Nietzsche dei mesi successivi.

Nel raccontare all'amico i dettagli circa il loro primo colloquio, Gersdorff sottolinea come punto di contatto e di repentina intesa con Krüger sia stato il comune interesse per il quarto libro de *Il Mondo* e per i saggi dei *Parerga*, vale a dire, per la dimensione etica della filosofia di Schopenhauer su cui in un primo momento si era concentrata l'attenzione sua e di Nietzsche; nel discorrere del grave lutto che di recente aveva colpito entrambi, Gersdorff racconta come Krüger, durante la conversazione, si fosse «lasciato sfuggire qualcosa che mi ricordava vivamente *Il mondo come volontà* etc, e non mi ero sbagliato,

---

[205] A. Schopenhauer, *Aforismi per una saggezza di vita*, in *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., p. 426. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, S. 334: «Die Welt, in der Jeder lebt, hängt zunächst ab von seiner Auffassung derselben, richtet sich daher nach der Verschiedenheit der Köpfe: dieser gemäß wird sie arm, schal und flach, oder reich, interessant und bedeutungsvoll ausfallen».

[206] A. Schopenhauer, *Aforismi per una saggezza di vita*, in *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., p. 426. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, S. 334: «[…] die selbe Begebenheit, welche in einem geistreichen Kopfe sich so interessant darstellt, würde, von einem flachen Alltagskopf aufgefaßt, auch nur eine schaale Scene aus der Alltagswelt seyn».

[207] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 157, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Naumbrug, 20 März 1867, S. 193: «und obgleich es zum vierten Male ist, daß ich sie lese, ist mein Interesse ehre größer geworden als das Gegentheil». Traduzione di chi scrive.

cinque minuti più tardi ci eravamo reciprocamente riconosciuti come schopenhaueriani e scambiati pensieri a riguardo»[208]. Scrive ancora Gersdorff:

> Krüger si è immerso con tutta la sua energia negli scritti di Schopenhauer ed è molto esperto ed entusiasta per il quarto libro e per i saggi dei *Parerga*, che hanno suscitato anche in noi una rivoluzione e una riforma del pensiero. Puoi immaginarti vivamente la mia gioia per questa scoperta, se richiamerai alla mente che vivo in una cerchia dove sono costretto a tacere, poiché o non si comprende nulla di Schopenhauer e della filosofia o perché discreditato come ateo, e chiaramente come seguace io ne sarei estromesso[209].

È da notare come i motivi per cui Gersdorff dichiara di costringersi al silenzio in merito la propria adesione alla filosofia schopenhaueriana siano ancora riconducibili al sicuro attrito in un contesto familiare di forte radicamento della tradizione religiosa a causa del dichiarato ateismo del pensiero schopenhaueriano. Interessante è inoltre come Gersdorff parli esplicitamente di una "rivoluzione" e di una "riforma" del pensiero (cioè di una conversione) indotta, in lui come in Nietzsche, non genericamente dalla lettura dell'opera di Schopenhauer, ma nello specifico, dal Libro IV de *Il Mondo* e dai saggi dei *Parerga*, ovvero dalla dimensione etica della dottrina filosofica schopenhaueriana. Egli parlerà poi di una vera e propria conversione alla filosofia di Schopenhauer in un *post scriptum* a Nietzsche nell'agosto del 1867, in cui darà notizia del proselitismo di Krüger in favore della diffusione del nome di Schopenhauer e della conversione di un cugino di lui: «Krüger ha convertito un cugino cond. theol. a Schopenhauer e ogni giorno per più ore si dedica con lui allo studio sistematico del capolavoro»[210] .

Tornando allo scambio di lettere della primavera del 1867, così Nietzsche commenta la notizia del nuovo legame di amicizia nato tra Gersdorff e Krüger *in nomine Schopenhauer*, alludendo agli adepti al culto schopenhaueriano come ad una loggia paragonabile a quelle massoniche: «è naturale che io mi compiaccia con te quando scovi un nostro simpatizzante,

---

[208] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 160, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Naumburg, Spandau, 26 März 1867, S. 197: «[…] er ließ im Gespräch etwas fallen, was mich lebhaft an *Die Welt als Wille* etc. erinnerte, und ich hatte mich nicht getäuscht, fünf Minuten später hatten wir uns gegenseitig als Schopenhauerianer erkannt und tauschten Gedanken darüber aus». Traduzione di chi scrive.

[209] Id., S. 197-198: «Krüger hat mit seiner ganze Energie sich in Sch. Schriften vertieft und war darin sehr bewandert und Feuer und Flamme für das 4te Buch und Abhandlung aus den *Parergen*, die auch in uns eine Revolution und Reformation des Denkens hervorgerufen haben. Du kannst Dir meine Freude über diese Entdeckung wohl lebhaft denken, wenn Du Dir vergegenwärtigst, daß ich in Kreisen lebe, wo ich schweigen muß, weil man entweder von Schopenhauer und Philosophie nichts verstehet oder ihn als Atheisten verschreit und mich als Anhänger einfach ausstoßen würde». Traudizione di chi scrive.

[210] Id., Brief 193, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Naumburg, Berlin 12 agosto 1867, S. 288: «Krüger hat in Brandenburg einen Vetter cand. theol. zu Schopenhauer bekehrt und treibt täglich mehrere Stunden mit ihm systematisch das Studium des Hautwerks». Traduzione di chi scrive.

e per una giunta una persona così buona e amabile come Krüger. La nostra massoneria cresce e si estende anche senza contrassegni, misteri e formule di giuramento»[211].

Ancora nella lettera di Gersdorff del 23 maggio 1867, il nome di Schopenhauer è chiamato in causa in merito al valore edificante che le sue opere avrebbero sotto il profilo morale. Gersdorff racconta a Nietzsche del suo malumore per lo stile di vita imposto dal servizio militare, un dovere accettabile solo guardando a esso come ad un imperativo categorico in senso kantiano: «in tali situazioni si tratta davvero di raccogliere le forze, ignorare queste avversità, e quanto spesso mancano queste forze! Giungono così momenti di amarezza, di pessimismo più nero, domande sul perché dei perché e non giunge nessun vero appagamento se non nel sonno, nel sogno o in una lettura edificante riguardo questa misera esistenza. E la più edificante rimane per me Schopenhauer»[212]. Sotto il profilo delle relazioni interpersonali, egli lamenta inoltre il senso di isolamento sofferto per trovarsi in un ambiente umano intellettualmente poco stimolante, ad eccezione di Krüger, l'unico a interrogarlo su questioni inerenti Schopenhauer, «che egli ha letto con tanto piacere e tensione, senza sentirsi per l'appunto condotto a questo pessimismo»[213].

Significativo è anche come Gersdorff, nel raccontare a Nietzsche di una visita di Krüger presso la sua famiglia, sottolinei come questi abbia avuto l'accortezza di evitare di far trasparire nei colloqui ogni possibile influsso del pensiero di Schopenhauer sulle proprie convinzioni. Gersdorff ritorna quindi più volte e con una certa insistenza nelle sue lettere sull'impossibilità di far aperta professione di fede schopenhaueriana, motivando tale forzata reticenza con il disagio che ciò comporterebbe rispetto alla tradizione religiosa del suo ambiente familiare. Anche in una lettera a Nietzsche del dicembre del 1867, dove narra dei colloqui con il padre in merito ad argomenti di carattere religioso, Gersdorff confida all'amico di non essere ancora nella condizione di esprimersi liberamente in famiglia riguardo il suo credo schopenhaueriano, poiché solo il cristianesimo è stato in grado di dar

---

[211] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera 540, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 6 aprile 1867, p. 517. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 540, an Carl von Gersdorff in Spandau, Naumburg, den 6t. April 1867, S. 212: «Daß ich mich mit Dir freue, wenn Du einen unsrer Gesinnungsgenossen entdeckst und dazu noch so einen tüchtigen und liebenswerthen, wie Krüger – das versteht sich. Unsre Freimaurerei mehrt sich und breitet sich aus, obschon ohne Abzeichen, Mysterien und Bekenntnißformeln».

[212] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 163, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Leipzig, Spandau den 23 Mai 1867, S. 204: «In solcher Lage gilt es wahrlich seine Kraft zusammen zu nehmen und sich über solche Widerwärtigkeiten hinwegzusetzen, und wie oft fehlt diese Kraft! Da kommen Momente der Bitterkeit, des schwärzesten Pessimismus, Fragen nach dem Warum des Warum und keine rechte Befriedigung als im Schlaft, im Traum und in einer über dieses elende Dasein erhebenden Lektüre. Und die erhebendste bleibt mir Schopenhauer». Traduzione di chi scrive.

[213] Ibidem: «Nur einer bat mich um einen Band Schopenhauer, den er mit vieler Freude und Spannung gelesen hat, ohne sich gerade zu diesem Pessimismus hingezogen zu fühlen». Traduzione di chi scrive.

conforto ai genitori per la morte del fratello, e sente che sarebbe una mancanza di rispetto nei loro confronti opporre a questo fatto i propri pensieri di ispirazione schopenhaueriana. Così si confida con Nietzsche:

> Quanto volentieri avrei citato Schopenhauer e dato la sua splendida definizione, ma non mi sono azzardato. Non tanto per timore, quanto considerando che è inutile e sarebbe pretendere troppo influenzare un uomo di quasi sessant'anni con simili pensieri rivoluzionari. Che io conosca e stimi in massimo grado Schopenhauer non l'ho nascosto, ma non voglio andare oltre. Non è opportuno turbare la pace e l'armonia della famiglia[214].

Indirettamente, grazie a Paul Kruger e per tramite di Gersdorff, nel 1868 Nietzsche venne a conoscenza di uno dei seguaci più stravaganti che Schopenhauer abbia annoverato nel suo seguito – a prescindere dall'espressione di Haym. Si tratta di Carl Ferdinand Wiesike[215], grande proprietario terriero dai più disparati interessi: "convertitosi" pensiero schopenhaueriano agli inizi degli anni Cinquanta per intercessione di Ernst Otto Lindner, capo redattore berlinese della «Vossische Zeitung» e dichiarato "evangelista" della filosofia schopenhaueriana (il *Doctor indefatigabilis*, come ebbe a soprannominarlo lo stesso filosofo), Wiesike conobbe Schopenhauer nell'estate 1854, intrattenendo da quel momento con lui un rapporto epistolare. Wiesike ne acquistò il ritratto ad olio del pittore francese Jules Luntenschütz con l'intento, poi realizzato, di costruire presso la sua villa in campagna una piccola cappella in onore del culto schopenhaueriano. In occasione del settantesimo compleanno del filosofo, Wiesike fece inoltre realizzare un boccale in argento con sopra inciso il nome di Schopenhauer e l'iscrizione tratta – coincidenza – da un passo del saggio *Sulla religione* dei *Parerga*: «Solo la verità regge, persiste e ci rimane fedele, essa è il diamante indistruttibile»[216]. Lo stesso Schopenhauer in una lettera a Johannes August Becker paragonò il boccale a un calice da comunione, e in effetti a ciò servì quando, dopo la morte del maestro, Wiesike lo riacquistò ed iniziò ad organizzare presso la sua villa le "serate Schopenhauer", durate le quali, dopo cena, gli ospiti erano invitati a

---

[214] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 175, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Naumburg, Ostrichen bei Seidenberg, 30 dezember 1867, S. 226-227: «Wie gerne hätte ich da Schopenhauer citiert und seine herrliche Definition gegeben; aber ich wagte es nicht. Weniger aus Furcht, als aus der Betrachtung, daß es doch vergebens und viel verlangt sei, einem Manne von beinahe 60 Jahren mit solchen revoltierenden Gedanken entgegenzutreten und ihn zum Bekenntniß derselben zu bestimmen. Daß ich Schopenhauer kenne und hochtschätze habe ich nicht verschwiegen, aber weiter will ich nicht gehen. Der Friede und die Eintracht der Familie darf nicht gestört werden». Traduzione di chi scrive.

[215] Su Wiesike, cfr. D. M. Fazio, *Per la storia della Schopenhauer-Schule. Uno schopenhaueriano di nome Wiesike,* in *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche*, *Scritti in onore di Sandro Barbera*, a cura di G. Campioni, L. Pica Cimarra, M. Segala, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 239-252.

[216] A. Schopenhauer, *Sulla religione,* in *Parerga e paralipomena*, vol. II, cit., p. 448. A. Schopenhauer, *Ueber Religion,* in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, S. 367: «Die Wahrheit […] allein hält Stich, beharrt und bleibt treu: ihr Trost allein ist der solide: sie ist der unzerstörbare Diamant».

bere vino dalla coppa del maestro, nel mentre si leggevano e commentavano passi scelti dalle opere di Schopenhauer.

Una descrizione dello svolgimento di queste serate presso Villa Wiesike ci è tramandata proprio da due lettere di Gersdorff a Nietzsche risalenti all'estate del 1868: il caso ha voluto che Wiesike fosse zio di Krüger, per tramite del quale lo stesso Gersdorff fu invitato a prendere parte ad uno di questi curiosi schopenhaueriani. Nel mese di luglio Gersdorff riferisce a Nietzsche di questo singolare personaggio, «un vero amico di Schopenhauer»[217], nella cui casa i «vini finissimi circolano solo in una coppa che è appartenuta all'uomo il cui genio domina la casa»[218] e da cui ogni visitatore è congedato ricevendo in dono un ritratto di Schopenhauer e un'immagine della sua casa di Francoforte, meta di pellegrinaggio annuale da parte di Wiesike. Scrive inoltre Gersdorff: «in complesso le sue descrizioni del carattere di Schopenhauer corrispondono poco a quelle degli amici insignificanti, tra cui Wiesike annovera in particolare il signor Frauenstädt»[219].

Al di là della curiosità destata da questo seguace di Schopenhauer *sui generis*, quel che risulta interessante è come l'attenzione di Nietzsche sia stata catturata dal giudizio espresso da Wiesike sul *carattere* e sulla *personalità* di Schopenhauer, ritenuto particolarmente prezioso nella misura in cui poteva giovarsi della conoscenza personale con il maestro. Avuta notizia dell'imminente incontro di Gersdorff con Wiesike e della negativa considerazione nutrita da quest'ultimo nei riguardi di Frauenstädt, Nietzsche inoltra all'amico questa esplicita richiesta: «qual è dunque il suo giudizio su Schopenhauer come UOMO? Certamente diverso da quello dei suoi meschini imitatori. Scolari come Frauenstädt, in fondo, costituiscono un'offesa grossolana»[220]. Ricordiamo come Nietzsche avesse già avuto modo di formarsi un giudizio abbastanza negativo dei più stretti allievi di Schopenhauer per tramite della monografia di Haym, esplicitamente rivolta contro gli scritti di Gwinner, Frauenstädt e Linder, accusati di aver compromesso l'immagine del

[217] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 190, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Wittekind, Berlin, den 20. 7. 68, S. 275: «Dieser Mann war ein wirklicher Freund Schopenhauers». Traduzione di chi scrive.

[218] Id., S. 276: «[…] dessen feinste Weine immer nur in einem Pokale kreisen, der dem Manne gehört hat, dessen Genius in dem Haus waltet». Traduzione di chi scrive.

[219] Ibidem: «Seine Charakterschilderungen Schopenhauers entsprechen im Ganzen wenig denen seiner unbedeutenden Freunde zu denen Wiesieke namentlich Herrn Frauenstädt zählt». Traduzione di chi scrive.

[220] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 584, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 8 agosto 1868, pp. 616-617. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 584, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 8 Aug. 1868, S. 310: «Wie urtheilt er übrigens über den Menschen Schopenhauer? Gewiß anders, als seine bornierten Nachtreten Solche Schüler wie Frauenstädt sind im Grunde eine beleidigende Grobheit gegen den Meister».

maestro con la loro stessa opera di propaganda[221]; ciò spiega il suo interesse per una più attendibile testimonianza dell'uomo Schopenhauer quale cifra della sua tempra morale, per Nietzsche fattore discriminante nella valutazione globale della sua filosofia.

Nella lettera di risposta del mese di agosto Gersdorff fa un dettagliato resoconto dell'incontro con Wiesike, riportando l'aspro e severo giudizio dello "zio" circa discepoli considerati più vicini al Saggio di Francoforte:

> Lo zio dichiarò Frauenstädt uno scialbo, vanitoso, birbante giudeo, per il quale la cosa più importante sarebbe battere moneta con il lascito del maestro. Gwinner lo chiama senza tante storie una testa dormiente; di entrambi disse che non sarebbero degni di chiamarsi amici di Schopenhauer: il primo egli lo ha utilizzato solo come strumento per la diffusione della sua dottrina, perché era l'unico e il solo che si fosse offerto, ma solo appunto come strumento: la stessa cosa vale per Gwinner, che può essere solo un mediocre avvocato, ma è del tutto indegno del maestro. Che questa testa dormiente abbia avuto la sfrontatezza di dirsi suo amico e di scriverne la biografia, lo zio lo dichiarò una cosa degna da punire[222].

Riguardo la descrizione del carattere di Schopenhauer resa da Wiesike, Gersdorff, adottando una linea difensiva circa le accuse di misantropia che da più parti erano state rivolte al Saggio di Francoforte, riporta invece all'amico quanto segue:

> […] lo zio non ha dato una descrizione completa del carattere: lo ha solamente dichiarato un uomo amabile, divertente, aperto, retto per quanto tendente all'avarizia. Se egli ha trattato male i suoi cosiddetti amici, questi debbono imputare la stessa cosa a se stessi: li ha talvolta trattati come cani, perché se lo meritavano, quei miserabili vigliacchi[223].

---

[221] Cfr. R. Haym, *Arthur Schopenhauer*, S. 343: «Die unglückliche Mann, wie er uns in den Briefen an seinen lieben Getreuen, an seinem Erzevangelisten entgegentritt, erinnert an jene spanischen Hidalgos, die mit Manschetten und Degen auf den Straßen einherstolzierten, während ihre Diener in den Klöstern für sie betteln gingen. Bei seinen Lebzeiten begann die Buße: sie wurde vollständig nach seinem Tode durch die Prostituirung seitens seiner Lobredner und Vertheidiger» [L'uomo infelice, quale si presenta a noi nelle lettere ai suoi devoti e ai suoi evangelisti, ricorda quegli *hidalgos* spagnoli, che con manicotti e spade camminavano tronfi per strada, mentre i loro servitori nelle chiese andavano a chiedere l'elemosina per loro. Le pene cominciarono quando era ancora vivo; esse giunsero al culmine dopo la sua morte grazie alla prostituzione dei suoi elogiatori e difensori. Traduzione di chi scrive].

[222] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 193, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Naumburg, Berlin, den 12.8. 1868, S. 286: «Der Onkel erklärte Frauenstädt für einen seichten, eitlen Judenbengel, dem es hauptsächlich darauf ankäme Capital zu schlagen aus des Meisters Nachlaß. Gwinner nennt er kurzweg einen Schafskopf; von beiden sagte er, daß sie Freunde Schopenhauers sich zu nennen nicht berechtigt wären; den ersteren hat er nur als Werkzeug benutz seine Lehre zu verbreiten, da er der Erste und Einzige war, der sich dazu erbot; aber eben nur ein Werkzeug, nichts weiter; ähnlich ist es mit Gwinner, der wohl ein leidlicher Advokat sein mag, aber des Meisters durchaus unwürdig ist. Daß dieser Schafskopf sich erfrecht hätte, sich seinen Freund zu nennen und seine Biographie zu schreiben erklärte der Onkel für eine strafbare Nichtswürdigkeit». Traduzione italiana in D. M. Fazio *Per la storia della Schopenhauer-Schule. Uno schopenhaueriano di nome Wiesike,* in *Scritti in onore di Sandro Barbera,* cit., p 248.

[223] Id., S. 286-287: «[…] eine vollständige Charakteristik har der Onkel nicht gegeben, nur hat er ihn für einen sehr liebenswürdigen, unterhaltenden, offenen, geraden Menschen erklärt, der allerdings an Geiz Gelitten hat. Wenn er seine sogenannten Freunde schlecht behandelt hat, so haben sich diese das selbst zuzuschreiben gehabt, er hat sie mitunter wie Hunde behandelt weil sie es verdienten, die elenden Wichte».

Merita di essere riportata un'ulteriore menzione di Wiesike nell'epistolario nietzschiano risalente al febbraio del 1869, a seguito della comunicazione di Nietzsche a Gersdorff della nomina come professore di filologia presso l'università di Basilea. Il 16 febbraio Gersdorff risponde a Nietzsche congratulandosi per l'inatteso traguardo, raccontando dell'invito ricevuto per recarsi a Villa Wiesike il 22 di quello stesso mese per festeggiare l'anniversario della nascita di Schopenhauer[224], e riferendo come Wiesike fosse entusiasta del fatto che uno schopenhaueriano salisse in cattedra, per quanto non si trattasse di una cattedra di filosofia; nella lettera del 24 febbraio Gerdorff racconta a Nietzsche della serata trascorsa presso lo zio, riferendo come durante le celebrazioni per Schopenhauer si fosse brindato al neoprofessore con il boccale d'argento appartenuto al filosofo. Gersdorff fa poi come di consueto un resoconto dello svolgersi della serata, della lettura ad alta voce di alcuni passi del *Nachlass* schopenhaueriano, della discussione sulle prove dell'esistenza di Dio durante la quale Wiesike aveva riportato il punto di vista di Schopenhauer, e delle circostanze per cui si era deciso di non invitare Frauenstädt, tra l'altro non tenuto, come noto, in grande stima in quella cerchia di schopenhaueriani berlinesi[225].

Al di là della nota di colore dell'episodio del brindisi al neoprofessore di filologia durante le "celebrazioni liturgiche" in onore di Schopenhauer, è interessante soffermarsi sui commenti alle visite di Gersdorff presso Wiesike che Nietzsche riporta nelle lettere a Rohde, nelle quali fa ampio ricorso a metafore tratte dalla predicazione evangelica. In una lettera dell'agosto del 1868, egli confida all'amico di condividere il giudizio negativo espresso da Wiesike nei confronti di colui che pure era da considerarsi l'antesignano del culto di Schopenhauer, Frauenstädt: «le sue descrizioni del carattere di Schopenhauer corrispondono poco, in generale, a quelle dei suoi insignificanti amici, tra i quali Wiesike annovera appunto Frauenstädt, "quel cervello superficiale e acquoso"»[226].

Traduzione italiana in D. M. Fazio *Per la storia della Schopenhauer-Schule. Uno schopenhaueriano di nome Wiesike,* in *Scritti in onore di Sandro Barbera,* cit., p 248.

[224] Cfr. Id., Brief 216, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Leipzig, Berlin, den 16. 2. 69, S. 342: «Da ich zur Feier von Schopenhauers Geburtstag vom „Onkel" nach Plaue eingeladen bin, spare ich mir alles Weitere bis nächste Woche auf. Ich werde am 22ten beim Diner Deiner gedenken, wenn wir aus dem Silberpokal trinken. Herr Wiesike nimmt an Deinem Schicksal Antheil und freut sich, daß ein Schopenhauerianer das Katheder besteigt, wenn auch nicht, um Philosophie zu docieren».

[225] Cfr. Id., Brief 219, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Leipzig, Berlin den 24. 2. 1869, S.345: «Wir haben auf Dein Wohl Steinberger 57er getrunken […]. Frauenstädt war deshalb nicht eingeladen, weil er dann gleich 8 Täge hätte bleiben müssen was dem alten Herrn zu viel zugemuthet ist, da er ihn nicht sehr hochschätzt».

[226] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 583, a Erwin Rohde, Naumburg, 6 agosto 1868, p. 613. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 583, an Erwin Rohde in Kiel, Naumburg, 6 Aug. 1868, S. 306: «Seine Charakterschilderungen Schopenhauers entsprechen im Ganzen wenig denen seiner unbedeutenden Freunde, zu denen Wiesike namentlich Frauenstädt „den flachen wässerigen Kopf" rechnet».

Nella lettera della fine di febbraio 1869, così racconta Nietzsche la visita di Gersdorff a Wiesike in occasione dell'anniversario della nascita di Schopenhauer:

> Oggi […] in ricordo della nascita di Schopenhauer, mi è giunta, dall'amabile Wiesike, una foto del nostro maestro, accompagnata dall'invito di recarmi una volta a Plaue […]. Il nostro vecchio, infatti, ha pensato bene di celebrare il 22 febbraio, riunendo là un certo numero di amici berlinesi di Schopenhauer, tra i quali anche il mio amico Gersdorff: a tutti ha fatto piacere che uno di loro sia diventato professore e hanno brindato alla sua salute con lo Steinberger del '57. Non ti fa pensare tutto questo alle *prime comunità di cristiani* e al loro inebriarsi con il dolce vino? [c. n.] Il motto che la compagnia si era scelto per quel giorno era il seguente: «perché mai considerare pazzia la ricerca costante di godere al massimo dell'unica cosa certa, il presente, posto che tutta la vita è soltanto un pezzo un po' più grande di presente, e come tale, quindi, assolutamente effimera?»[227]. A tavola sfolgorava la famosa coppa d'argento, lo "zio" ha tenuto un breve discorso e, dopo l'arrosto, è stato letto un capitolo dagli scritti postumi di Schopenhauer[228].

Nietzsche paragona la ristretta cerchia degli schopenhaueriani berlinesi alle prime comunità dei cristiani costrette alla clandestinità, sottolineando l'atteggiamento di devozione religiosa manifestata nei confronti del maestro; egli stesso d'altronde, nelle sue lettere a Rohde, si era espresso non di rado nei medesimo termini, alludendo all'intima professione di fede schopenhaueriana che lo avrebbe sostenuto anche nelle circostanze di vita più avverse rispetto alla propria più intima natura.

In generale, è possibile osservare come i temi delle lettere indirizzate a Nietzsche da parte di Gersdorff in questi anni vadano a riflettersi quasi in modo sistematico nelle lettere di Nietzsche a Rohde: ad esempio, nel novembre del 1867, Nietzsche racconta a Rohde delle fatiche sofferte durante il servizio militare presso Naumburg, sopportate solo grazie al sussurro, quasi in preghiera, del nome di Schopenhauer – così come già era stato per Gersdorff durante la leva obbligatoria – o grazie la lettura dei *Parerga*, da sfogliare come

---

[227] Il motto di Schopenhauer è tratto dall'edizione Frauenstädt del *Nachlass: Arthur Schopenhauer's handschriftlicher Nachlass*, "Aphorismen und Fragmente", hrsg. von J. Frauenstädt, Leipzig 1864, S. 447.

[228] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 625 a Erwin Rohde, Lipsia, 22 e 28 febbraio 1869, pp. 684-685. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 625, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 22. und 28. Februar 1869, S. 377-378: «Heute aber werde ich lebhaft wieder an jene Stimmung erinnert, in der ich ihn begann, heute wo ich als Erinnerung an den Geburtstag Schopenhauers eine Photographie unsers Meisters durch die Liebenswürdigkeit Wiesike's zugeschickt bekommen – zugleich mit der Einladung, einmal persönlich in Plaue […] zu erscheinen. Da hat nämlich dieser alte Hahn zur Feier des 22ten Februars sich eine Anzahl Schopenhauerfreunde aus Berlin zusammengeladen, darunter meinen Freund Gersdorff; alle haben sich gefreut, daß einer ihrer Leute Professor geworden ist und haben dessen Wohl in Steinberger 57ger getrunken. Erinnert das nicht an die ersten Christengemeinden und ihre Trunkenheit in süßem Weine? Als Motto für jenen Tag hatte sich jene Gesellschaft folgenden Spruch gewählt „Wie sollte es thöricht sein, stets dafür zu sorgen, daß man die allein sichere Gegenwart möglichst genieße, da ja das ganze Leben nur ein größeres Stück Gegenwart und als solches ganz vergänglich ist?" Bei Tisch ist der bewußte Silberpokal mit Glanz aufgetreten, der „Onkel" hat eine kleine Rede geredet, und nach dem Braten ist ein Capitel aus Schopenhauers Nachlaß vorgelesen worden».

si trattasse delle pagine di un vangelo; Nietzsche si esprime con Rohde nei termini di un vero e proprio culto nei confronti della figura di Schopenhauer: «qualche volta, nascosto sotto la pancia del cavallo, mormoro "Schopenhauer aiutami"; quando arrivo a casa sfinito e grondante di sudore, basta uno sguardo al ritratto sulla scrivania per rincuorarmi; oppure sfoglio i *Parerga* che ora, insieme a Byron, trovo più attraenti che mai»[229].

Anche il tema dell'impossibilità di far aperta professione di fede schopenhaueriana e del conseguente senso di solitudine provato, che Gersdorff aveva lamentato rispetto al proprio ambiente famigliare impregnato di mentalità cristiana, si ritrova nelle lettere di Nietzsche indirizzate a Rohde durante il periodo del servizio militare; scrive nel novembre del 1867: «A Naumburg sono piuttosto solo: non c'è né un filosofo né un seguace di Schopenhauer tra i miei conoscenti»[230].

Da qui l'entusiasmo di Nietzsche per le schopenhaueriane conversioni e il proselitismo in favore di Schopenhauer – di cui egli narra, come si è visto, nello *Sguardo retrospettivo* e nella lettera alla madre del 1866. Si è già messa in evidenza la particolare attenzione di Nietzsche nel registrare il diffondersi del nome di Schopenhauer in ambito filosofico e letterario, come nel caso della lettera a Gersdorff dell'autunno del 1867 in merito all'opera di Bahnsen e Spielhagen[231], e il desiderio, espresso al solito Gersdorff, di fondare una rivista letteraria di orientamento schopenhaueriano[232]. Nel giugno del 1868 Nietzsche scrive a Deussen che la sua più grande soddisfazione consiste «nel reclutare qua e là

---

[229] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 552, a Erwin Rohde, Naumburg, 3 novembre 1867, p. 539. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 552, an Erwin Rohde in Hamburg, Naumburg, 3 d. November 1867, S. 233: «Mitunter auch raune ich unter dem Bauch des Pferdes versteckt „Schopenhauer hilf"; und wenn ich erschöpft und mit Schweiß bedeckt nach Hause komme, so beruhigt mich ein Blick auf das Bild an meinem Schreibtisch: oder ich schlage die Parerga auf, die mir jetzt, sammt Byron, sympathischer als je sind». In merito alla difficoltà nell'adattarsi allo stile di vita militare, cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 554 a Carl von Gersdorff, Naumburg, fine novembre/inizio dicembre 1867, p. 546: «sopporto questo mutamento con animo sereno e provo persino un certo diletto di fronte a questo colpo della sorte. Ora posso davvero essere grato al nostro Schopenhauer, ora che mi si presenta l'occasione di esercitare un po' di ascesi». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 554, An Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 24. November und 1 Dez. 1867, S. 240: «Trotzdem ertrage ich diese Veränderung gefaßten Muthes und empfinde sogar an diesem Streiche des Schicksals ein gewiss Behagen. Jetzt bin ich erst unserm Schopenhauer recht dankbar geworden, jetzt wo ich Gelegenheit habe, etwas aoxriat zu treiben».

[230] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 552, a Erwin Rohde, Naumburg, 3 novembre 1867, p. 540. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 552, An Erwin Rohde in Hamburg, Naumburg, 3 d. November 1867, S. 235: «Ich bin in Naumburg ziemlich einsam; ich habe weder einen Philologen, noch einen Schopenhauerfreund im Kreise meiner Bekannten».

[231] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 554, a Carl von Gersdorff, Naumburg 24 novembre/1 dicembre 1867, p. 544. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 554, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 24. November und 1. Dez. 1867, S. 238-239.

[232] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 562, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 16 febbraio 1868, p. 564. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 562, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, am 16.Febr. 1868, S. 258.

seguaci entusiasti di questo nome»[233] e racconta estasiato della conversione di quel parroco Wenkel, di cui già si è avuto modo di parlare:

> Che dici del fatto che tra costoro c'è anche l'eminente parroco primario Wenkel, che è passato in questo campo a bandiere spiegate? Di recente egli ebbe a confidarmi di aver capito soltanto ora che cosa sia la filosofia, e che quanto hanno prodotto i filosofi, eccetto Kant e Schopenhauer, in sostanza è zero. Io mi riscaldo letteralmente al fuoco di questo entusiasmo, che mi fa ricordare il mio "primo amore" [234].

A proposito della conversione di Wenkel, così scrive Nietzsche a Gersdorff, forse dimentico delle aspre parole che aveva riservato al parroco di Naumburg in occasione del commento alla sua predica sul valore del cristianesimo tenuta nella primavera del 1866:

> Di tanto in tanto Wenkel mi rallegra con la sua compagnia intelligente: di lui ti ho già parlato. Un tempo discorrevamo molto di filosofia, e, sebbene fosse seguace di Hegel, non ho mai potuto negargli la mia stima più completa. Poco tempo fa, quando ci siamo rivisti, sono venuto a sapere che da allora egli è passato a bandiere spiegate nel campo di Schopenhauer, e che ovunque e a tutti addita con il più acceso entusiasmo questo genio. Ecco uno splendido acquisto per quella silenziosa comunità di eretici che Haym suole chiamare «santi stravaganti»[235].

A Rohde, Nietzsche confida invece quali siano i motivi per cui il passaggio di Wenkel dal fronte hegeliano a quello schopenhaueriano lo abbia a tal punto impressionato da fargli rivivere la «prima ebbrezza» di quell'amore giovanile che vide a Lipsia i suoi natali, «quando per la prima volta la melodia magica di Schopenhauer mi penetrò nei più profondi recessi del cuore»[236]. Scrive, infatti, in merito alle tendenze schopenhaueriane di Wenkel

---

[233] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 573, a Paul Deussen, Naumburg, 2 giugno 1868, p. 591. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 573, an Paul Deussen in Oberdreis, Naumburg, 2 Juni 1868, S. 285: «Meine größte Freude in der letzten Zeit ist die gewesen, hier und da begeisterte Anhänger für diesen Namen geworben zu haben».

[234] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 573, a Paul Deussen, Naumburg, 2 giugno 1868, p. 591. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 573, an Paul Deussen in Oberdreis, Naumburg, 2 Juni 1868, S. 285: «Was wirst Du sagen, daß zu diesen auch der eminente Oberpfarrer Wenkel gehört, der mit flatternden Fahnen in jenes Lager übergegangen ist? Er gestand mir kürzlich, daß er erst jetzt erfahren habe, was Philosophie ist, und daß was Philosophen außer Kant und Schopenhauer geleistet haben, im Grunde gleich Null ist. Ich erwärme mich förmlich an diesen Flammen der Begeisterung, die mich an meine „erste Liebe" erinnern».

[235] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 576, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 22 giugno 1868, p. 601. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 576, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 22. Juni 1868, S. 294: «Auch erfreue ich mich mitunter an dem geistreichen Wenkel, von dem ich Dir auch erzählt habe. Wir sprachen früher viel zusammen über Philosophie etc. und ich konnte ihm, obschon er Hegeling war, meine vollste Hochschätzung nie versagen. Kürzlich, als ich wieder mit ihm zusammentreffe, erfahre ich, daß er seit jener Zeit mit vollen flatternden Fahnen in Schopenhauers Lager übergegangen ist und daß er mit begeisterter Wärme allseits und überall auf diesen Genius hinweist. Dies ist ein glänzender Zuwachs zu jener stillen Ketzergemeinde, welche Haym die „wunderbaren Heiligen" zu nennen pflegt».

[236] Possibile reminiscenza goethiana. Nietzsche scrive: «in denen zum ersten Male jene wundersame Schopenhauersche Musik mir das Herz im Tiefsten löste». Cfr. J. W. Goethe, *Faust*, «Duomo», versi 3810-3813: «Mir ist, als ob die Orgel mir den Atem versetzte gesang mein Herz im Tiefsten löste».

che «l'oggetto esclusivo e preferito dei suoi discorsi sono i *problemi etici*: se tu fossi a Naumburg, avresti la soddisfazione di ascoltare Schopenhauer dal *pulpito*. Una cosa ancora, molto importante per me: Wenkel nutre un profondo rispetto per la *personalità*, anche *morale*, di Schopenhauer»[237] [c. n.]. L'entusiasmo per questa conversione è motivato dal fatto che oggetto principale dell'interesse di Wenkel fosse proprio quella dimensione etica della filosofia schopenhaueriana che Nietzsche sin dal principio aveva messo in primo piano rispetto all'impianto metafisico de *Il mondo*, e che Wenkel, inoltre, nutrisse un profondo rispetto per la *personalità*, anche *morale*, di Schopenhauer; inizia ad emergere già nella primissima ricezione schopenhaueriana di Nietzsche quella particolare attenzione per la figura di Schopenhauer, considerato quale uomo più che come filosofo, che sarà poi l'asse portante dell'inattuale *Schopenhauer come educatore*[238].

A proposito delle metafore tratte dalla predicazione evangelica cui Nietzsche fa ricorso per riferirsi alla cerchia degli schopenhaueriani, è interessante notare l'implicito paragone suggerito da Nietzsche tra Wenkel e la vicenda di Paolo di Tarso: come quest'ultimo aveva in un primo tempo attivamente partecipato alle persecuzioni nei confronti delle prime comunità cristiane, per divenir poi, dopo la conversione, il più influente propagatore del messaggio cristiano nel mondo ellenistico e romano, così Wenkel dalla schiera degli ostili hegeliani era passato tra le file degli schopenhaueriani. Scrive Nietzsche: «questo acquisto nella nostra comunità è veramente importante, specialmente perché Wenkel ha la capacità di suscitare entusiasmo e ora, con lo zelo di un neofita, va indirizzando chiunque verso l'uomo il cui nome era sostanzialmente e intimamente sgradito a lui medesimo, quado era ancora un saulo»[239].

---

[237] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 574, a Erwin Rohde, Naumburg, 6 giugno 1868, p. 595. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 574, an Erwin Rohde in Kiel, Naumburg, 6. Juni 1868, S. 288: «Seine Gespräche haben gar kein anderes und lieberes Objekt als ethische Probleme; wärst Du in Naumburg, so hättest Du das Vergnügen Schopenhauer von der Kanzel herab zu hören. Was mir noch besonders werth ist: Wenkel hat einen mächtigen Respekt vor der Persönlichkeit, auch vor der moralischen Schopenhauer».

[238] Nietzsche riferisce a Gersdorff anche il parere negativo di Wenkel sui discepoli di Schopenhauer: «anche Wenkel, fin dal principio, non ha mai voluto sentir parlare di questi cervelli di scolari e delle definizioni che essi danno del loro maestro». F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 584, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 8 agosto 1868, p. 617. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 584, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 8 Aug. 1868, S. 310: «Auch Wenkel hat von Anfang an von diesen Schülerköpfen und ihren Charakteristiken ihres Lehrers nichts wissen wollen».

[239] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 574, a Erwin Rohde, Naumburg, 6 giugno 1868, p. 595. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 574, an Erwin Rohde in Kiel, Naumburg, 6. Juni 1868, S. 288-289: «Dieser Zuwachs zu unsrer Gemeine ist wirklich ein bedeutender, besonders da Wenkel die Fähigkeit hat Begeisterung zu wecken und überall jetzt mit dem Eifer eines Neubekehrten die Leute auf jenen Mann hinweist, dessen Name ihm selbst, als er noch ein Saulus war, gründlich und innerlich mißfiel».

* * *

Alla luce di questo *excursus* nell'epistolario nietzschiano degli anni tra il 1866 e il 1868 con Gersdorff e Rohde e dei rimandi in esso impliciti all'opera di Schopenhauer, oltre che tenendo presente quanto emerso dall'analisi dello *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, è evidente come l'interesse di Nietzsche nell'arco di tempo qui considerato, si rivolga in termini esclusivi alla dimensione etica del pensiero schopenhaueriano, declinato e inquadrato nel senso di un vero e proprio culto religioso. Al fine di comprendere su quali basi Nietzsche abbia fondato tale intima professione di fede filosofica, così come per trovare giustificazione all'impiego di un lessico inerente la sfera religiosa nell'epistolario con i suoi più stretti corrispondenti in riferimento al nome di Schopenhauer, è necessario soffermarsi sull'approccio dichiaratamente critico che egli assunse sin dal principio nei confronti della metafisica de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, quale emerge dal lungo frammento giovanile *Su Schopenhauer* risalante al 1868. La primissima ricezione del pensiero schopenhaueriano da parte di Nietzsche si può infatti già considerare quella di un discepolo "eretico", nella misura in cui egli dimostra, già poco tempo dopo la prima entusiastica lettura del capolavoro del Saggio di Francoforte, chiara coscienza delle problematicità intrinseche la metafisica della volontà de *Il mondo.* Il motivo per cui, pur a fronte di ciò, il giovanissimo Nietzsche possa sentirsi legittimato a dichiararsi convinto discepolo di Schopenhauer, lo spiega egli stesso nelle lettere al solito Gersdorff, dove egli dichiara d'aver compreso il significato del messaggio filosofico schopenhaueriano solo a seguito della lettura della *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange, di pochissimi mesi successiva allo studio del *Il Mondo come volontà e rappresentazione.*

CAPITOLO III

LA *STORIA DEL MATERIALISMO* DI LANGE E LO SCRITTO *SU SCHOPENHAUER* DEL 1868. LA FILOSOFIA SCHOPENHAUERIANA COME *BEGRIFFSDICHTUNG*.

Nel frammento *Su Schopenhauer* del 1868 Nietzsche attacca alle fondamenta e demolisce tutto l'impianto concettuale della metafisica de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Al fine di sostenere le sue tesi, è noto come egli, entusiasta lettore della *Storia del materialismo e critica del suo significato nel presente* di Friedrich Albert Lange[240], ne riprenda e faccia propri diversi assunti fondamentali – in specie per quel che concerne le obiezioni mosse a Schopenhauer riguardo l'identificazione cosa in sé kantiana con la volontà. Al di là dell'indubbia importanza assunta dall'opera per la formazione filosofica del giovane Nietzsche, non sarebbe possibile comprendere su quali basi egli, al principio del suo itinerario intellettuale, avesse trovato solido fondamento della propria intima professione di fede schopenhaueriana (pur a fronte delle critiche rivolte al sistema filosofico de *Il mondo* nello scritto del 1868) prescindendo dal contributo derivatogli dalla condivisione della prospettiva di Lange – in particolare, come sarà messo in evidenza, per quel che riguarda l'idea che la metafisica, oramai, secondo la lezione del Kant della *Critica della ragion pura,* dichiarata inammissibile quale scienza dimostrata, conservi piena legittimità come *Begriffsdichtung*, "poesia concettuale".

In una lettera a Gersdorff della tarda estate del 1866, Nietzsche afferma infatti di essere pervenuto a una piena comprensione del significato e dell'autentico valore della filosofia di Schopenhauer solo *successivamente* alla lettura dell'opera di Lange – e questo, pochissimi mesi dopo lo studio del capolavoro schopenhaueriano, che, come si è visto, lo aveva impegnato dal finire del 1865 ai primi mesi del 1866. Da ciò s'intende chiaramente

[240] Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in den Gegenwart,* Iserlhon 1866. L'opera di Lange, nell'intento di offrire un contributo al *Materialismusstreit* divampato in Germania negli anni Cinquanta, prendeva contestualmente parte al coro di voci che, dopo la grande stagione dell'idealismo tedesco, auspicava il "ritorno a Kant" e al più autentico spirito del criticismo. Proprio alla corrente del neocriticismo, inaugurata dalla pubblicazione dell'opera di Otto Liebman dal titolo *Kant und die Epigonen* (1865), si richiamerà Lange nella seconda edizione della *Storia del materialismo* (1875), in apertura del primo capitolo del secondo volume dell'opera dedicato a Kant. Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in den Gegenwart*, Iserlhon 1873-75, vol. II, Erster Abschnitt, «Die neuere Philosophie», cap. 1, "Kant und der Materialismus", S. 1-2 (trad. it., F. A. Lange, *Storia critica del materialismo*, a cura di A. Treves, Monanni, Milano 1932, vol. II, pp. 9-10. Da qui in avanti, alla seconda edizione della *Storia del materialismo* si farà riferimento nella traduzione italiana (con relativo testo tedesco riportato di seguito); i rimandi diretti all'edizione tedesca sono invece da riferire all'edizione del 1866. I passi da quest'ultima tradotti in italiano, omessi nell'edizione del 1873-1875 e non presenti nell'edizione italiana disponibile, sono a cura di chi scrive.

come egli, nella disamina del sistema de *Il mondo* nel frammento del 1868, abbia sì condiviso da un punto di vista critico le tesi di Lange in merito al problema della cosa in sé, ma che, in generale, ne abbia assunto in termini costruttivi le considerazioni per quel che concerne i nuovi termini di ammissibilità della metafisica come *Begriffsdichtung*, e vi abbia anzi, per converso, rinvenuto quel saldo punto di appoggio utile al fine di edificare su basi legittime il suo "credo" filosofico.

Proprio alla luce di quanto emerge dall'epistolario nietzschiano, ancora una volta di fondamentale importanza per la contestualizzazione dei riferimenti sparsi a Schopenhauer negli appunti del giovane Nietzsche, il giudizio critico nei confronti dell'impianto concettuale della metafisica de *Il mondo* messo a punto nel frammento giovanile non risulta contraddittorio rispetto alla professione di fede schopenhaueriana degli anni tra il 1865 e il 1868, la quale, si è visto, è esclusivamente incentrata sulla dimensione etica del pensiero del Saggio di Francoforte.

* * *

A margine e in via preliminare, è opportuno mettere in rilievo come le entusiastiche considerazioni di Nietzsche espresse sulla *Storia del materialismo* di Lange si carichino di notevole valore aggiunto tenendo presente che egli, nell'epistolario con Gersdorff tra il 1866 e il 1868, non possa che fare riferimento alla prima edizione dell'opera, risalente al gennaio del 1866. Si dovrà aspettare il 1875 per una seconda edizione più completa della *Storia del materialismo*, la quale presenta, rispetto alla prima, non poche divergenze per struttura e contenuti, che interessano in modo significativo le occorrenze del nome di Schopenhauer nel testo[241]. Nietzsche non prese mai visione né della seconda edizione dell'opera (nella quale, in una nota al primo volume, Lange aveva anche fatto riferimento a *La nascita della tragedia*[242]), né della terza, identica alla seconda, risalente al 1877; solo nel 1887 egli acquistò la quarta edizione, curata da H. Cohen, dal momento che la copia della prima edizione in suo possesso, data in prestito a Rohde nell'estate del 1868, andò

[241] Per una panoramica sulle principali differenze tra la prima e la seconda edizione della *Storia del materialismo* di Lange, rimandiamo a G. Cognetti, *La prima e la seconda edizione della «Geschichte des Materialismus» di Friedrich Albert Lange*, in «Giornale critico della filosofia italiana», Vol. XI, anno LXX, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 1991.

[242] Cfr. F. A. Lange, *Storia del materialismo*, vol. I, «Note alla prima parte», nota 44, p. 446. Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* Iserlhon 1873-75, Erster Band, «Anmerkungen zum ersten Abschnitt», S. 133: «Von der Theokrasie (Mischung und Verschmelzung verschiedener Götter und Culte zu einer Einheit) der delphischen Priesterschaft ist schon oben in Anm.2 die Rede gewesen. Der apollinische Zug der sokratischen Geistesrichtung ist neuerdings in eigenthümlicher Weise scharf hervorgehoben worden von Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (Leipzig1872)».

smarrita (trattandosi di edizione economica espunta delle note nella sua prima tiratura, Nietzsche non ebbe modo di leggere il riferimento di Lange a *La nascita della tragedia*)[243].

Al fine di dare conto, quindi, delle affermazioni di Nietzsche su Lange nel contesto della discussione circa valore della filosofia di Schopenhauer, è d'obbligo fare riferimento alla prima edizione della *Storia del materialismo*; degno di nota è come, per quanto concerne la menzione del nome di Schopenhauer nel testo, Nietzsche avesse potuto leggere nell'*Introduzione* all'edizione del 1866 (omessa dalla seconda edizione in poi) una decisa stroncatura della filosofia schopenhaueriana, dalla quale l'autore aveva ritenuto opportuno prendere esplicitamente le distanze. Scriveva Lange:

> Forse con stupore per alcuni lettori nella mia esposizione mancherà il nome di Schopenhauer, tanto più che alcuni seguaci di quest'uomo potrebbero trovare molto di simile nel mio modo di vedere. Devo confessare liberamente che mi sono molto più graditi gli allievi di questo filosofo che non il maestro[244].

Lange affermava inoltre di sentirsi legittimato a non concedere spazio nel suo lavoro a una disamina della filosofia di Schopenhauer, dal momento che essa avrebbe costituito «un deciso passo indietro rispetto a Kant»[245]. Il tardivo successo che il pensiero del Saggio di Francoforte aveva suscitato nel vasto pubblico si sarebbe dovuto ricondurre a circostanze di carattere storico, più che a presunti meriti del filosofo sotto il profilo teoretico – in vero nulli, a suo giudizio, per quel che riguarda la rielaborazione del pensiero kantiano – e per la precisione, al fatto che si fosse schierato contro i grandi sistemi filosofici del suo tempo:

> Il passo indietro di uno Schopenhauer non era in sé migliore o peggiore di uno di Fries, Fichte o Herbart: è stato tuttavia per l'incontro di circostanze di carattere storico o relazioni personali che Schopenhauer, inizialmente costretto dalla filosofia accademica

[243] Cfr. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, hrsg. von G. Campioni - P. D'Iorio - M. C. Fornari - F. Fronterotta - A. Orsucci, De Gruyter, Berlin-New York 2002, S. 346. In merito la complessa questione della ricezione in Nietzsche dell'opera di Lange, rimandiamo a J. Salaquarda, *Nietzsche und Lange*, in «Nietzsche Studien», 1878 (VII), pp. 236-253; trad. it. J. Salaquarda, *Nietzsche e Lange*, in *La biblioteca ideale di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida Editori, Napoli 1992; J. Salaquarda, *Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche*, in «Studi tedeschi», XXII, I, 1979, pp. 133-160; G. J. Stack, *Lange and Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1883; D. M. Fazio, *Una fonte del prospettivismo di Nietzsche: la Storia del materialismo di F. A. Lange*, in *Nietzsche e il criticismo*, Quattroventi, Urbino 1991. Per uno studio sulla prima ricezione della filosofia kantiana da parte di Nietzsche negli anni di Lipsia, rimandiamo anche a K. Broese, *Nietzsches frühe Auseinandersetzung mit Kants Kritizismus*, in *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, hrsg. von Beatrix Himmelmann, Berlin - New York 2005, S. 363-372.

[244] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* «Vorwort», S. V: «Mit Befremden wird vielleicht mancher Leser in Meiner Darstellung den Namen Schopenhauer vermissen, um so mehr, da manche Anhänger dieses Mannes in meiner Anschauungsweise viel Verwandtes finden dürften. Ich muss offen gestehen, dass mir viele Schüler dieses Philosophen lieber sind, als der Meister».

[245] Ibidem: «Schopenhauer selbst konnte ich in meiner Arbeit deshalb keinen Platz einräumen, weil ich in seiner Philosophie einen entschieden Rückschritt hinter Kant finde».

a un silenzio tombale senza precedenti, ha causato più scalpore per la sua opposizione a tutti i sistemi filosofici maggiormente conosciuti, che non per la sua stessa filosofia[246].

Per questo motivo, proseguiva l'autore, non c'era da meravigliarsi che Schopenhauer fosse riuscito a conquistarsi nel suo seguito alcune «teste lucide»[247] , ormai stanche del vuoto trambusto della filosofia universitaria. Tra i discepoli di Schopenhauer meritevoli di considerazione sotto il profilo filosofico, Lange confessava la propria opinione favorevole nei confronti di Frauenstädt e della sua opera dal titolo *Der Materialismus, seine Wahrheit und Irrthum*[248], che a suo giudizio sarebbe appartenuta «senza dubbio a quanto di meglio è stato scritto sul materialismo»[249] – e dove pure, notiamo per inciso, Frauenstädt non si era risparmiato nel fare riferimento alla filosofia di Schopenhauer in chiave anti-materialistica.

Oltre a queste considerazioni di carattere critico svolte nell'*Introduzione*, sono solo due le occorrenze del nome Schopenhauer nella prima edizione della *Storia del materialismo* (presenti anche nelle edizioni successive), entrambe collocate nel secondo capitolo della prima parte del secondo volume dell'opera, dal titolo *Il materialismo filosofico a partire da Kant*. Nella prima di esse, Lange sostiene come Max Stirner, con l'opera *L'unico e la sua proprietà,* per quel che concerne la questione del riconoscimento della volontà quale forza fondamentale dell'animo umano possa «ricordare Schopenhauer»[250]. La seconda menzione del filosofo si trova invece in un passaggio in cui Lange discute criticamente le idee di Büchner in merito alla filosofia e, più in particolare, alla storia della filosofia:

Büchner stesso ha scritto un articolo su Schopenhauer, nel solo scopo, è vero, di dare al pubblico un'idea del sistema stravagante di questo filosofo; ma in esso riconosce che ancor oggi Schopenhauer «deve esercitare una potente influenza sul cammino del nostro sviluppo filosofico odierno». E tuttavia Schopenhauer rappresenta un idealismo che, in confronto con quello di Kant, si può chiamare reazionario, e che inoltre non è facile a comprendersi[251].

---

[246] Id., S. V-VI: «Der Rückfall eines Schopenhauer war an sich nicht besser oder schlimmer, als der eines Fries, Fichte, Herbart; es lag jedoch im Zusammentreffen geschichtlicher Umstände und persönlicher Verhältnisse, dass Schopenhauer, anfangs von der Schulphilosophie beispiellos todt geschwiegen, mehr durch seine Opposition gegen alle bekannteren Systeme Aufsehen erregte, als durch seine eigne Philosophie».

[247] Id., S. VI: «klaren Kopf».

[248] J. Frauenstädt, *Der Materialismus, seine Wahrheit und Irrthum,* Brockhaus, Leipzig 1856.

[249] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* «Vorwort», S. VI: «Frauenstädt's Schriftchen, „Der Materialismus, seine Wahrheit und sein Irrthum" (Leipzig 1856) gehört unzweifelhaft zu dem Besten, was über den Materialismus geschrieben ist».

[250] Id., Zweites Buch, Erster Abschnitt, «Die neuere Philosophie», Kapitel 2, "Der philosophische Materialismus seit Kant", S. 292: «Er kann an Schopenhauer erinnern».

[251] Id., S. 298-299: «Büchner hat selbst einen Aufsatz über Schopenhauer geschrieben, in welchem er sich zwar nur bemüht, dem großen Publikum einige Kenntnis von dem eigentümlichen Denken dieses Philosophen zu geben, aber doch auch anerkennt, dass Schopenhauer noch jetzt „einen gewichtigen Einfluss auf den Gang

Si tratta di due occorrenze del nome di Schopenhauer assai eloquenti circa il giudizio complessivamente negativo maturato da Lange nei confronti del Saggio di Francoforte e della sua opera filosofica – che di poco sarà attenuato nelle edizioni successive della *Storia critica del materialismo*, dove il nome di Schopenhauer farà la sua comparsa anche nel capitolo dedicato a Kant. A ragione di ciò, quanto Nietzsche scrive nell'epistolario con Gersdorff in merito l'importanza che lo studio dell'opera di Lange avrebbe per lui avuto ai fini della comprensione dell'autentico valore della filosofia schopenhaueriana risulta ancor più significativo.

3.1 La *Storia del materialismo* di Lange nell'epistolario con Gersdorff e Rohde: la metafisica come *Begriffsdichtung*.

Il primo riferimento a Lange nell'epistolario nietzschiano, come anticipato, si rintraccia in una lettera indirizzata a Gersdorff nella tarda estate del 1866. Scrive Nietzsche:

> Infine, merita di essere ricordato anche il nostro Schopenhauer, al quale sono legato ancora da tutta la mia simpatia. Ciò che egli *rappresenta per noi*, *l'ho capito con molta chiarezza soltanto di recente, grazie a un altro scritto*, eccellente nel suo genere e molto istruttivo: *Storia del materialismo e critica del suo significato per il presente*, di A. Lange, 1866. Siamo qui di fronte a uno studioso di Kant e della natura profondamente illuminato[252] [c. n.].

È inequivocabile come Nietzsche avesse attribuito importanza e valore alla *Storia del materialismo* di Lange nella misura in cui la lettura di quest'opera era stata decisiva al fine di comprendere l'autentico significato da conferire filosofia schopenhaueriana – il quale, evidentemente, nella prima metà del 1866 doveva risultargli ancora una questione problematica, se lo aveva compreso soltanto *recentemente* e grazie *ad un altro scritto*, e perciò poteva ancora dirsi legato a Schopenhauer da tutta la sua simpatia. Di seguito, nella lettera a Gersdorff Nietzsche schematizza i risultati dell'opera da lui ritenuti fondamentali:

> Le sue conclusioni sono riassunte nelle tre seguenti proposizioni:
>
> 1) il mondo dei sensi è il prodotto della nostra organizzazione.

---

unsrer augenblicklichen philosophischen Entwicklung" üben müsse. Und doch vertritt Schopenhauer einen Idealismus, welcher neben Kant als reaktionär zu bezeichnen und außerdem sehr schwer zu verstehen ist».

[252] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 517 a Carl von Gersdorff, Naumburg, fine agosto 1866, p. 462. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 517, an Carl von Gersdorff im Feld, Naumburg, Ende August 1866, S. 159: «Schließlich soll auch Schopenhauer noch erwähnt werden, an dem ich noch mit vollster Sympathie hänge. Was wir an ihm haben, hat mir kürzlich erst eine andere Schrift recht deutlich gemacht, die in ihrer Art vortrefflich und sehr belehrend ist: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart* von Fr. A. Lange. 1866. Wir haben hier einen höchst aufgeklärten Kantianer und Naturforscher vor uns».

2) i nostri organi visibili (corporei) sono, così come tutte le altre parti del mondo dell'apparenza, soltanto immagini di un oggetto sconosciuto.

3) la nostra organizzazione vera e propria rimane quindi per noi sconosciuta, così come gli oggetti reali al di fuori di noi. Noi abbiamo davanti, sempre e unicamente, il prodotto di entrambi[253].

Le tre proposizioni elencate sono una citazione letterale dal terzo capitolo della seconda parte del secondo volume della prima edizione della *Storia del materialismo*, intitolato "Questioni antropologiche" [254]. A partire dalla seconda edizione, Lange interverrà sul testo di quest'ultimo, suddividendolo secondo la successione delle questioni tematiche interne e operando contestualmente notevoli integrazioni e modifiche sotto il profilo contenutistico. Il passaggio ripreso da Nietzsche confluirà così nel capitolo "La fisiologia degli organi di senso e il mondo come rappresentazione"[255], dove Lange discute – con esplicito ricorso ad una terminologia di stampo schopenhaueriano, evidente nello stesso titolo del capitolo che ne richiama il capolavoro – il problema del rapporto tra il processo di elaborazione delle rappresentazioni e il funzionamento degli organi di senso. Ai fini del discorso lì svolto, le cui fila non è pertinente ripercorrere, Lange riassume e schematizza nelle tre proposizioni riportate da Nietzsche gli assunti fondamentali della propria rielaborazione del criticismo kantiano, che nella lettera a Gersdorff, estrapolati dal contesto originario, valgono a mettere in rilievo il radicale fenomenismo gnoseologico sostenuto dall'autore della *Storia del materialismo*, per cui l'esperienza, in quanto dipendente dalla nostra "organizzazione psicofisica" – concetto con il quale Lange traduce sul piano scientifico la problematica kantiana del trascendentale – è sempre e soltanto esperienza dei fenomeni e mai delle cose in sé. Erano, queste ultime, considerazioni svolte da Lange in modo più articolato nel primo capitolo della prima parte del secondo volume dell'opera, dedicato per gran parte

---

[253] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 517 a Carl von Gersdorff, Naumburg, fine agosto 1866, p. 462. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 517, an Carl von Gersdorff im Feld, Naumburg, Ende August 1866, S. 159-160: «Sein Resultat ist in folgenden drei Sätzen zusammengefaßt:

1) die Sinnenwelt ist das Produkt unsrer Organisation.

2) unsre sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes.

3) Unsre wirkliche Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die wirklichen Außendinge. Wir haben stets nur das Produkt von beiden vor uns».

[254] Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Zweiter Abschnitt, «Die neueren Naturwissenschaften», Kap. 3, "Anthropologische Fragen", S. 493.

[255] Cfr. F. A. Lange, *Storia del materialismo*, Parte terza, «La scienza della natura. L'uomo e l'anima», cap. 4, "La fisiologia degli organi di senso e l'universo come rappresentazione", p. 447. Per il titolo tedesco nella seconda edizione, cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* Iserlhon 1873-75, Dritter Abschnitt, «Die Naturwissenschaften. Fortsetzung: der Mensch und die Seele», Kap. IV, "Die Physiologie der Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung", S. 408.

all'esposizione ragionata dei temi fondamentali della *Critica della ragion pura*, dal titolo "Kant e il materialismo". In questa sede, l'autore sosteneva e argomentava come, in fedeltà al più autentico spirito della filosofia kantiana, vera e propria conoscenza fosse da ritenersi esclusivamente la conoscenza dei fenomeni, "prodotti", dalla nostra "organizzazione psicofisica", e cioè delle forme a priori della sensibilità e dell'intelletto; l'idea di una presunta cosa in sé posta a fondamento del mondo fenomenico, per quanto pensabile a livello teorico, rimane inconoscibile, poiché l'idea stessa di cosa in sé non può che essere vincolata alle forme della nostra "organizzazione".

Nella continuazione della lettera a Gersdorff, Nietzsche prosegue nel riepilogo degli assunti fondamentali della *Storia del materialismo* riportando un passo tratto proprio dal capitolo dedicato a Kant inerente la problematica relativa alla cosa in sé – che sarà poi il punto principale della critica alla metafisica della volontà del frammento *Su Schopenhauer*. Scrive Nietzsche:

> Non soltanto la vera essenza delle cose, la cosa in sé, ci è sconosciuta, bensì anche il concetto di questa è né più né meno che l'ultimo prodotto di un principio opposto – condizionato dalla nostra organizzazione – del quale non sappiamo se abbia un significato al di fuori della nostra esperienza.[256].

Nietzsche riprende qui, citando Lange alla lettera[257], la conclusione del ragionamento da quest'ultimo portato avanti nel capitolo su Kant in merito la riflessione sull'*Estetica trascendentale*; sosteneva qui l'autore come, dal momento che lo studio del mondo dei fenomeni conduce ad affermare che esso nel suo insieme è determinato dalla nostra "organizzazione psicofisica", si debba conseguentemente ammettere che anche il rapporto

---

[256] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 517 a Carl von Gersdorff, Naumburg, fine agosto 1866, p. 462. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 517, an Carl von Gersdorff im Feld, Naumburg, Ende August 1866, S. 160: «Also das wahre Wesen der Dinge, das Ding an sich, ist uns nicht nur unbekannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unsrer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unsrer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat».

[257] La citazione del testo di Lange da parte di Nietzsche non è segnalata dagli apparati dell'edizione critica dell'epistolario, né italiana né tedesca; nell'edizione tedesca, per questo passaggio della lettera a Gersdorff si rimanda al confronto con lo scritto *Su Schopenhauer* del 1868 (cfr. F. Nietzsche, *Nachbericht zur ersten Abteilung, Briefe von und an Friedrich Nietzsche 1849-1869*, S. 428). Da parte nostra, rimandiamo al seguente raffronto testuale: F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* Zweites Buch, Erster Abschnitt, «Die neuere Philosophie», cap.1, "Kant und der Materialismus", S. 268: «Das wahre Wesen der Dinge, der letzte Grund aller Erscheinungen, ist uns aber nicht nur unbekannt, sondern ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unserer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er ausserhalb unserer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat». Cfr. F. Nietzsche, *Briefe von Nietzsche Oktober 1864- März 1869*, Brief 517, an Carl von Gersdorff im Feld, Naumburg, Ende August 1866, S. 160: «Also das wahre Wesen der Dinge, das Ding an sich, ist uns nicht nur unbekannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unsrer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unsrer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat».

di contrapposizione tra il mondo dei fenomeni e la presunta cosa in sé sia in verità posto in essere dalle nostre facoltà conoscitive, e debba essere perciò inteso anche esso come una conseguenza necessaria dell'impiego del nostro intelletto; sarebbe, quindi, del tutto ingiustificato attribuire a questa opposizione un qualche valore al di fuori della nostra esperienza[258] – così come sarebbe ingiustificata ogni altra possibile supposizione in merito al rapporto sussistente tra l'essere in sé delle cose e il mondo fenomenico. Scrive Lange nel passo riportato fedelmente da Nietzsche nella lettera a Gersdorff – in parte omesso a partire dalla seconda edizione dell'opera.

> Non soltanto la vera essenza delle cose, la cosa in sé, ci è sconosciuta, bensì anche il concetto di questa è né più né meno che l'ultimo prodotto di un principio opposto – condizionato dalla nostra organizzazione – del quale non sappiamo se abbia un significato al di fuori della nostra esperienza. […] È *pensabile*, che la cosa in sé sia il nostro Io; è *pensabile* che ci sia un'essenza assoluta nella quale la contraddizione tra cosa in sé e fenomeno sia del tutto riconciliata e superata; è *pensabile* che alla base del mondo fenomenico via sia una repubblica di esseri puramente spirituali, i quali attraverso le loro relazioni reciproche suscitano di volta in volta l'apparenza di un mondo corporeo. [c. n.][259].

Il rilievo critico di Lange è rivolto, non troppo implicitamente, a Fichte, Herbart e Fries, che, come da lui sostenuto nell'introduzione alla prima edizione dell'opera, per quel che concerne la questione relativa alla cosa in sé avrebbero costituito un "passo indietro" rispetto ai risultati conseguiti dalla filosofia di Kant. Sulla base di tali considerazioni, l'autore sosteneva di aver condotto una critica alla metafisica quale scienza ancora più severa di quella portata avanti da Kant nella *Critica della ragion pura*; anch'egli, riprendendo la tematica kantiana della *Dialettica Trascendentale*, individuava nell'animo umano un'inestinguibile esigenza di superare il limite della conoscenza fenomenica per attingere l'in sé delle cose, ma a differenza di quanto sostenuto dal Kant della *Critica della ragion pratica*, per cui la metafisica, negatale ogni pretesa di legittimità come scienza, trovava fondamento pratico delle idee della ragione attraverso il postulato della libertà del

---

[258] Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* Zweites Buch, Erster Abschnitt, «Die neuere Philosophie», Kap.1, "Kant und der Materialismus", S. 268. Cfr. F. A. Lange, *Storia del materialismo*, vol. II, Parte prima, «La filosofia moderna», cap. 1, "Kant e il materialismo", p. 66.

[259] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* Zweites Buch, Erster Abschnitt, «Die neuere Philosophie», Kap.1, "Kant und der Materialismus", S. 268: «Das wahre Wesen der Dinge, der letzte Grund aller Erscheinungen, ist uns aber nicht nur unbekannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unserer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er ausserhalb unserer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat. […] Es ist denkbar, dass das Ding an sich unser Ich ist; es ist denkbar, dass es ein absolutes Wesen giebt, in welchem der Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung ganz und gar versöhnt und aufgehoben ist; es ist denkbar, dass der Erscheinungswelt eine unendlich reiche Republik rein geistiger Wesen zu Grunde liegt, welche durch ihre Wechselbeziehungen einander den Schein einer Körperwelt erwecken».

volere, Lange riconosceva piena legittimità alla metafisica solo quale edificante *Kunst der Begriffsfügung,* "arte del combinare i concetti", alla quale, una volta che essa avesse definitivamente rinunciato alla vana ricerca di un inafferrabile principio o cosa in sé del mondo, sarebbe stato restituito, quale sua sfera specifica di pertinenza, «il vasto campo del suo regno mondano»[260]. Scrive pertanto Lange immediatamente di seguito al passo relativo alla critica del concetto di cosa in sé citato da Nietzsche nella lettera a Gersdorff:

> Così, si devono lasciar liberi i filosofi, a condizione che essi ci elevino, invece di disturbarci con dispute dogmatiche. L'arte è libera anche nella sfera dei concetti. Chi vorrebbe confutare una frase di Beethoven, e chi vorrebbe rimproverare qualche errore nella Madonna di Raffaello?[261].

In definitiva, assunto tale criticismo radicale per cui è impossibile pervenire all'essenza in sé delle cose (e per cui, in definitiva, criticismo si traduce in fenomenismo), assunto lo stesso concetto di cosa in sé come mero prodotto della nostra "organizzazione" – restituitagli, quindi, l'originaria accezione di limite rispetto alle possibilità della nostra conoscenza e non di causa delle impressioni sensoriali[262] – e posto, conseguentemente, il riconoscimento della natura fondamentalmente soggettiva di ogni costruzione concettuale e l'impossibilità di una fondazione della metafisica quale scienza, rimane legittimo, secondo Lange, il suo valore nella sfera etica. Sotto questo profilo, la metafisica, così come l'arte, nella misura in cui concorre all'edificazione dell'animo umano, non può, per sua stessa natura, essere costretta entro i confini imposti dalle possibilità della nostra conoscenza, che è sempre e solo conoscenza fenomenica. Per Lange la metafisica si risolve allora in *Begriffsdichtung*: ogni interpretazione filosofica complessiva della realtà è da intendersi alla stregua di un "poema concettuale", cui è essenzialmente intrinseco uno slancio di matrice religiosa inteso come bisogno morale, connaturato allo spirito poetico.

In un passo aggiunto nella seconda edizione della *Storia del materialismo* al capitolo dedicato a Kant, in merito alla presa di distanza dalla pretesa kantiana di conferire un fondamento pratico alla metafisica Lange chiarirà in termini più espliciti come, dal suo punto di vista, la metafisica sia da intendersi quale *Begriffsdichtung*:

---

[260] Ibidem: «[…] das volle weite Feld ihrer welthistorischen Tummelplatzes».

[261] Id., S. 269: «So lasse man denn auch di Philosophen gewahren, vorausgesetzt, dass sie uns hinfüro erbauen, statt uns mit dogmatischem Gezänk zu belästigen. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe. Wer will einen Satz von Beethoven widerlegen, und wer will Raphaels Madonna der Irrthums zeihen?».

[262] Cfr. D. M. Fazio, *Nietzsche e il criticismo*, pp. 84-85. Diamo presupposto, non essendo pertinente dilungarsi sulla questione in questa sede, il dibattito avutosi in Germania a seguito della pubblicazione della *Critica della ragion pura* di Kant in merito all'identificazione del problema della cosa in sé con quello del limite delle facoltà conoscitive umane (che aveva avuto come protagonista, tra l'altro, Gottlob Ernst Schulze, di cui Schopenhauer fu allievo a Gottinga nel 1810).

> Kant non voleva capire, e già Platone non aveva voluto capire, che il "mondo intellegibile" è un mondo di poesia; e che *in ciò* precisamente consiste il suo *valore* e la sua *dignità*. Poiché la poesia, nel senso alto ed esteso in cui si deve ammetterla qui, non può essere considerata come un gioco, come un capriccio ingegnoso avente lo scopo di distrarre mediante vane invenzioni; essa è al contrario un fatto necessario dello spirito, un frutto uscito dalle viscere stesse della specie umana, la fonte di tutto ciò che è sublime e sano[263] [c. n.].

In un altro passo aggiunto nella seconda edizione della *Storia del materialismo* al capitolo "Il punto di vista dell'ideale", discutendo del problema dell'ammissibilità e della legittimità delle religioni a fronte dei risultati conseguiti nella sfera della conoscenza grazie al progresso delle scienze, Lange sostiene come per l'uomo sia necessario "completare" il proprio quadro complessivo della realtà – inevitabilmente parziale per i limiti imposti dalle sue facoltà conoscitive – con un mondo ideale da lui stesso creato, e come a questa creazione concorrano «le più alte e più nobili funzioni della sua intelligenza»[264], ma sottolinea come tale libertà concessa allo spirito non debba prendere la forma ingannatrice di una scienza dimostrativa:

> Lasciamo che la metafisica continui a tentar di risolvere i suoi insolubili problemi. Più essa resterà teorica e vorrà rivaleggiare in certezza con le scienze della realtà, meno acquisterà importanza generale. Ma più essa metterà *il mondo di ciò che è* in rapporto con *il mondo dei valori* e si innalzerà, con la sua concezione dei fenomeni stessi, ad un'azione morale, più farà dominare la forma sulla materia, senza violentare i fatti, ed erigerà nella architettura delle sue idee un tempio per adorare l'eterno e il divino[265].

---

[263] F. A. Lange, *Storia del materialismo*, vol. II, Parte prima, «La filosofia moderna», cap. 1, "Kant e il materialismo", p. 78. Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Iserlhon 1875, Zweites Buch, Erster Abschnitt, «Die neuere Philosophie», Kap. 1. S. 61: «Kant wollte nicht einsehen, was schon Plato nicht einsehen wollte, dass die „intelligible Welt" eine Welt der Dichtung ist und dass gerade hierauf ihr Werth und ihre Würde beruht. Denn Dichtung in dem hohen und umfassenden Sinne, in welchem sie hier zu nehmen ist, kann nicht als ein Spiel talentvoller Willkürzur Unterhaltung mit leeren Erfindungen betrachtet werden, sondern sie ist eine nothwendige und aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervor brechende Geburt des Geistes, der Quell alles Hohen und Heiligen und ein vollgültiges Gegengewicht gegen den Pessimismus, der aus dem einseitigen Weilen in der Wirklichkeit entspringt».

[264] F. A. Lange, *Storia del materialismo*, vol. II, Parte quarta, «Il materialismo morale e la religione». Cap. 4, "Il punto di vista dell'ideale", p. 567. Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Iserlhon 1875, Zweites Buch, Vierter Abschnitt, «Der ethische Materialismus und die Religion», Kap. IV, "Der Standpunkt des Ideals", S. 545: «die höchsten und edelsten Functionen seines Geistes».

[265] F. A. Lange, *Storia del materialismo*, vol. II, Parte quarta, «Il materialismo morale e la religione», cap. 4, "Il punto di vista dell'ideale", p. 568. Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Iserlhon 1875, Zweites Buch, Vierter Abschnitt, «Der ethische Materialismus und die Religion», Kap. IV, "Der Standpunkt des Ideals", S. 546: «Mag sich immerhin die Metaphysik auch ferner noch an der Lösung ihrer unlösbaren Aufgabe versuchen! Je mehr sie theoretisch bleibt und mit Wissenschaften der Wirklichkeit an Sicherheit wetteifern will, desto weniger wird sie allgemeine Bedeutung zu gewinnen vermögen. Je mehr sie da gegen die Welt des Seienden mit der Welt der Werthe in Verbindung bringt und durch ihre Auffassung der Erscheinungen selbst zu einer ethischen Wirkung emporstrebt, desto mehr wird sie auch die Form über den Stoffvorwalten lassen, und ohne den Thatsachen Gewalt anzuthun, in der Architektur ihrer Ideen dem Ewigen und Göttlichen einen Tempel der Verehrung errichten».

È proprio in virtù di tale concetto di metafisica quale *Begriffsdichtung*, cui è essenzialmente intrinseco uno slancio religioso verso gli orizzonti della morale, che Nietzsche reputa la lettura dell'opera di Lange d'importanza fondamentale al fine della comprensione dell'autentico significato della filosofia di Schopenhauer. Così, infatti, egli prosegue la sua lettera a Gersdorff, dopo l'appunto in merito la questione della cosa in sé, citando ancora una volta fedelmente Lange dal capitolo della *Storia del materialismo* dedicato a Kant nella sua prima edizione[266]:

> Di conseguenza, pensa Lange, si lascino liberi i filosofi, *premesso* che questi d'ora in avanti *ci elevino*. L'arte è libera, anche nella sfera dei concetti. Chi vorrebbe confutare una frase di Beethoven, e chi vorrebbe rimproverare qualche errore nella Madonna di Raffaello? Come vedi, persino attenendoci a questo rigidissimo principio critico ci rimane sempre il nostro Schopenhauer*, anzi egli diventa per noi qualcosa di più*. Se la filosofia è arte, anche Haym deve nascondersi davanti a Schopenhauer; se *la filosofia ha il compito di elevare*, allora non conosco nemmeno un filosofo che elevi più del nostro Schopenhauer[267] [c. n.].

È qui chiaro ed esplicito come, grazie all'opera di Lange, Nietzsche avesse maturato l'intima convinzione per cui il valore del pensiero di Schopenhauer non potesse essere individuato nella metafisica della volontà, ma, a prescindere dalle eventuali contraddizioni e incongruenze della stessa sotto il profilo logico, nella dimensione etica della sua filosofia, nella misura in cui essa concorreva all'edificazione morale dell'animo umano.

---

[266] Non concordiamo con quanto segnalato dall'apparato critico dell'edizione tedesca delle opere di Nietzsche, che per questo passaggio della lettera a Gersdorff rimanda a un raffronto con la *Prefazione* e l'ultimo capitolo della prima edizione della *Storia del materialismo,* in virtù, presumibilmente, dell'occorrenza del termine "Begriffsdichtung" nel primo caso e dei nomi di Beethoven e Raffaello nel secondo (cfr. F. Nietzsche, *Nachbericht zur ersten Abteilung, Briefe von und an Friedrich Nietzsche 1849-1869*, S. 428). Il raffronto del testo tedesco rende per contro evidente come Nietzsche citi qui alla lettera, saltando solo un breve passaggio, un passo tratto dalla pagina 269 del capitolo "Kant e il materialismo" integralmente omesso nelle edizioni successive. Scrive Lange: «So lasse man denn auch die Philosophen gewähren, vorangesetz, dass sie uns hinfüro erbauen, statt uns mit dogmatischen Gezänk zu belästigen. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe. Wer will einen Satz von Beethoven widerlegen, und wer will Raphaels Madonna eines Irrthums zeihen?» (F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* Zweites Buch, Erster Abschnitt, «Die neuere Philosophie», Kap.1, "Kant und der Materialismus", S. 269). Qui di seguito, il testo della lettera di Nietzsche: «Folglich, meint Lange, lasse man die Philosophen frei, vorausgesetzt, daß sie uns hinfüro erbauen. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe. Wer will einen Satz von Beethoven widerlegen, und wer will Raphaels Madonna eines Irrthums zeihen?» (F. Nietzsche, *Briefe von Nietzsche Oktober 1864-März 1869,* Brief 517, an Carl von Gersdorff im Feld, Naumburg, Ende August 1866, S. 160).

[267] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 517 a Carl von Gersdorff, Naumburg, fine agosto 1866, pp. 462-463. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 517, an Carl von Gersdorff im Feld, Naumburg, Ende August 1866, S. 160: «Folglich, meint Lange, lasse man die Philosophen frei, vorausgesetzt, daß sie uns hinfüro erbauen. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe. Wer will einen Satz von Beethoven widerlegen, und wer will Raphaels Madonna eines Irrthums zeihen? Du siehst, selbst bei diesem strengsten kritischen Standpunkte bleibt uns unser Schopenhauer, ja er wird uns fast noch mehr. Wenn die Philosophie Kunst ist, dann mag auch Haym sich vor Schopenhauer verkriechen; wenn die Philosophie erbauen soll, dann kenne ich wenigstens keinen Philosophen, der mehr erbaut als unser Schopenhauer».

Il riferimento in inciso da parte di Nietzsche alla monografia di Haym *Su Schopenhauer* lascia intendere come egli, – per quanto nell'aprile del 1866 avesse confessato a Mushacke una certa contrarietà per lo spirito malevolo del suddetto scritto più che per il carattere convincente delle sue argomentazioni – avesse preso chiara coscienza, di fronte a quelle puntuali critiche, delle problematicità intrinseche all'impianto concettuale de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Una volta fatta propria però l'idea di Lange per cui la metafisica vada intesa nell'accezione di *Begriffsdichtung,* tutte le critiche rivolte da Haym al sistema filosofico di Schopenhauer, pur corrette sotto il profilo dell'argomentazione logica, andavano a perdere di effettiva consistenza, poiché ogni contraddizione interna alla metafisica della volontà non avrebbe mai potuto ledere o compromettere il valore intrinseco della portata etica della sua filosofia, che così anzi, per converso diventava così «qualcosa di più» in virtù del suo concorso all'edificazione morale.

* * *

L'entusiasmo di Nietzsche nei confronti della *Storia del materialismo* di Lange è testimoniato dai ripetuti elogi dell'opera nel suo epistolario, sebbene, com'è stato osservato, diversamente da quanto accade con il proselitismo in favore della filosofia schopenhaueriana, ciò non trovi riscontro in un interesse di pari entusiasmo[268].

Nella risposta alla sopracitata lettera, datata i primi di settembre del 1866, Gersdorff si limita a manifestare una generica curiosità nei confronti della segnalazione dell'amico, senza darvi seguito alcuno[269]. Nietzsche scriverà nuovamente dell'opera di Lange a Gersdorff nel febbraio del 1868, consigliando questa volta all'amico tale lettura per la trattazione del materialismo sotto il profilo del suo sviluppo storico[270]; a questa lettera

[268] Cfr. J. Salaquarda, *Nietzsche e Lange*, cit., p. 25: «mentre Nietzsche "contagiò" molti dei suoi amici di gioventù con l'entusiasmo per Schopenhauer, ciò non gli riuscì nel caso di Lange. Di Mushacke non ci è pervenuta nessuna reazione, e di Gersdorff esistono solo risposte che si mantengono sul generico».

[269] Nella risposta a Nietzsche del 4 settembre 1866 Gersdorff scrive di essere stato incuriosito da quanto l'amico gli aveva riferito su Lange: «Ciò che tu mi hai comunicato di Lange mi ha molto interessato; credo di aver visto e sfogliato il suo libro dal nostro vecchio Rohn, senza prestarvi ulteriore attenzione; non perderò di vista quest'uomo e grazie per la tua comunicazione». Cfr. F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869,* Brief 134, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Naumburg, Marschquartier bei Leipzig, den 4 September 1866, S. 146: «Was du mir von Lange mittheilst hat mich sehr interessiert; ich glaube bei unserm alten Rohn sein Buch gesehen und durchblättert zu haben, ohne ihm weitere Beachtung zu schenken; ich werde den Mann im Auge behalten und danke für Deine Mittheilung». Traduzione di chi scrive.

[270] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera 562 n. a Carl von Gersdorff, Naumburg, 16 febbraio 1868, p. 564: «Se hai voglia di documentarti a fondo sul movimento materialista dei giorni nostri, sulle scienze naturali e le loro teorie darwiniane, i loro sistemi cosmici, la loro camera oscura animata, ma anche sul materialismo etico, sulla teoria di Manchester eccetera, allora non ho nulla di più insigne da consigliarti se non la Storia del materialismo di Friedrich Albert Lange (Iserlohn, 1866): è un libro che dà infinitamente di più di quanto promette nel titolo e che non ci si stanca di riguardare e consultare, come un vero tesoro […]. Mi sono fermamente proposto di fare la conoscenza di quest'uomo e, in segno della mia gratitudine, voglio inviargli il mio saggio su Democrito». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April*

Gersdorff risponderà solo a fine luglio, ringraziando nuovamente Nietzsche per le notizie riguardo l'opera, che nel frattempo aveva acquistato, e raccontando di immergersi, tempo permettendo, nella sua lettura, godendosi, così, ore di libertà[271].

Senza riscontro è la lettera del novembre 1866 indirizzata a Mushacke, nella quale Nietzsche, in un post scriptum, aveva scritto: «l'opera filosofica più importante che sia apparsa negli ultimi decenni è senza dubbio la *Storia del materialismo* di Lange, della quale potrei scrivere un elogio di pagine e pagine. Kant, Schopenhauer e questo scritto, tanto mi basta»[272]. Un accenno, se pur breve, all'opera di Lange si trova in una lettera a Nietzsche da parte di Romundt, nella quale afferma che lo studio di Democrito ed Epicuro lo aveva portato nuovamente alla *Storia del materialismo* di Lange, più volte riletta con «rinnovato piacere e giovamento»[273].

Più interessante è il confronto intrattenuto da Nietzsche con Rohde; è, infatti, proprio questo il contesto in cui deve essere collocata la stesura frammento *Su Schopenhauer* del 1868, come rende chiaro l'appunto «al compagno filosofico Erwin Rohde» riportata nel manoscritto[274].

Nell'agosto del 1868, nel corso di un soggiorno di Rohde presso casa Nietzsche a Naumburg, quest'ultimo aveva dato in prestito all'amico, nel frattempo da Lipsia

---

1869, Brief 562, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, am 16 Febr. 1868, S. 257: «Wenn Du Lust hast Dich vollständig über die materialistische Bewegung unsrer Tage, über die Naturwissenschaften mit ihren Darwinschen Theorien, ihren kosmischen Systemen, ihrer belebten *camera obscura* etc. zu unterrichten, zugleich auch über den ethischen Materialismus, über die Manchester-Theorie etc. so weiß ich Dir immer nichts Ausgezeichneteres zu empfehlen als „die Geschichte des Materialismus" von Friedr. Alb. Lange (Iserlohn 1866), ein Buch, das unendlich mehr giebt als der Titel verspricht und das man als einen wahren Schatz wieder und wieder anschauen und durchlesen mag».

[271] Cfr. F. Nietzsche, *Briefe an Friedrich Nietzsche Oktober 1864-März 1869,* Brief 190, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Wittekind, Berlin, den 20/7. 68, S. 278: «ich muß Dir noch dankbar bemerken, daß ich mir Langes Buch über den Materialismus angeschafft habe, und mich auf Mußestunden freue, mich darin vertiefen zu können».

[272] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 526 a Hermann Mushacke a Berlino, Lipsia, novembre 1866, pp. 488-489. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 526, an Hermann Mushacke in Berlin, Leipzig, im November 1866, S. 184: «Das bedeutendste philosophische Werk, was in den letzten Jahrzehnten erschienen ist, ist unzweifelhaft Lange, *Geschichte des Materialismus*, über das ich eine bogenlange Lobrede schreiben könnte. Kant, Schopenhauer und dies Buch von Lange – mehr brauche ich nicht».

[273] F. Nietzsche, *Briefe an Friedrich Nietzsche Oktober 1864-März 1869,* Brief 196, Heinrich Romundt an Nietzsche in Naumburg, Zwickau, d. 30 Sept. 1868, S. 293: «Democrit und Epikur haben mich gelegentlich noch einmal auf *die Geschichte des Materialismus* von Lange gebracht und ich habe dasselbe widerholt mit erneutem Genuß und Nutze gelesen».

[274] Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, S. 420. Nell'edizione italiana, la cui traduzione del frammento *Su Schopenhauer* si basa non sulla trascrizione della *Kritische Gesamtausgabe,* ma sulla semplificazione operata dall'edizione Schlechta (Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche. Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Werke, Band 3., Schriften der Studenten- und Militärzeit 1864-1868, hrsg von H. J. Mette und K. Schlechta, Beck, München 1935, pp. 352-361), la dedica a Rohde è segnalata nell'apparato delle note (cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, «Notizie e Note», p. 638).

trasferitosi all'Università di Kiel, la propria copia dell'opera di Lange – la quale, come anticipato, a dispetto delle promesse di Rohde non fu mai restituita, così che non disponiamo della copia della *Storia del materialismo* letta da Nietzsche a seguito dello studio dell'opera di Schopenhauer. La dedica di Nietzsche in inciso al frammento *Su Schopenhauer* suggerisce come egli avesse elaborato in forma scritta le sue riflessioni ripensando al confronto sulla *Storia del materialismo* avuto con Rohde, che solo nel novembre successivo comunicherà per via epistolare all'amico le proprie impressioni sull'opera. Nella lettera del 4 novembre 1868, per quel che concerne la questione del significato e del valore da riconoscersi alla filosofia di Schopenhauer in rapporto a quanto suggerito dalla prospettiva di Lange, Rohde si dichiara in pieno accordo con Nietzsche:

> Certamente lui [Lange] ha ragione di prendere così estremamente sul serio la scoperta kantiana della soggettività delle forme dell'intuizione, e se ha ragione *non è allora del tutto legittimo che ciascuno si scelga una concezione del mondo che sia sufficiente per lui, vale a dire per il suo bisogno etico in quanto sua effettiva essenza*? Ora, c'è una concezione che sottolinea fortemente la forte e cruda serietà di quell'elemento del tutto ignoto, e mi va profondamente a genio; e anche attraverso la crescente convinzione della natura soggettivamente fantastica di ogni tipo di speculazione *la teoria schopenhaueriana per me non ha affatto perso di validità*: un fatto che anzi a sua volta *conferma come la volontà, l'ἦθος, sia più forte, più originario dell'intelletto, il quale pondera con freddezza* - Anche su questi importanti punti, caro amico, siamo perfettamente d'accordo[275] [c. n.].

È stato già osservato come Rohde non manifesti di aver maturato qui nessun punto di vista originale rispetto alle convinzioni di Nietzsche nella conclusione della sua lettera a Gersdorff del 1866, e si può legittimamente ipotizzare che egli si limiti a fare qui eco alle considerazioni che l'amico gli aveva esposto a Naumburg nell'estate precedente[276]. La lettera di Rohde costituirebbe quindi una conferma di come Nietzsche, grazie alla mediazione di Lange, avesse attribuito valore alla filosofia di Schopenhauer quale concezione del mondo rispondente al proprio specifico bisogno etico, fermo restando il riconoscimento della natura soggettivamente fantastica di ogni tipo di speculazione

[275] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864- März 1869*, Brief 200, Erwin Rohde an Nietzsche in Leipzig, Reinbeck, den 4ten November 68, S. 299: «Ganz gewiß hat er [Lange] Recht, mit Kants Entdeckung von der Subjectivität der Anschauungsformen so bitter Ernst zu machen, und wenn er recht hat, ist es dann nicht ganz in der Ordnung daß ein Jeder sich eine Weltanschauung wähle die ihm, d.h. seinem ethischen Bedürfniß, als seinem eigentlichen Wesen, genüge? Nun sagt mir eine Anschauung, die den tiefen, herben Ernst jenes gänzlich Unbekannten stark betont, innerlichst zu, und so ist mir auch durch die wachsende Überzeugung von der subjectiven Phantastik aller Speculation die Schopenhauersche Lehre durchaus nicht im Werthe gesunken: ein Factum das gegentheils wieder bestätigt daß der Wille, das ἦθος, starkär, primärer ist als der kühl erwägende Intellect. – Auch in diesen wichtigen Puncten stimmen wir Beide, lieber Freund, ja wohl von Herzen zusammen». Traduzione italiana in J. Salaquadra, *Nietzsche e Lange*, cit., p. 26.

[276] Cfr. J. Salaquarda, *Nietzsche e Lange,* cit., p. 26.

metafisica; ciò, anzi, sarebbe un'ulteriore conferma del fatto la sfera della volontà, e in generale dell'*ethos*, abbia priorità rispetto all'intelletto, come sostenuto da Schopenhauer in diversi luoghi de *Il mondo come volontà e rappresentazione*[277].

È opportuno qui puntualizzare come tale presunto accordo individuato da Nietzsche e Rohde, tra il primato riconosciuto da Schopenhauer alla sfera della volontà e dell'*ethos* rispetto all'intelletto e quanto sostenuto da Lange in merito al riferimento della metafisica al solo campo della morale, costituisca un'evidente forzatura, che misconosce la radicale inconciliabilità tra le due prospettive. Delle divergenze tra Lange e Schopenhauer è d'obbligo tenere debitamente conto al di fine di non cogliere ambiguamente il senso delle affermazioni di Nietzsche nella lettera a Gersdorff circa la necessità di intendere la filosofia quale "arte" e la libertà da concedere all'arte nella sfera dei concetti. Verrebbe così meno, infatti, apparentemente, l'articolazione interna alla prima fase dell'itinerario intellettuale nietzschiano qui individuata, per cui la primissima ricezione della filosofia schopenhaueriana da parte di Nietzsche può dirsi "eretica" ed "eterodossa", nella misura in cui pertiene esclusivamente alla dimensione etica della sua filosofia, e non (ancora) per la rielaborazione della metafisica dell'arte schopenhaueriana, influenzata dall'interferenza wagneriana. Tra il 1865 e il 1868 il tema langeano della *Begriffsdichtung* non s'interseca in Nietzsche, né potrebbe intersecarsi per l'irresolubile incompatibilità di fondo, con motivi che a lui deriveranno solo a seguito alla stretta vicinanza con Wagner. In questi anni, le considerazioni schopenhaueriane in merito all'arte del terzo libro de *Il mondo* e relativi capitoli dei *Supplementi* dedicati all'estetica, non occupano – come emerge dall'epistolario e dai riferimenti sparsi a Schopenhauer nei frammenti coevi – in modo considerevole l'orizzonte di interessi di Nietzsche; è esclusivamente la prospettiva di Lange il contesto cui sono da riferirsi le affermazioni di Nietzsche nella lettera a Gersdorff del 1866, ben prima che l'interpretazione wagneriana della metafisica dell'arte de *Il mondo* lo indirizzi al ripensamento di tali ulteriori aspetti del pensiero del Saggio di Francoforte.

Volendo delineare solo brevemente i motivi di incompatibilità tra i due autori, si osservi come la conclusione di Lange nel capitolo della *Storia del materialismo* dedicato a Kant, per la quale, messa in chiaro l'illegittimità delle pretese della metafisica di fondarsi come scienza, essa conserva quale *Begriffsdichtung* piena legittimità se riferita al mondo dei

[277] Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., Libro II, §19, p. 229. Cfr. A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 223), S. 228; A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro II, cap. 19, "Del primato della volontà nell'autocoscienza", p. 1383 e sgg. Cfr. A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum Zweiten Buch*, Kap. 19, «Vom Primat des Willens im Selbstbewußteyn», (II 224-225), S. 1382 ff.

valori, privi di fondamento ogni pretesa avanzata da Schopenhauer nell'edificazione del suo sistema filosofico. Schopenhauer e Lange condividono sulla scia delle considerazioni di Kant nella *Dialettica Trascendentale*, l'idea che ogni prospettiva metafisica sulla realtà sia in riconducibile a un bisogno esistenziale e insopprimibile dell'animo umano di travalicare i confini della conoscenza fenomenica [278] – radice dell'equivoco in cui incorre Nietzsche, e di riflesso Rohde, nel rintracciare un possibile punto di raccordo tra i due punti di vista (anche in virtù dell'accostamento riscontrabile sia in Schopenhauer che in Lange tra bisogno metafisico e bisogno religioso) – ma, complessivamente, rielaborano in termini radicalmente divergenti la lezione kantiana della *Critica della ragion pura.*

Nella *Critica alla filosofia kantiana* posta in appendice a *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer ritiene la conclusione di Kant circa l'inammissibilità della metafisica come scienza fondarsi sul solo argomento etimologico per cui "metafisica" è la scienza di ciò che si trova al di là dell'esperienza[279] ; poiché però già il mondo e la stessa esistenza si presentano come un enigma, compito della metafisica non è procedere *oltre* l'esperienza, ma *comprenderla*; sarebbe allora assolutamente legittima una "metafisica empirica", nient'affatto compromessa dal riconoscimento dell'origine soggettiva delle forme dell'intelletto umano. Il cosiddetto enigma del mondo si risolve nella filosofia schopenhaueriana «con il debito allacciamento dell'esperienza esterna con quella interna»[280], rilevando che, se come mero soggetto conoscente l'uomo non può procedere oltre il mondo come rappresentazione, quale individuo facente parte della natura – e quindi del mondo che è oggetto della sua sfera di conoscenza –, gli è aperto l'accesso all'interiorità della medesima nella propria autocoscienza, dove la cosa in sé si paleserebbe nella maniera più immediata come volontà[281].

---

[278] Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro I, cap. 17, "Sul bisogno metafisico dell'uomo", p. 1311 e sgg. Cfr. A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum ersten Buch*, «Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen», (II 176), S. 1310 ff.

[279] Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., «Appendice», "Critica alla filosofia kantiana", p. 823: «[…] Ma per fondare questa affermazione cardinale non si adduce altro argomento che quello etimologico basato sulla parola metafisica». Cfr. A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Kritik der Kantischen Philosophie», (I 506), S. 822: «Zur Begründung dieser Kardinal-Behauptung wird jedoch gar nichts angeführt, als das etymologische Argument aus dem Worte Metaphysik».

[280] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., "Critica alla filosofia kantiana", p. 825. Cfr. A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Kritik der Kantischen Philosophie», (I 507), S. 824: «nur durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußern Erfahrung an die innere».

[281] Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., Libro II, §18, p. 223: «al soggetto del conoscere che appare come individuo è data la parola che risolve l'enigma, e questa parola è la *volontà* […]. Al soggetto del conoscere, che per sua identità con il corpo si presenta come individuo, questo corpo è dato in due maniere del tutto diverse: dal un lato come rappresentazione dell'intuizione intellettuale, come oggetto tra gli oggetti, e alle leggi di codesti sottoposti; ma dall'altro anche, contemporaneamente, in un modo del tutto diverso, cioè come ciò che è a tutti immediatamente noto e che è indicato con la parola

In ragione dell'identificazione della cosa in sé con la volontà, Schopenhauer riteneva di aver compiuto quel passo *in avanti* rispetto alla filosofia kantiana, arenatasi di fronte al problema della conoscibilità della cosa in sé, che per converso, Lange considerava essere un rovinoso passo *indietro* da lui compiuto rispetto ai risultati conseguiti dall'opera di Kant. Nell'introduzione alla prima edizione della *Storia del materialismo* Lange reputava in termini espliciti il sistema de *Il mondo come volontà e rappresentazione* una metafisica di vecchio stampo, colpevolmente dimentica delle implicazioni derivanti dal riconoscimento della natura soggettiva delle forme del nostro intelletto, in virtù delle quali la pretesa di proporsi ancora come scienza era ormai da liquidarsi come vana illusione. Era proprio nel dichiarato intento di prendere le distanze dalla filosofia di Schopenhauer, tra l'altro e non a caso, che Lange affermava in quella sede come alla metafisica si potesse riconoscere oramai solo valore di «architettura concettuale» e «libera poesia concettuale riconciliata con la critica»[282], come poi egli tematizzerà in modo puntuale e compiuto nel capitolo "Il punto di vista dell'ideale" della seconda edizione della *Storia del materialismo.*

D'altro canto, anche volendo forzare tale radicale incompatibilità al fine di rintracciare un possibile nesso tra le considerazioni di Lange in merito al valore e al significato dell'arte e quanto da Schopenhauer sostenuto nel terzo libro de *Il mondo* (ammesso che avesse poi, eventualmente, avuto negli anni pre-wagneriani una qualche incidenza sull'itinerario intellettuale nietzschiano), non si trova, in vero, spazio di conciliazione possibile. L'idea stessa di *Begriffsdichtung,* per cui Lange pone sul medesimo piano arte e metafisica quali metafore e simbolo di un mondo morale in virtù dello slancio di matrice religiosa a esse intrinseco, collide drasticamente con le tesi schopenhaueriane in merito al rapporto tra quest'ultime. Secondo Lange, arte e metafisica *creano* il mondo intellegibile, l'essere in sé delle cose oggetto della loro speculazione, *alla stregua* di un prodotto di poesia, che in nulla pertiene alla sfera della verità – essere in sé del mondo per converso assunto da Schopenhauer come principale oggetto della sua indagine filosofica, rivolta per definizione alla ricerca del vero.

---

volontà». Cfr. A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 119), S. 222: «vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthsels gegeben, und dieses Wort heißt Wille […]. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: ein Mal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet».

[282] Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* «Vorwort», p. V: «Die principiellen Fragen mussten dort entschieden werden, wo die grosse Grenzscheide liegt, zwischen der alten Metaphysik und einer freien, mit der Kritik versöhnten Begriffsdichtung».

A fronte di queste considerazioni di carattere generale (che non pretendono di esaurire la complessa questione del rapporto intercorrente tra l'opera di Lange e la filosofia schopenhaueriana), riteniamo possibile affermare che, *in questa fase pre-wagneriana*, Nietzsche non sia stato in alcun modo indirizzato dall'opera di Lange al ripensamento di temi e motivi della filosofia dell'arte schopenhaueriana, nella misura in cui non vi è tra le due prospettive punto di intersezione possibile. Ciò non equivale ad affermare che, a seguito dell'innesto sull'itinerario filosofico nietzschiano dell'interpretazione wagneriana della metafisica dell'arte schopenhaueriana, le considerazioni di Lange in merito al ruolo dell'arte e della metafisica in riferimento al mondo dei valori non abbiano giocato ruolo alcuno; si tratta solo di rilevare come, tra il 1866 e il 1868, l'equiparazione sostenuta da Lange tra filosofia e *Begriffsdichtung* risponda in termini esclusivi all'esigenza di Nietzsche di leggere la filosofia schopenhaueriana solo dal punto di vista del suo significato sotto il profilo etico e in vista del suo valore di ordine morale.

* * *

In conclusione, è in virtù dell'accettazione della tesi sostenuta da Lange nella *Storia del materialismo*, per cui ogni prospettiva metafisica ha valore solo quale *Begriffsdichtung,* "poema concettuale" inerente il mondo dei valori, che il Nietzsche pre-wagneriano è da ritenersi schopenhaueriano eterodosso – o ancor meglio "eretico" all'interno della scuola di Schopenhauer – già al principio del suo itinerario intellettuale. È facendo propria tale prospettiva, infatti, che egli è legittimato a prendere in considerazione esclusivamente quella dimensione etica del pensiero del Saggio di Francoforte rispondente in maniera più adeguata al proprio bisogno etico, «in quanto sua effettiva essenza»[283], come scrive facendo a lui eco Rohde nella lettera del novembre 1868, – e cioè consono alla propria più intima natura, che, come Nietzsche rammenta nello *Sguardo retrospettivo*, per una specie di affinità elettiva era stata condotta alla filosofia schopenhaueriana. Grazie alla mediazione di Lange, Nietzsche è messo nelle condizioni di attribuire alla filosofia di Schopenhauer un significato di carattere "esistenziale" – come già s'intuisce dall'espressione «ciò che egli rappresenta per noi» della lettera a Gersdorff del 1866 – senza per questo assumere un atteggiamento acritico nei confronti della metafisica di Schopenhauer e misconoscere le problematicità intrinseche il sistema de *Il mondo come*

[283] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864- März 1869*, Brief 200, Erwin Rohde an Nietzsche in Leipzig, Reinbeck, den 4ten November 68, S. 299: «[…] als seinem eigentlichen Wesen».

volontà e rappresentazione, e anzi potendo dare prova di esserne lucidamente consapevole, come il frammento *Su Schopenhauer* del 1868 testimonia.

3.2. Il frammento *Su Schopenhauer* del 1868: la critica alla metafisica della volontà.

Nel frammento *Su Schopenhauer* del 1868 Nietzsche, con puntuali rimandi al testo de *Il mondo come volontà e rappresentazione,* s'impegna in un'attenta disamina critica del principio fondamentale della metafisica schopenhaueriana, e cioè, l'identificazione della cosà in sé kantiana con la volontà. Come è stato osservato[284], al di là della critica al concetto di cosa in sé impostata sulla base delle tesi di Lange, tra le fonti di Nietzsche per la *pars destruens* del frammento qui considerato è da tenersi in particolare considerazione, oltre a Friedrich Ueberweg con l'opera *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, la monografia *Su Schopenhauer* di quell'Haym cui Nietzsche nella lettera a Gersdorff del 1866, intimava dovesse "nascondersi" davanti a Schopenhauer. L'analisi del frammento del 1868 rende evidente come Nietzsche non abbia, in vero, nulla da obiettare alle critiche, corrette sotto il profilo logico, da Haym rivolte al sistema di Schopenhauer, e come anzi, per converso, ne condivida alcuni punti fondamentali; assunta però l'idea che la metafisica abbia valore quale *Begriffsdichtung* rivolta all'edificazione morale – *pars costruens* non esplicita del frammento *Su Schopenhauer* – Nietzsche è sollevato da ogni accusa di contraddizione rispetto all'incondizionata professione di fede schopenhaueriana[285].

* * *

[284] Cfr. S. Barbera*, La prima critica di Nietzsche a Schopenhauer: una fonte*, in S. Barbera, *Guarigioni, rinascite e metamorfosi: studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di S. Busellato, «Quaderni del Giornale Critico della Filosofia Italiana», 18, Le Lettere, Firenze 2010, pp. 119-134: 129: «a leggere il saggio di Haym insieme con gli appunti lipsiensi si ha l'impressione che Nietzsche non abbia nulla da obiettare alla critica "molto malevola" di Haym […]. Tuttavia, grazie alla mediazione di Friedrich Albert Lange, Nietzsche giunge ad attribuire ai concetti fondamentali di tale critica un valore positivo e affermativo, anziché un valore negativo e polemico».

[285] Cfr. P. Giordanetti, *L'avventura della ragione, Kant e il giovane Nietzsche*, Georg Holms Verlag Hildesheim, Zürich-New York 2011, pp. 175-176. Per quel che concerne il ricorso alle tesi di Lange in riferimento alla critica della metafisica di Schopenhauer, cfr. J. Salaquarda, *Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer* (ora in J. Salaquarda, *Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer*, hrsg. von K. Broese, M. Koßler, B. Salaquarda, «Beiträge zur Philosophie Schopenhauers», Band. 8, Würzburg, 2007, S. 229-252), e il meno recente J. Salaquarda, *Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche* (in «Schopenhauer-Jahrbuch», Band. 65, Frankfurt 1984, S. 13-30), contributi nei quali è suggerito, ma non compiutamente approfondito, il ruolo svolto dalla *Geschichte des Materialismus* per la prima ricezione della filosofia schopenhaueriana da parte di Nietzsche nel periodo immediatamente precedente l'incontro con Wagner.

In via preliminare all'analisi del frammento riteniamo opportuno metterne in rilievo il carattere composito: sono infatti cinque i frammenti riportati da Nietzsche sotto il titolo *Su Schopenhauer*[286], mai giunti a essere riformulati in uno scritto di carattere compiuto. Si tratta di un testo tormentato, che presenta numerosi segni di ripensamento e cancellature.

Il primo di essi, il frammento 57[51], da Nietzsche in seguito sbarrato con una linea verticale[287], può considerarsi una breve nota introduttiva, in cui appuntava alcuni temi della disamina critica della filosofia schopenhaueriana sviluppati successivamente, e che costituisce pertanto una sorta di piano o di scaletta dei frammenti dal 57[52] al 57[55] – eccettuato il frammento 57[53], costituito dalla sola dedica «al compagno filosofico Erwin Rohde»[288] – in cui egli sviluppa le sue tesi riguardo la metafisica della volontà in quattro paragrafi numerati. L'indicazione in coda all'ultimo frammento di un elenco numerato di temi non sviluppati (lasciato in sospeso), lascia supporre che quest'ultimo non sia stato portato a termine da Nietzsche; almeno nelle intenzioni, i frammenti raccolti sotto il titolo *Su Schopenhauer* non si sarebbero dovuti forse esaurire in una disamina della metafisica de *Il mondo*, inserendosi in un quadro più ampio. Nietzsche annota, infatti, anche i seguenti argomenti da approfondire in merito la figura e la filosofia di Schopenhauer:

> 5. Idee.
>
> 6. Carattere.
>
> 7. Teleologia e sua antitesi.
>
> 8. … [289]

Astenendoci da ogni infruttuoso quanto sterile processo alle intenzioni, ci limitiamo a due sole osservazioni. In primo luogo, il proposito di soffermarsi sulla questione del "carattere" di Schopenhauer si pone in continuità con quanto più volte ribadito da Nietzsche nell'epistolario con Gersdorff circa la fondamentale importanza da lui riconosciuta alla personalità di Schopenhauer sotto il profilo morale. In secondo luogo, una

---

[286] Per l'analisi della struttura dello scritto *Su Schopenhauer* ci basiamo sulla trascrizione della *Kritische Gesamtausgabe;* nell'edizione italiana delle *Opere* di Nietzsche la numerazione dei frammenti corrispondente alla *Kritische Gesamtausgabe* è riportata nelle note.

[287] Il frammento cancellato è riportato alla pagina 118 del quaderno P I 6. Il manoscritto originale è stato visionato da chi scrive presso il Goethe-Schiller Archiv di Weimar (GSA 71/62).

[288] F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, S. 420. Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, «Notizie e note», p. 638.

[289] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 228-229. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 427:

> 5. Ideen
> 6. Charakter
> 7. Teleologie u. Gegensatz
> 8. ... .

descrizione del carattere dell'uomo Schopenhauer in sede di discussione critica del suo sistema filosofico si sarebbe posta in parallelo al ritratto tracciato da Haym nella sua monografia, il quale, capovolgendo la diffusa accusa di contraddizione in Schopenhauer tra convinzioni filosofiche e pratica di vita, mirava a rintracciarvi piena coerenza, attribuendo le debolezze della filosofia schopenhaueriana sotto il profilo teoretico alle debolezze umane del filosofo[290], così che lo sviluppo del suo pensiero fosse suscettibile di spiegazione e interpretazione in termini psicologici.

Specifichiamo in ultimo che, per dovere di completezza, oltre ai frammenti dal 57[51] al 57[55], riteniamo doveroso considerare facente parte dei passi raggruppati sotto il titolo *Su Schopenhauer* anche il frammento 57[61]: se pure rispetto a questi collocato nel quaderno a seguito di altri appunti filologici, esso può ritenersi continuazione delle precedenti considerazioni critiche sulla metafisica della volontà schopenhaueriana, nella misura in cui qui Nietzsche approfondisce il problema dell'origine dell'intelletto nel sistema filosofico de *Il mondo,* questione affrontata nel quarto e ultimo paragrafo dell'abbozzato scritto *Su Schopenhauer*.

3.2.1. Una nota introduttiva: il frammento 57[51].

Come anticipato, nel breve frammento introduttivo 57[51] Nietzsche schematizza l'impianto di fondo della sua critica alla filosofia schopenhaueriana.

Punto di partenza è l'assunto per cui il sistema di Schopenhauer costituirebbe «un tentativo di spiegare il mondo a partire da un fatto presupposto», nel quale la cosa in sé riceverebbe «*una delle sue forme possibili*»[291] [c. n.]. Queste affermazioni di Nietzsche, che già alludono all'illegittima identificazione da parte di Schopenhauer della cosa in sé con la volontà, sono da riferire, a nostro avviso, al citato passo del capitolo su Kant della prima edizione della *Storia del materialismo* nel quale Lange (appurato come il concetto di cosa in sé sia un prodotto della nostra organizzazione psicofisica e relative implicazioni) concedeva sul solo piano della mera *possibilità* quanto sostenuto dai vari Fichte, Herbart e

[290] Cfr. R. Haym, *Arthur Schopenhauer*, S. 341: Dieser abwärtsgehenden Entwicklung seines Charakters entspricht nun in der That ein Art von Fortbildung auch seine Lehre. Er hatte früher die großten Grundzüge seines Wesens in Metaphysik übersetzt: er übersetzt in diesen späteren Jahren, immer mittelst desselben „Kniffes", mehr und mehr auch das völlig Partikulare, das Zufällige, das Gemeine seiner Persönlichkeit in Theorie» [«Questo peggioramento del suo carattere corrisponde in pratica a una sorta di perfezionamento della sua dottrina. Egli tradusse dapprima i grandi tratti personali della sua natura nella metafisica; negli anni successivi, sempre mediante questo "artificio", traduce poi sempre più nella teoria anche tutti i particolari, i tratti accidentali, le volgarità della sua personalità». Traduzione di chi scrive].

[291] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit. p. 220. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [51], S. 418: «Ein Versuch, die Welt zu erklären unter einem angenommenen Faktor. Das Ding an sich bekommt eine seiner möglichen Gestalten».

Fries riguardo il rapporto tra la presunta cosa in sé e il mondo fenomenico. Analogamente a Lange, Nietzsche ritiene fallito il «tentativo» di Schopenhauer (per quanto il filosofo non lo considerasse tale) dal momento che «la cosa in sé la dedusse lui»[292] – e cioè la dedusse in modo arbitrario, come Nietzsche argomenterà successivamente, in modo tale che l'identificazione di essa con la volontà sia sì "possibile" a livello teorico, ma non dimostrata o dimostrabile come assolutamente vera. Che Schopenhauer non si sia accorto del fallimento, scrive Nietzsche in conclusione del frammento, «si spiega col fatto che egli non voleva sentire quanto di oscuro e contradditorio vi sia nella regione dove cessa l'individuazione»[293], ovvero con il fatto che egli non abbia colto o non abbia voluto accettare l'impossibilità di spingersi oltre i limiti imposti dalle possibilità della nostra conoscenza, sempre e solo conoscenza fenomenica vincolata alle forme del *principium individuationis*.

3.2.2. Paragrafo I. Il mondo come volontà e rappresentazione manifesto della filosofia schopenhaueriana: i frammenti 57[52] e 57[54].

Il frammento 57[52] presenta in apertura un appunto composto di soli tre righi, in un momento successivo sbarrati da Nietzsche con una linea verticale. Il concetto qui espresso sarà infatti ripreso e argomentato da Nietzsche più avanti, e pertanto, ci limitiamo qui solo ad enunciarlo: «L'impulso oscuro, portato sotto un apparato rappresentativo, si manifesta come mondo. Questo impulso rimane estraneo al *princip<ium> indi<viduationis>*»[294].

È ovvio come con «impulso oscuro» Nietzsche alluda alla volontà da Schopenhauer, individuata come il principio metafisico del mondo. Di seguito prende avvio la disamina critica della metafisica della volontà, da Nietzsche suddivisa in quattro paragrafi.

Nell'incipit del primo paragrafo Nietzsche afferma che già dal titolo del capolavoro schopenhaueriano s'intuisca «ciò che Schopenhauer pretende di aver fatto con quest'opera per l'umanità»; alla più ardente domanda dei metafisici di ogni tempo, nel modo in cui questa era stata formulata da Goethe, «che la natura alfine si scandagli?» – verso da Schopenhauer posto in esergo al primo volume de *Il mondo* – «egli risponde arditamente con un sì», e «affinché la nuova conoscenza possa essere vista anche da lontano, come

[292] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit. p. 220. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [51], S. 418: «Sein Ding an sich war von ihm erschlossen».

[293] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit. p. 220. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [51], S. 418: «Daß er selbst das Mißlingen nicht sah, ist daraus zu erklären, daß er das Dunkle Widersprechende in der Region nicht fühlen wollte wo die Individ. Aufhört»

[294] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit. p. 220. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [52], S. 418: «Der dunkle Trieb unter ein[en] Vorstellungsapparat gebracht offenbart sich als Welt. Dieser Trieb ist nicht unter das princip. indiv. Eingegangen».

l'iscrizione di un tempio», il filosofo ha scritto in fronte al suo libro «la formula risolutiva dell'antico e più importante enigma del mondo»[295] – e cioè il mondo come volontà e rappresentazione.

Per comprendere dove sia da ricercare l'elemento risolutore e illuminante di questa formula, prosegue Nietzsche, è opportuno trasporla in forma semi-figurata in questi termini: «la volontà senza fondamento e senza conoscenza, portata sotto un apparato rappresentativo, si rivela come mondo» (esplicitazione dell'appunto all'inizio del frammento 57 [52]). Sottraendo da questa proposizione ciò che Schopenhauer eredita da Kant, rimane «solo la parola "volontà" insieme ai suoi predicati», una parola dal conio grossolano che pretende di racchiudere molto – e in vero troppo – dal momento che «con essa deve essere designato un pensiero che va al di là di Kant», e come scrive lo stesso filosofo, «quel che per così grande tempo si è cercato sotto il nome di filosofia, la cui scoperta sembra quindi ai dotti esperti in storia altrettanto impossibile quanto quella della pietra filosofale»[296].

In questo primo generico rilievo critico di Nietzsche circa l'impiego della parola "volontà" da parte di Schopenhauer per identificare la cosa in sé kantiana è già ravvisabile un rimando alle obiezioni di Haym, che nel terzo capitolo della sua monografia aveva

---

[295] Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit. p. 220. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [52], S. 419: «Das Titelblatt der Welt als W[ille] und V[orstellung] enthüllt uns bereits, was Schopenhauer durch dieses Werk der Menschheit g[e]leistet zu haben beansprucht. Die sehnsüchtige Frage aller Metaphysiker wie sie das Goethische Wort ausspricht "Ob nicht" – wird von ihm kühnlich mit Ja beantwortet: und damit die neue Erkenntniß wie eine Tempelinschrift weit und breit in die Augen falle, so hat er die erlösende Formel für das alte und wichtigste Räthsel der Welt seinem Buche als Titel an die Stirn geschrieben *Die Welt als Wille und Vorstellung*». Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II, §18, p. 223: «al soggetto del conoscere che appare come individuo è data la parola che risolve l'enigma, e questa parola è la volontà». Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 119), p. 222: «vielmehr ist dem Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthsel gegeben: und dieses Wort heißt Wille». Il verso «ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?» è tratto dalla poesia di Goethe *Al ministro v. Vogt per la ricorrenza del ventisette settembre 1816*. Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 3. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung,* p. 2.

[296] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., pp. 220-221. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [52], S. 419: «Um bequem aufzufassen, worin das Lösende und Auffklärende dieser Formel zu suchen sei, empfiehlt es sich sie in eine halb bildliche Form umzusetzen. Der grundlose erkenntnißlose Wille offenbart sich, unter einen Vorstellungsapparat gebracht, als Welt. Wenn wir von diesem Satze das subtrahieren, was als das Vermächtniß des groß[en] Kant auf Schopenhauer übergegangen ist, und was dieser jeder Zeit in seiner großartigen Manier mit dem gebührendsten Respekt betrachtet hat: so bleibt das eine Wort "Wille" sammt seinen Prädikaten zurück. somit ein schwergemünztes, viel umschließendes Wort, wenn anders mit ihm ein so bedeutender über Kant hinaus schreitender Gedanke bezeichnet sein soll, daß sein Entdecker von ihm sagen konnte er halte ihn für dasjenige, "was man unter dem Namen der Philosophie sehr lange gesucht habe und dessen Auffindung eben daher von den historisch Gebildeten für so unmöglich gehalten werde wie die des Steins der Weisen"». Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., "Prefazione alla prima edizione", p. 5: «considero questo pensiero quello che molto a lungo si è cercato sotto il nome filosofia e il cui rinvenimento, proprio perciò, viene ritenuto da quanti hanno formazione storica altrettanto impossibile di quello della pietra filosofale». Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I VII), p. 4: «ich halte jenen Gedanken für Dasjenige, was man unter dem Namen der Philosophie sehr lange gesucht hat, und dessen Auffindung, eben daher, von den historisch Gebildeten für so unmöglich gehalten wird, wie die des Steines der Weisen».

contestato l'uso volutamente equivoco e approssimativo della parola "volontà" nell'opera schopenhaueriana quale semplicistica applicazione di una metafora per riferirsi alla cosa in sé: essa infatti, osservava Haym, propriamente designa un fatto psicologico, cui il filosofo ricorre dapprima per assimilarlo al concetto di forza nei fenomeni naturali, e successivamente per indicare l'essere in sé di tutto il mondo fenomenico[297], senza di fatto argomentare in merito a tale passaggio[298].

Tornando a Nietzsche, nel primo paragrafo dei frammenti *Su Schopenhauer* – che funge ancora da premessa alla vera e propria disamina critica dell'impianto concettuale della metafisica della volontà – egli osserva come anche Kant, prima di Schopenhauer, avesse ceduto alla lusinga di aver compiuto una grande impresa in filosofia grazie alla sua «antiquata» e «arzigogolata» tavola delle categorie, se pure con la non sottile differenza che quest'ultimo, dopo il compimento «dell'opera più difficile che si fosse mai potuta intraprendere a vantaggio della metafisica», guardò sempre con stupore se stesso «come una forza naturale in potente eruzione», sentendosi «consacrato a presentarsi come un "riformatore della filosofia"»; da parte sua invece, peccando evidentemente di immodestia agli occhi di Nietzsche, Schopenhauer «ringrazia sempre, per la sua pretesa scoperta, la geniale riflessione e la capacità intuitiva del suo intelletto»[299].

In ogni caso Nietzsche conclude affermando di non essere mosso dall'intento di «mettere alle strette» Schopenhauer, analizzando per solo piglio polemico gli aspetti problematici del suo sistema filosofico né di «rinfacciargli con aria trionfante i singoli pezzi delle sue dimostrazioni, domandandogli infine a sopracciglia inarcate come sia mai

---

[297] Per quel che concerne questo aspetto della critica di Haym, rimandiamo a S. Barbera*, La prima critica di Nietzsche a Schopenhauer: una fonte*, cit., p. 127.

[298] Cfr. R. Haym, *Arthur Schopenhauer*, S. 260: «Gern möchten wir hinter den rechten Sinn dieser wunderlichen Meinung kommen, gern uns etwas Bestimmtes bei dem Satze denken: die Welt ist nach ihrem Ansich Wille. Und die Aufklärung bleibt nicht aus» [«Desidereremmo volentieri pervenire al senso corretto di questa bizzarra convinzione, pensare a qualcosa di determinato riguardo la frase: il mondo è come cosa in sé volontà. E il chiarimento non arriva». Traduzione di chi scrive].

[299] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p 121. Per questo passo del frammento, accogliamo la semplificazione dell'edizione Schlechta cui fa fede l'edizione italiana delle *Opere* di Nietzsche, non riscontrandovi omissioni significative sotto il profilo contenutistico. Cfr. F. Nietzsche, *Werke und Briefe. Historische-kritische Gesamtausgabe* (nach fünf Bänden abgebrochen), hrsg. von H. J. Mette und K. Schlechta, München 1933-1940, ristampato da Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1994, Band 3, *Schriften der Studenten – und Militärzeit, 1864-1868*, hrsg. von H. K. Mette und K. Schlechta, S. 353: «Dabei fällt uns zur rechten Zeit ein, daß auch Kant eine nicht minder fragwürdige Entdeckung, durch die altmodisch schnörkelhafte Kategorientafel [+++] als eine große als die größte ergebnißreichste That seines Lebens erschien obwohl mit dem charakt. Unterschied, daß nach Beend. "des Schwersten das jemals z. Beh[uf] d. Met[aphysik] unternommen werden konnte" Kant sich selbst wie eine gewaltsam hervorbrechende Naturkraft anstaunte und die Weihe empfieng, "als Ref[ormator] der Philos. aufzutreten," wogegen Schopenhauer allezeit [für] sein[en] angeblichen Fund der genialen Besonnenheit und anschaulichen Kraft seines Intellekts Dank wieß». Per la trascrizione completa, cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [52], S. 419-420.

possibile che un uomo con un sistema così pieno di falle avanzi tali pretese»[300]. Fermo restando un doveroso approccio critico, Nietzsche sostiene – nel frammento 57[54] – che «per gli errori dei grandi uomini occorre avere rispetto perché sono più fecondi delle verità dei piccoli»[301]. Sarebbe a nostro giudizio ravvisabile in quest'ultime affermazioni una certa eco schopenhaueriana: già Schopenhauer nell'introdurre la sua *Critica alla filosofia kantiana* posta in appendice al suo capolavoro si era infatti espresso nei medesimi termini circa il suo approccio all'opera di Kant, principale punto di riferimento nell'edificazione del suo sistema filosofico. Nel frontespizio della suddetta *Appendice,* Schopenhauer aveva posto in esergo la citazione tratta da Voltaire: «è il privilegio del vero genio, e soprattutto del genio che apre una strada, quello di fare impunemente dei grandi errori»[302]; nel paragrafo introduttivo alla sua *Critica* inoltre, il filosofo confessava di essere consapevole del fatto che «è molto più facile mostrare i difetti e gli errori nell'opera di un grande spirito che non dare una chiara e completa spiegazione del suo valore»[303]. In modo analogo, nello scritto *Su Schopenhauer* Nietzsche dimostra di volersi confrontare con il sistema de *Il mondo* assumendo lo stesso atteggiamento mentale per cui Schopenhauer non si era risparmiato nel rilevare gli aspetti problematici della filosofia kantiana, nel pieno riconoscimento del valore complessivo della sua opera.

---

[300] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p 221. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [52], S. 420: «Wenn wir also gegenwärtig darangehen jenen vorhin aufgestellten Satz, den Inbegriff des Schopenhauer[is]ch[e] Systems prüfend zu zerlegen, so steht kein Gedanke uns ferner als mit einer solchen Kritik Schopenhauer selbst auf den Leib zu rücken, ihm triumphierend die einzelnen Stücke seiner Beweise vorzuhalten und am Schluß mit hochgezogenen Augenbrauen die Frage aufzuwerfen, wie in aller Welt ein Mensch mit einem so durchlöcherten System zu solchen Prätensionen komm[e]». Il possibile destinatario implicito di questo passo del frammento sarebbe a nostro avviso da rintracciare proprio in Haym, il quale, dopo la severa critica della costruzione concettuale schopenhaueriana condotta nel terzo capitolo della sua monografia e la constatazione che essa si confutasse in base ai suoi stessi presupposti, esordiva nel quarto capitolo dello scritto con la seguente domanda: «come fu possibile per una così pregevole testa non solo formulare una dottrina contradditoria sino a questo punto, ma di restarle anche fedele per tutta la vita?». Cfr. R. Haym, *Arthur Schopenhauer*, S. 273: «Wie war es möglich, einem so guten Kopfe möglich, eine dergestalt sich selbst wiederlegende Lehre nicht blos aufzustellen, sondern ein langes Leben hindurch festzuhalten?». Traduzione di chi scrive.

[301] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 222. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [54], S. 420: «Die Irrthümer großer Männer sind verehrungswürdig, weil sie fruchtbarer sind als die Wahrheiten der kleinen».

[302] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., «Appendice», "Critica della filosofia kantiana", p. 799. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Anhang», "Kritik der Kantischen Philosophie", (I 489), p. 798: «C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes».

[303] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., «Appendice», "Critica della filosofia kantiana", p. 801. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Anhang», "Kritik der Kantischen Philosophie", (I 491), p. 800: «es ist viel leichter in dem Werke eines großten Geistes die Fehler und Irrthümer nachzuweisen, als von dem Werthe desselben eine deutliche und vollständige Entwickelung zu geben».

3.2.3. Il frammento 57[55], paragrafo II: quattro attacchi alla metafisica della volontà; Ueberweg e Haym fonti di Nietzsche.

Nel paragrafo secondo dei frammenti *Su Schopenhauer* – che corrisponde all'inizio del frammento 57[55] – Nietzsche sostiene come il problema principale da cui prende avvio e si sviluppa tutto il sistema filosofico schopenhaueriano, e cioè l'identificazione della cosa in sé kantiana con la volontà, possa essere attaccato con successo da quattro punti di vista.

In primo luogo, Schopenhauer non si sarebbe effettivamente spinto «al di là di Kant» in ragione dell'impiego improprio del concetto di cosa in sé quale «categoria nascosta»[304]. Astenendosi dall'argomentare ulteriormente questo punto, Nietzsche rimanda direttamente alle osservazioni in merito del filosofo e storico della filosofia Friedrich Ueberweg, che già Lange aveva preso in considerazione nel capitolo su Kant della prima edizione della *Storia del materialismo,* in un passo omesso nelle edizioni successive. In questa sede Lange, che considerava Ueberweg uno dei «logici più perspicaci»[305] del suo tempo, riferiva come quest'ultimo in ragione del concetto di causalità avesse rimproverato a Kant una contraddizione abbastanza forte da buttarne giù l'intero sistema:

> Kant si serve della legge di causalità per dimostrare che c'è una cosa in sé, mentre tuttavia ogni legge dovrebbe valere per il solo mondo dell'esperienza […]. Se l'intero mondo dei fenomeni è solo una conseguenza dei nostri concetti, e se i nostri concetti dell'intelletto si rapportano al solo mondo dei fenomeni, così con incontrovertibile necessità anche la cosa in sé appartiene al mondo dei fenomeni: in altre parole, si tratta solo di una categoria nascosta[306].

Se Lange prendeva in considerazione Ueberweg quale autore del *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*[307], nei frammenti del 1868 fonte diretta di Nietzsche è l'opera *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*[308], in

---

[304] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p 221. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 421: «Der erste, und der allgemeinste, gegen Schopenhauer nur insofern gerichtet als er hier nicht, wo es nöthig war über Kant hinaus gieng, hat den Begriff eines Dings an sich im Auge und sieht in demselben um mit Überweg zu reden nur eine versteckte Kategorie».

[305] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus,* Iserlhon 1866, Zweites Buch, Erster Abschnitt, «Die neuere Philosophie», Kap.1, "Kant und der Materialismus", S. 267: «Einer unserer scharfsinnigsten Logiker, Professor Überweg, hat aus Anlass des CausalitätsBegriffes Kant den Vorwurf eines Widerspruchs gemacht, der stark genug sei, um das Ganze System zu stürzen». Traduzione di chi scrive.

[306] Id., S. 268-269: «Kant bediene sich des Causalitätsgesetzes, um zu beweisen, dass es Dinge an sich gebe; während jenes Gesetz doch nur für die Erscheinungswelt gelten soll [...]. Wenn die Ganze Erscheinungswelt nur eine Folge unserer Begriff ist, und wenn unsere Verstandesbegriffe sich nur auf die Erscheinungswelt beziehen, so gehört auch mit unabänderlicher Nothwendigkeit das Ding an sich zur Erscheinungswelt; es ist mit einem Worte, nur eine versteckte Categorie». Traduzione di chi scrive.

[307] F. Ueberweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren,* Bonn 1857.

[308] F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, E. S. Mittler und Sohn, Berlin 1866.

tre volumi, pubblicata tra il 1863 e il 1866 e da lui acquistata in edizione integrale nell'autunno del 1867[309]. Nel terzo volume del suo compendio di storia della filosofia Ueberweg aveva dedicato alla filosofia di Schopenhauer un intero capitolo[310], mettendo in rilievo già nell'introduzione la principale contraddizione interna al sistema de *Il mondo*, derivata dall'aver fatto proprio l'errore di Kant di riferire implicitamente la legge di causalità alla cosa in sé. Scriveva Ueberweg come Schopenhauer, in stretta connessione a Kant, ma respingendo la speculazione postkantiana, avesse sviluppato una dottrina

> definibile come una forma di transizione dall'idealismo kantiano al realismo contemporaneo predominante, attribuendo con Kant allo spazio, al tempo e alle categorie (fra le quali quella fondamentale è la causalità) una semplice origine soggettiva e una validità limitata ai fenomeni, i quali sono semplici *rappresentazioni* del soggetto[311].

A differenza di Kant però, osservava Ueberweg, Schopenhauer non ritiene inconoscibile la realtà indipendente dalla nostra capacità rappresentativa, riconoscendola, grazie alla nostra percezione interna, nella volontà, e ingarbugliandosi così in una contraddizione:

> egli non evita né può evitare di riferire non tanto la spazialità quanto per lo più la temporalità e la causalità insieme a tutte le categorie ad essa connesse alla volontà, cui per principio egli nega le categorie; attraverso questa contraddizione la sua dottrina diviene incapace di uno sviluppo conseguente e sistematico e si confuta da sé[312].

---

[309] Cfr. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, S. 641-642. Lo studio dell'opera di Ueberweg da parte di Nietzsche nel periodo precedente la stesura dei frammenti *Su Schopenhauer* è attestato da una lettera risalente all'estate del 1868 indirizzata alla madre e alla sorella, dove egli prega Elisabeth di spedire da Naumburg diversi libri, tra cui i *Parerga* di Schopenhauer, dati in prestito all'amico Pinder, e la *Storia della filosofia* di Ueberweg. Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 577 a Franziska ed Elisabeth Nietzsche, Wittekind, 1 luglio 1868, p. 602. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief. 577, An Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Wittekind, 1. Juli 1868, S. 295.

[310] Cfr. F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, Dritter Theil, *Der Neuzeit, von dem Aufblühen der Alterthmsstudien bis auf die Gegenwart*, "Arthur Schopenhauer", S. 242-252. Dopo una panoramica introduttiva ai temi fondamentali del pensiero schopenhaueriano, Ueberweg fornisce al lettore una dettagliata bibliografia *di* e *su* Schopenhauer e una breve scheda biografica. Sono poi oggetto di analisi la dissertazione *Sulla Quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* e *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Nell'esporre i contenuti principali dell'opera maggiore del Saggio di Francoforte, Ueberweg dedica particolare attenzione al primo e al secondo libro de *Il mondo*, e cioè all'esposizione delle questioni inerenti la gnoseologia e la metafisica della volontà, limitandosi a ricapitolare solo sommariamente i contenuti del terzo e del quarto libro, dedicati all'estetica e all'etica, e mettendo in particolare risalto gli aspetti del sistema schopenhaueriano che interessano maggiormente, per analogie o differenze, la rielaborazione della filosofia kantiana.

[311] Id., S. 242: «In nahem Anschluss an Kant, die nachkantische Speculation verwerfend, hat Arthur Schopenhauer eine Lehre ausgebildet, welche sich als eine Uebergangsform von dem Kantischen Idealismus zu dem in der Gegenwart vorherrschenden Realismus bezeichnen lässt, indem er zwar mit Kant dem Raum, der Zeit und den Kategorien (unter denen die der Causalität die fundamentale sei) einen bloss subjectiven Ursprung und eine auf die Erscheinungen, welche blosse Vorstellungen des Subjectes seien». Traduzione di chi scrive.

[312] Ibidem: «sich dabei jedoch in den Widerspruch verwickelt, dass er, wo nicht die Räumlichkeit, so doch mindestens die Zeitlichkeit und die Causalität sammt allen damit zusammenhängenden Kategorien auf den Willen, dem er sie principiell abspricht, in der Ausführung seiner Lehre zu beziehen nicht vermeidet und

È questo il passaggio in virtù del quale Nietzsche ritiene possibile riferire alla metafisica della volontà di Schopenhauer l'obiezione, mossa da Ueberweg a Kant, di aver assunto il concetto di cosa in sé come una "categoria nascosta": come Kant era suo malgrado ricorso alla legge di causalità per dimostrare l'esistenza di una cosa in sé – legge che dovrebbe essere valida solo per il mondo dell'esperienza – così Schopenhauer era caduto in contraddizione riferendo spazialità, temporalità e causalità alla volontà quale essere in sé del mondo, di cui pure aveva sostenuto da principio l'assoluta estraneità rispetto al *principium individuationis*.

Come secondo rilievo critico contro la filosofia di Schopenhauer Nietzsche osserva che, anche qualora si ammettesse che egli sia riuscito a spingersi al di là di Kant, «ciò che egli pone in luogo della x kantiana, la volontà, è generato soltanto da un'*intuizione poetica,* mentre i tentativi di dimostrazioni logiche non possono soddisfare né Schopenhauer né noi»[313] [c. n.]. Nel frammento Nietzsche indica esplicitamente i passi del capolavoro schopenhaueriano cui si riferiscono tali affermazioni, rimandando alle pagine 125 e 131 del primo volume della terza edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*[314], corrispondenti rispettivamente al §19 e 21 del II Libro dell'opera[315].

Nel passo del §19 de *Il mondo* indicato da Nietzsche, Schopenhauer, al fine di individuare nella volontà il principio metafisico del mondo, aveva sostenuto che, dal momento che nella coscienza di ognuno la rappresentazione del proprio stesso corpo si distingue da tutte le altre per il fatto di presentarsi alla coscienza in una forma *toto genere* diversa, designata «con la parola volontà», sarebbe possibile adoperare tale doppia conoscenza come «una chiave per penetrare l'essenza di ogni fenomeno della natura e per

---

nicht vermeiden kann, durch welchen Widerspruch seine Doctrin der consequenten systematischen Durchführung unfähig wird und sich selbst widerlegt».

[313] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 222. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 421: «Selbst aber Schopenhauer Berechtigung zugegeben, auf jenen gefährlichen Pfad Kant zu folgen, so ist dasjenige was er an Stelle des Kantischen X setzt der Wille, nur mit Hülfe einer poetischen Intuition erzeugt, während die versuchten logischen Beweise weder Schopenhauer noch uns genügen können. vgl. [Die Welt als Wille und Vorstellung] I S. 125-131».

[314] Concordemente con quanto segnalato dagli apparati delle *Opere* di Nietzsche, presumiamo che Nietzsche abbia fatto riferimento alla terza edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, Leipzig 1859.

[315] Non conveniamo qui con quanto segnalato dall'apparato delle note dell'edizione italiana delle *Opere* di Nietzsche, che per quanto concerne la pagina 131 de *Il mondo* indicata in questo passaggio del frammento rimanda al §22 dell'opera (cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., «Notizie e note», p. 638). Consultando l'edizione de *Il mondo* cui Nietzsche fa riferimento, è possibile riscontrare come la pagina 131 riporti solo l'incipit del §22, il quale non ha per argomento le dimostrazioni addotte da Schopenhauer per sostenere la tesi dell'identificazione della cosa in sé kantiana con la volontà. A tale incipit del §22 corrispondente alla pagina 131 della terza edizione dell'opera, Nietzsche fa riferimento solo in un passaggio successivo dei frammenti *Su Schopenhauer* in merito a tutt'altra questione, ed è quindi da escludere che egli abbia preso in considerazione un medesimo passo per sostenere due diversi punti della sua argomentazione.

giudicare […] *in analogia* con questo corpo» [c. n.] tutti gli altri oggetti che sono dati alla coscienza solo come rappresentazioni, ammettendo e riconoscendo che anch'essi, nella loro intima essenza, sono «la stessa cosa che noi chiamiamo volontà»[316].

Nietzsche contesta quindi a Schopenhauer il ricorso al procedimento analogico per individuare nella volontà la cosa in sé kantiana, il quale non può essere in alcun modo assunto come una dimostrazione di carattere logico. Per quanto concerne questo punto, la critica nietzschiana si connette strettamente a quella di Haym, il quale, nel terzo capitolo della sua monografia, aveva individuato nel ricorso all'analogia da parte di Schopenhauer uno dei punti di maggiore debolezza dell'impianto concettuale del suo sistema filosofico. Il passo de *Il mondo* cui rimanda Nietzsche nel frammento è difatti il medesimo che Haym cita tra le righe nell'obiettare a Schopenhauer di essere ricorso al procedimento analogico con la pretesa di dimostrare come la volontà potesse essere riconosciuta quale intima essenza del mondo:

> Fortunatamente conosciamo il nostro stesso corpo, afferma Schopenhauer, immediatamente e internamente […] come volontà. Da ciò segue – dico: segue – che qualora tutti i restanti fenomeni potessero essere da noi conosciuti allo stesso modo per via immediata e dall'interno, dovremmo riferirli proprio a ciò che noi chiamiamo volontà. Ciò segue, questa è la sua opinione, «per analogia». Come tutti gli oggetti del mondo, alla stregua del nostro corpo, per un verso sono rappresentazioni e in questo a quello affini, anche per l'altro verso, se si mette da parte la loro esistenza come rappresentazione del soggetto, ciò che permane quanto alla loro intima essenza sarà dunque ciò che a tal riguardo è il nostro corpo – proprio ciò che noi chiamiamo volontà[317].

Haym proseguiva contestando duramente a Schopenhauer l'affermazione per cui la negazione della validità della suddetta analogia costituirebbe una forma di «egoismo teoretico», obiettando che «solo un poeta» si sarebbe potuto convincere dell'assimilazione

[316] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II, § 19, pp. 231-233. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 125), pp. 230-232: «Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtseyn gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Daseyn als Vorstellung des Subjekts bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem innern Wesen nach, das selbe seyn muß, als was wir an uns Wille nennen».

[317] R. Haym, *Arthur Schopenhauer*, S. 259: «Unseren eigenen Leib nämlich, sagt Schopenhauer, erkennen wir glücklichweise unmittelbar und innerlich, erkennen ihn als Wille. Daraus folgt – sage: folgt – daß, wenn alle übrigen Erscheinungen ebenso unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie für eben das ansprechen mußten, was der Wille in uns ist. Es folgt, ist seine Meinung, „nach der Analogie". Wie alle Objecte der Welt, ganz wie unser Leib, einerseits Vorstellungen und darin als ihm gleichartig sind, so wird auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjects bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende seinem inneren Wesen nach dasselbe sein, was in diesem Betracht unser Leib ist – eben das, war wir an uns Wille nennen». Traduzione di chi scrive.

da parte di Schopenhauer di tutte le forze della natura alla volontà[318], non essendo questa logicamente dimostrata. Tale rilievo fa ulteriormente emergere la convergenza della critica nietzschiana con quella di Haym, nella misura in cui, nel frammento, Nietzsche considera l'identificazione in Schopenhauer della cosa in sé kantiana con la volontà un'intuizione di carattere poetico. Ciò è evidente anche in virtù del secondo rimando testuale di Nietzsche al §21 de *Il mondo*, dove per l'appunto il filosofo dava dimostrazione e prova della legittimità del ricorso all'analogia riportando una serie di esempi attinenti alle dinamiche dei fenomeni naturali, in cui sarebbe stata a suo dire chiara la necessità di identificare la volontà come l'essere in sé del mondo. Se da parte sua Haym, per argomentare questo punto, aveva fatto riferimento allo scritto *Sulla volontà della natura* più che alle pagine de *Il mondo*, è in ogni caso il modo di procedere di carattere poetico da parte del filosofo a costituire quel motivo di obiezione nei confronti della sua filosofia che Nietzsche fa proprio nella sua disanima del sistema schopenhaueriano[319].

Il terzo punto per il quale Nietzsche ritiene insostenibile l'impianto concettuale della metafisica schopenhaueriana concerne i predicati attribuiti dal filosofo alla volontà, «i quali, per qualcosa che è per definizione impensabile, sono fin troppo determinati e tutti ricavati dall'antitesi con il mondo della rappresentazione: mentre tra la cosa in sé e il fenomeno neppure il concetto di antitesi ha senso»[320]. Il rilievo critico circa l'illegittima deduzione nel sistema filosofico schopenhaueriano dei predicati della volontà per analogia inversa rispetto al mondo fenomenico si connette, chiaramente, alle osservazioni di Nietzsche nella lettera a Gersdorff del 1866 in merito l'infondatezza, sostenuta da Lange, del rapporto di opposizione posto tra fenomeno e cosa in sé, essendo esso stesso prodotto della nostra organizzazione psicofisica.

Anche il quarto e ultimo punto della critica di Nietzsche alla metafisica della volontà fa leva sulle tesi della *Storia del materialismo* di Lange. In questa sede, a favore di Schopenhauer e contro le tre precedenti istanze, Nietzsche ammette, solo per assurdo, una «possibilità alla terza potenza», e cioè: ammesso che esista una cosa in sé, nella misura in cui «nell'ambito trascendente è *possibile* tutto quanto sia mai stato partorito dalla mente di un filosofo» [c. n.], ammesso che questa cosa in sé sia la volontà – una possibilità che, «in

[318] Cfr. Id., S. 260: «[…] dazu möchte allenfalls ein Poet sich entschließen, […]».
[319] Cfr. Id., S. 262: «In poetisch-lebendiger Weise wird dies […] ausgeführt, […]».
[320] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 222. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 421: «Zudritt sind wir gezwungen uns gegen die Prädikate zu verwahr[en] die Schopenhauer seinem Willen beilegt, welche für etwas Schlechthin-Undenkbares viel zu bestimmt lauten und durchweg aus dem Gegensatze zur Vorstellungswelt gewonnen sind: während zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung nicht einmal der Begriff des Gegensatzes eine Bedeutung hat».

quanto nata dalla combinazione di due possibilità, è solo la potenza negativa della prima possibilità, e che in altre parole rappresenta già un bel passo verso l'altro polo, quello dell'impossibilità» – e ammessi i predicati attribuiti da Schopenhauer alla volontà per analogia inversa come una possibilità di terzo grado – «proprio perché un'antitesi tra la cosa in sé e il fenomeno, se è *indimostrabile*, rimane comunque *pensabile*» [c. n.] –, a fronte di questo groviglio di possibilità, contro cui si scaglierebbe un pensare veramente onesto, si potrebbe obiettare che

> il pensatore, trovandosi dinanzi all'enigma del mondo, non può far altro che tirare ad indovinare, nella speranza cioè che uno sprazzo di genio gli metta in bocca la parola che offra la chiave di quella scrittura, sotto gli occhi di tutti eppure non letta, a cui diamo il nome di mondo. Che sia, questa, la parola volontà?[321].

Qui Nietzsche allude ad un passo del capitolo "Sul bisogno metafisico dell'uomo" dei *Supplementi* del capolavoro schopenhaueriano, in cui il filosofo paragona il compito della metafisica di decifrare l'enigma del mondo alla decifrazione di uno scritto di cui non si conosce l'alfabeto e di cui si tenterebbe l'interpretazione

> finché non si arriva a ipotizzare un significato delle lettere per il quale esse formino parole intellegibili e periodi coerenti. Allora però non rimane alcun dubbio circa l'esattezza della decifrazione, perché non è possibile che la concordanza e la connessione, in cui questa interpretazione mette tutti i segni in quello scritto, siano meramente fortuite, e che, danno un tutt'altro valore alle lettere, si possano riconoscere del pari parole e periodi in questa loro disposizione. In modo simile, la decifrazione del mondo deve dimostrarsi vera da se stessa[322].

---

[321] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 222-223. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 421-422: «Immerhin könnte man zu Gunst[en] Schopenhauer[s] gegen alle diese 3 Instanzen eine dreifache potenzierte Möglichkeit geltend machen: es kann ein Ding an sich geben, allerdings in keinem andern Sinn als auf dem Gebiete der Transscendenz eben alles möglich ist, was jemals in eines Philosophen Hirn ausgebrütet ist. Dies mögliche Ding an sich kann der Wille sein: ein Möglichkeit, die weil sie aus der Verbindung zweier Möglichkeiten entstanden ist, bloß noch die negative Potenz der ersten Möglichkeit ist, mit andern Worten schon einen starken Schritt nach dem andren Pol zu, der Unmöglichkeit bedeutet. Wir steigeren diesen Begriff einer immer abnehm[en]den Möglichkeit noch einmal, indem wir zugeben, daß selbst die Prädikate des Willens, die Schopenhauer annahm ihm zukommen können: eben weil zwischen Ding an sich und Erscheinung ein Gegensatz zwar unerweislich ist, aber doch gedacht werden kann. Gegen einen solchen Knäuel von Möglichkeiten würde sich nun zwar jedes sittliche Denken erklären: aber selbst auf diesen ethischen Einwand könnte man noch entgegnen, daß der Denker vor dem Räthsel der Welt stehend eben kein anderes Mittel hat als zu rathen d.h. in der Hoffnung, daß ein genialer Moment ihm das Wort auf die Lippen legt, das den Schlüssel zu jener vor all[er] Augen liegenden und doch ungelesenen Schrift bietet, die wir Welt nennen. Ob dies das Wort Wille ist?».

[322] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro I, cap.17, "Sul bisogno metafisico dell'uomo", p. 1355. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum ersten Buch,* Kap. 17, «Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen», (II 205), p. 1354: «Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist; so versucht man die Auslegung so lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben geräth, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil

La corretta decifrazione del mondo deve dare, secondo Schopenhauer, ragione di tutti i fenomeni di questo senza residui, e solo tale prova in conformità a se stessa sarebbe contrassegno della sua autenticità; dal momento che il pensiero posto a fondamento di tutte le sue teorie filosofiche, applicato come chiave di tutti i fenomeni del mondo, si dimostra come il «giusto alfabeto, applicando il quale tutte le parole e i periodi acquistano senso e significato», sostiene il filosofo che la sua dottrina «fa scorgere accordo e connessione nel garbuglio costante dei fenomeni di questo mondo e scioglie le innumerevoli contraddizioni che esso, guardato da un altro punto di vista, presenta»[323].

L'ultimo attacco che Nietzsche muove contro la metafisica schopenhaueriana è quindi che la parola in grado di decifrare l'enigma del mondo sia proprio la parola "volontà", quando invece, secondo le tesi di Lange, ciò vale solo sul piano della mera *possibilità.* Scrive così Nietzsche in conclusione del secondo paragrafo:

> la trama di Schopenhauer gli si impiglia tra le dita: solo in minima parte a causa di una certa imperizia tattica del suo autore, ma soprattutto perché il mondo non si lascia inquadrare così comodamente in un sistema, come invece Schopenhauer aveva sperato nel primo entusiasmo della scoperta. Da vecchio si lamentava che il più grave problema filosofico non fosse stato risolto neppure dalla sua filosofia. Intendeva con ciò la questione dei limiti dell'individuazione[324].

Nietzsche ritorna così all'asserzione iniziale contenuta nel frammento 57[52], per cui il primo e fondamentale errore di Schopenhauer sarebbe stato quello di non comprendere pienamente le implicazioni derivanti dal riconoscimento dei limiti dall'individuazione rispetto alle possibilità della nostra conoscenza fenomenica, aspetto che egli approfondisce nel terzo paragrafo della sua critica alla metafisica della volontà schopenhaueriana.

---

es nicht möglich ist, daß die Uebereinstimmung und der Zusammenhang, in welchen diese Auslegung alle Zeichen jener Schrift setzt, bloß zufällig wäre und man, bei einem ganz andern Werthe der Buchstaben, ebenfalls Worte und Perioden in dieser Zusammenstellung derselben erkennen könnte. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt sich aus sich selbst vollkommen bewähren».

[323] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro I, cap. 17, "Sul bisogno metafisico dell'uomo", p. 1357. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum ersten Buch,* Kap. 17, «Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen», (II 206), p. 1356: «Da es dabei dennoch ein Grundgedanke ist, der an alle Erscheinungen der Welt, als ihr Schlüssel, gelegt wird; so bewährt sich derselbe als das richtige Alphabet, unter dessen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung haben. Das gefundene Wort eines Räthsels erweist sich als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen. So läßt meine Lehre Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastirenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehen, darbietet».

[324] F. Nietzsche*, Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 223. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 422: «Das Schopenhauersche Grundgewebe verstrickt sich in sein[en] Händen: zum kleinsten Theil in Folge einer gewissen taktischen Ungeschicklichkeit seines Urhebers zumeist aber weil die Welt sich nicht so bequem in das System einspann[en] läßt als Schopenhauer in der ersten Finderbegeister[ung] gehofft hatte. In sein[em] Alter klagte er daß das schwerste Problem der Phil. auch durch seine Philosophie nicht gelöst sei. Er meinte damit die Frage nach den Grenzen der Individ[uation]».

3.2.4. Paragrafo III, (frammento 57 [55]).

Nel terzo paragrafo dei frammenti *Su Schopenhauer* Nietzsche si sofferma sulle contraddizioni interne al sistema di Schopenhauer «estremamente importanti e pressoché inevitabili che […] ancora in grembo alla madre già si preparano ad entrare in conflitto con lei»[325]: esse sono tutte connesse al limite dell'individuazione e hanno il loro πρῶτον ψεῦδοσ nell'argomento enunciato da Nietzsche come terzo punto della sua critica, e cioè l'infondata attribuzione di determinati predicati alla volontà per analogia inversa. Nietzsche riporta nel frammento un passo di Schopenhauer, tratto dal §23 del Libro II de *Il mondo* (corrispondente alla p. 134 della terza edizione, come esplicitamente indicato), in cui il filosofo afferma che, come cosa in sé, la volontà

> differisce assolutamente dal suo fenomeno, è indipendente da tutte le forme fenomeniche: non ne assume alcuna se non quando si manifesta. Di conseguenza queste forme non riguardano che la sua oggettività, e le restano del tutto estranee. La volontà non conosce neppure la forma più generale di ogni rappresentazione, quella di essere un oggetto per un soggetto; e tanto meno le altre forme subordinate, la cui espressione generale è il principio di ragion sufficiente, e che, com'è noto, comprendono anche lo spazio e il tempo, e di conseguenza la pluralità che non è possibile se non nel tempo e nello spazio. Sotto quest'ultimo punto di vista io – con un'espressione tolta in prestito all'antica, vera e propria Scolastica, chiamerò d'ora in poi lo spazio e il tempo *principium individuationis*[326].

Di queste affermazioni di Schopenhauer, espresse in infinite variazioni nella sua opera, Nietzsche critica il tono «dittatoriale» in cui il filosofo enuncia le qualità da attribuirsi alla cosa in sé; pur trovandosi essa al di fuori della sfera della conoscenza di essa egli

---

[325] F. Nietzsche*, Scritti giovanili 1865-1869,* cit., pp. 223-224. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 422: «[…] eine Gattung von äußerst wichtigen und kaum vermeidlichen Widersprüchen […], die gewissermaßen noch unter dem Herzen der Mutter ruhend sich schon zum Kriege gegen sie rüsten».

[326] F. Nietzsche*, Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 224. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 423: «Der Wille als Ding an sich [..] ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine Objektität betreffen, ihm selbst fremd sind. Schon die allgemeinste Form [aller Vorstellung], die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn nicht; noch weniger die dieser untergeordneten, welche insgesammt ihren gemeinschaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Raum und Zeit gehören und folglich auch die durch diese allein bestehende und möglich gewordn[e] Vielheit. In dieser letztern Hinsicht werde ich, mit einem aus der alten eigentlichen Scholastik entlehnten Ausdruck Zeit und Raum das *principium individuationis* nennen». Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II, § 23, pp. 245-247: La volontà come cosa in sé è totalmente diversa dal suo fenomeno e pienamente libera da tutte le forme di esso, in cui appunto essa entra soltanto in quanto appare, e che quindi riguardano solo la sua oggettità, rimanendo ad essa estranee. Già la forma generalissima di ogni rappresentazione, quella di oggetto per un soggetto, non la riguarda; ancor meno la riguardano poi quelle a questa subordinate, che hanno in complesso la loro espressione comune nel principio di ragione; a questo appartengono, come è noto, anche il tempo e lo spazio, e conseguentemente anche la pluralità susstente e divenuta possibile solo grazie ad essi. Sotto quest'ultimo aspetto chiamerò il tempo e lo spazio, con un'espressione presa dall'autentica scolastica antica, il *principium individuationis*. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 134), p. 244-246 per la citazione letterale di Nietzsche.

«asserisce tutta una serie di qualità *negative*, senza più essere perciò in armonia con l'affermazione secondo cui la cosa in è non è toccata dalla forma più generale della conoscenza, cioè essere oggetto per un soggetto»[327]. Nietzsche rimanda ancora al Libro II de *Il mondo*, al §22 (il cui avvio corrisponde alla p. 131 della terza edizione dell'opera) in cui il filosofo scrive:

> questa cosa in sé, che non può mai, come tale, essere oggetto, appunto perché ogni oggetto ne è a sua volta un semplice fenomeno, e non coincide più con essa, *per essere tuttavia pensata obiettivamente, ha dovuto mutuare un nome e un concetto da un oggetto,* da qualcosa di oggettivamente dato, cioè da un suo fenomeno[328].

La conclusione di Nietzsche è che Schopenhauer avrebbe preteso di pensare in maniera oggettiva qualcosa che non può essere mai oggetto per sua stessa definizione, giungendo così solo ad un'oggettività apparente, «in quanto a una x del tutto oscura e inafferrabile vengono appesi, come vestiti variopinti, dei predicati presi dal mondo a essa estraneo, il mondo fenomenico» e pretendendo poi che essi costituissero realmente la cosa in sé: «il concetto di cosa in sé viene insomma accantonato di soppiatto "perché così deve essere" e in cambio ce ne viene appioppato un altro»[329] ; è questo il motivo per cui nella filosofia

---

[327] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* p. 224. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 423: «In dieser Darstellung, der wir in zahllosen Variationen in Schopenh. Schriften begegnen, überrascht der diktatorische Ton, der von jenem durchaus außerhalb der Erkenntnißsphaere liegenden Dinge an sich eine Anzahl negativer Eigenschaften aussagt und somit nicht im Einklang mit der Behauptung bleibt, daß es von der allgemeinsten Form der Erkenntniß Objekt zu sein für ein Subjekt nicht getroffen werde». Scrive Schopenhauer nel passo successivo a quello citato da Nietzsche: «La volontà come cosa in sé si trova […] fuori dal dominio del principio di ragione in tutte le sue forme, ed è per conseguenza assolutamente priva di fondamento, benché ognuno dei suoi fenomeni sia in tutto e per tutto sottomesso al principio di ragione: essa è inoltre libera da qualsiasi molteplicità, benché i suoi fenomeni nel tempo e nello spazio siano innumerevoli; essa stessa è una: non ad ogni modo come è uno un oggetto, la cui unità viene conosciuta solo in contrasto con una possibile molteplicità; neanche come uno è un concetto, che è sorto dalla molteplicità solo per astrazione: bensì è una come ciò che si trova al di fuori del tempo e dello spazio, del *principium individuationis*, ossia della possibilità della molteplicità». A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro II. § 23, p. 247. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 134), p. 246: «Der Wille als Ding an sich liegt, dem Gesagten zufolge, außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen seinen Gestaltungen, und ist folglich schlechthin grundlos, obwohl jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist: er ist ferner frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind: er selbst ist Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird: noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem *principio individuationis,* d.i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt».

[328] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., pp. 224-225. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 423: «dieses Ding an sich [...], welches als solches nimmermehr Objekt ist, eben weil alles Objekt schon wieder seine bloße Erscheinung, nicht mehr es selbst ist, mußte, wenn es dennoch objektiv gedacht werden sollte, Namen und Begriff von einem Objekt borgen, von etwas irgendwie objiktiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen».

[329] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p 125. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S 423-424: «Schopenhauer verlangt also, daß etwas, was nie Objekt sein kann, dennoch objektiv gedacht werden soll: auf welchem Wege wir aber nur zu einer scheinbaren Objektivität gelangen können, insofern ein durchaus dunkles unfaßbares X mit Prädikaten wie mit bunten Kleidern behängt wird, die einer ihm selbst fremden Welt, der Erscheinungswelt

schopenhaueriana fallisce il tentativo di «spiegare il mondo attraverso un fatto presupposto», come da Nietzsche posto in premessa nel frammento 57[52].

Anche in questo rimando testuale la critica nietzschiana converge con quella di Haym; quest'ultimo aveva infatti contestato a Schopenhauer l'aver designato l'essere in sé del mondo con la parola "volontà" ricorrendo a una *denomitatio a potiori*, da intendere in senso «più ampio» rispetto a quello abituale, ampliando il significato di un concetto attinto dal mondo fenomenico per riferirlo forzatamente alla cosa in sé[330]. È ciò che Schopenhauer stesso afferma nel §22 de *Il mondo* indicato da Nietzsche («facciamo uso solo di una *denominatio a potiori*, per la quale il concetto di volontà riceve un'estensione maggiore»[331]) al fine di contestare come il filosofo avesse preteso di fare della volontà quale cosa in sé oggetto di conoscenza, pur avendone sostenuto l'estraneità anche alla forma più generale di ogni conoscenza, ovvero quella di essere un oggetto per un soggetto.

Che il nome o il concetto preso in prestito dal mondo fenomenico debba necessariamente essere la volontà, prosegue Nietzsche nel frammento, Schopenhauer lo giustifica ribadendo ancora nel paragrafo §22 del Libro II del *Mondo* come questo sia «il manifestarsi della cosa in sé più evidente, il più sviluppato e immediatamente rischiarato dalla conoscenza»[332]. Essendo chiari i motivi d'inammissibilità di quest'ultima affermazione di Schopenhauer non adeguatamente argomentata, Nietzsche focalizza la sua critica sui predicati attributi alla volontà attinti dal mondo fenomenico, pur sforzandosi di attribuirvi un senso inafferrabile e trascendente; in sostanza, egli critica come Schopenhauer dal piano del trascendentale, da cui era partito assumendo il punto di vista kantiano, abbia finito per dirottarsi su quello del trascendente. Per evidenziare tale illegittimo sconfinamento nella trascendenza, Nietzsche invita al raffronto testuale con alcuni passi de *Il mondo* tratti dal capitolo venticinquesimo

---

entnommen sind. Die Forderung ist nachher, daß wir die umgehängten Kleider nämlich die Prädikate für das Ding an sich ansehen sollen: denn das bedeutet der Satz "wenn es dennoch objektiv gedacht werden soll, muß es Namen und Begriff von einem Objekte borgen." Der Begriff "Ding an sich" wird also "weil es so sein soll" heimlich bei Seite geschafft und uns dafür ein anderer in die Hände gedrückt».

[330] Cfr. R. Haym, *Arthur Schopenhauer*, S. 260: «Wir werden zunächst belehrt, daß in jenem Satze die Bezeichnung Wille nur ein *denomitatio a potiori* sei, und daß demnach der Begriff Wille ein einer größeren Ausnehmung als bisher gewöhnlich gefaßt werde». Traduzione di chi scrive.

[331] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., Libro II, §22, p. 243. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 132), p. 242: «Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine *denominatio a potiori* gebrauchen, durch welche eben deshalb der Begriff Wille eine großere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte».

[332] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p 125. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 424: «Der geborgte Name und Begriff ist eben der Wille, "weil er die deutlichste am meisten entfaltete vom Erkennen unmittelbar beleuchte[te] Erscheinung des Dings an sich ist». Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., Libro II, §22, p. 243. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 132), p. 242: «aber diese durfte […] keine andere seyn, als unter allen Erscheinungen die vollkommenste, d.h. die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete: diese aber eben ist des Menschen Wille».

dei *Supplementi*, intitolato "Considerazioni trascendenti sulla volontà come cosa in sé", dove il filosofo discorre dell'unità metafisica della volontà quale essenza in sé del mondo:

> L'*unità* di quella volontà che abbiamo riconosciuto essere l'essenza in sé del mondo fenomenico è un'*unità metafisica*, che *trascende* pertanto la conoscenza di quel mondo, che non dipende cioè dalle funzioni del nostro intelletto e che, con queste ultime, *non può quindi essere realmente compresa*[333] [c. n.].

Nietzsche indica di seguito, senza citare, ulteriori passi dei §22 e §23 del secondo Libro del *Il mondo* (corrispondenti alle pagine 134-132 della terza edizione dell'opera come da lui indicato) già presi in considerazione, dove Schopenhauer si dilunga sulle qualità in negativo della volontà rispetto al mondo fenomenico, sottomesso al *principium individuationis*. Al di là dei vari passi dell'opera che potrebbero essere riportati a titolo esemplificativo, scrive Nietzsche che «tutto il sistema di Schopenhauer, in particolare però la sua prima esposizione nel vol. I di W. Als W., ci convince che, dove gli fa comodo, egli si permette l'uso umano e per nulla trascendente dell'unità nella volontà, e in fin dei conti ricorre a quella trascendenza solo quando gli appaiono troppo evidenti le lacune del sistema»[334] – che è la critica sottesa a tutte le argomentazioni della monografia di Haym.

Nietzsche chiude il terzo paragrafo dei frammenti *Su Schopenhauer* richiamandosi di nuovo alle tesi di Lange per cui il concetto di cosa in sé, concepito in opposizione al mondo fenomenico, è "prodotto" dalla nostra organizzazione psicofisica, e non è perciò possibile pronunciarsi sul suo valore al di fuori della nostra esperienza; egli osserva infatti che i predicati della cosa in sé come volontà, e cioè unità, eternità (atemporalità) e libertà (mancanza di fondamento), sono tutti «inscindibilmente legati alla nostra organizzazione, cosicché è assai dubbio che assi abbiano un qualche significato al di là della sfera della conoscenza umana». In ragione di ciò, prosegue Nietzsche, in merito ai predicati riferiti

---

[333] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 125. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 424: «Die Einheit jenes Willens in welchem wir das Wesen an sich der Erscheinungswelt erkannt hab[en], ist eine metaphysische, mithin die Erkenntniß derselben transscendent d.h. nicht auf den Funktionen unsres Intellekts beruhend und daher mit diesen nicht eigentlich zu erfassen». Citazione non letterale di Nietzsche. Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro II, cap. 25, "Considerazioni trascendenti sulla volontà come cosa in sè", p. 1605. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum zweiten Buch*, Kap. 25, «Transscendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich», (II 367), p. 1604: «Die hier angedeutete, jenseit der Erscheinung liegende Einheit jenes Willens, in welchem wir das Wesen an sich der Erscheinungswelt erkannt haben, ist eine metaphysische, mithin die Erkenntniß derselben transscendent, d.h. nicht auf den Funktionen unsers Intellekts beruhend und daher mit diesen nicht eigentlich zu erfassen».

[334] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., pp. 225-226. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 424: «Wir überzeugen uns aber aus dem ganzen System Sch., insbes. allerdings aus der ersten Darstell. dess[elben] im I B. der W. als W. [und Vorstellung] daß er, wo es ihm irgend paßt, den menschlichen und durchaus nicht transscenden[ten] Gebrauch der Einheit im Willen sich erlaubt und im Grunde nur dann auf jene Transscend. rekurriert, wo die Lücken des Systems sich ihm zu faßlich da[r]stellen».

alla cosa in sé, né Kant né Schopenhauer potrebbero dimostrare o rendere verosimile «che essi debbano appartenere alla cosa in sé perché i loro opposti sono dominanti nel mondo fenomenico». Schopenhauer sarebbe in ciò impedito dal fatto che la volontà come cosa in sé non può accontentarsi dei predicati di unità, eternità e libertà «ma è costretta a prendere sempre in prestito qualcosa dal mondo fenomenico, ad applicare cioè a se stessa il concetto della pluralità, della temporalità e della causalità»[335] – cadendo nella contraddizione messa in evidenza da Ueberweg nell'introduzione al capitolo su Schopenhauer nel suo *Grundriss*.

In conclusione, unico punto in cui Nietzsche concede ragione a Schopenhauer è dove egli, nel paragrafo §17 del secondo Libro de *Il mondo* (corrispondente alla pagina 118 della terza edizione indicata nel frammento), sostiene che «se si parte dal di fuori non sarà mai possibile arrivare all'essenza delle cose: per quanto si cerchi e si investighi non troveremo altro che immagini e nomi»[336] – prescindendo da ogni valutazione circa la fedeltà del filosofo a quest'ultima affermazione.

3.2.5. Paragrafo IV, Il problema del sorgere dell'intelletto (frammenti 57[55] e 57[61]).

Nel quarto paragrafo, come ultimo aspetto problematico del sistema filosofico schopenhaueriano, Nietzsche affronta la questione del sorgere dell'intelletto. Se, infatti, la volontà, come afferma il filosofo, appare, chiede Nietzsche: «da dove viene l'apparato rappresentativo in cui appare la volontà?»[337].

Ne *Il mondo* Schopenhauer rispondeva a questa domanda definendo l'intelletto come la μηχανή, macchina o espediente della volontà, come Nietzsche riporta nel frammento citando dal capitolo ventiduesimo dei *Supplementi*, intitolato "Considerazione oggettiva dell'intelletto": «il potenziamento dello sviluppo cerebrale sarebbe causato da bisogni

---

[335] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 226. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 424-425: «Es gilt eben von den drei Prädikaten der Einheit, Ewigkeit (d.h. Zeitlosigkeit) Freiheit (d.h. Grundlosigkeit, was von dem Ding an sich gilt: sie alle sind sammt und sonders unzertrennlich mit unsrer Organisation verknüpft, so daß es völlig zweifelhaft ist, ob sie außerhalb der menschlichen Erkenntnißsphaere überhaupt eine Bedeutung haben. Daß sie aber dem Ding an sich zukom[m]en sollen, weil ihre Gegensätze in der Erscheinungswelt dominieren das wird uns weder K[ant] noch Sch. beweisen, ja nicht einmal wahrscheinlich machen können, letzterer vor allem deshalb nicht, weil sein Ding an sich, der Wille mit jenen drei Prädikaten nicht auskommen und haushalten kann, sondern fortwähren[d] genöthigt ist, ein Anlehen bei der Erscheinungswelt zu machen d.h. den Begriff der Vielheit Zeitlichkeit und der Causalität auf sich übertragen».

[336] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 226. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 425: «wenn er sagt […], daß von Außen dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist: wie immer man auch forschen mag so gewinnt man nichts als Bilder und Namen».

[337] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 226. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 425: «woher der Vorstellungsapparat, in dem der Wille erscheint?».

sempre crescenti e sempre più complicati delle corrispondenti manifestazioni della volontà […]. L'io conoscente e conscio sarebbe in sostanza al terzo posto, perché esso presupporrebbe l'organismo e quest'ultimo la volontà»[338]. Schopenhauer immagina «una gradazione di manifestazioni della volontà con bisogni sempre crescenti per la loro esistenza», che la natura provvederebbe a soddisfare servendosi di una «corrispondente gradazione di sussidi, tra i quali si trova anche l'intelletto, dal primo barlume della sensazione fino alla chiarezza estrema»[339]. In definitiva, conclude Nietzsche, «una simile concezione pone un mondo fenomenico prima del mondo fenomenico» – o ancor meglio, volendo conservare i termini con i quali Schopenhauer si riferisce alla cosa in sé: «già prima dell'apparizione dell'intelletto vediamo il *principium individuationis*, la legge di causalità, in piena azione»[340]. In breve, Nietzsche intende mettere in rilievo come, se il mondo è rappresentazione e se nella rappresentazione non c'è oggetto senza soggetto, non si comprende come la volontà possa oggettivarsi senza presupporre già un soggetto, ossia un intelletto in funzione del quale essa si oggettiva.

Nella descrizione dei gradi progressivi di oggettivazione della volontà – nella "gavetta" da essa intrapresa dai gradini più bassi fino alla più perfetta e compiuta delle sue oggettivazioni – Nietzsche riscontra come tutta l'argomentazione di Schopenhauer finisca con il dissolversi in mere parole e immagini, tanto che «delle determinazioni originarie della cosa in sé è andato tutto perduto, quasi, persino il ricordo»[341], se non nei rari casi in cui ciò vale a rimarcare la contraddizione interna al sistema; a riguardo egli riporta nel

---

[338] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 227. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 425: «Die Steigerung aber der Gehirnentwicklung werde durch das sich immer mehr erhöhende und complicirende Bedürfniß der entsprechenden Erscheinungen des Willens herbeigeführt. Das erkennende und bewüßte Ich sei somit im Grunde tertiär, indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den Willen». Citazione non letterale di Nietzsche. Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro II, cap. 22, "Considerazione oggettiva dell'intelletto", p. 1525: «Ma questo aumento dello sviluppo cerebrale […], in ciascuni di questi gradi sempre più alti, viene causato dai *bisogni* che sempre più crescono e si complicano di questi fenomeni della volontà». Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum zweiten Buch,* Kap. 22, «Objective Ansicht des Intellekts», (II 315), p. 1524: «Diese Steigerung aber der Gehirnentwicklung […] auf jeder dieser immer höheren Stufen, wird aber herbeigeführt durch das sich immer mehr erhöhende und komplicirende Bedürfniß dieser Erscheinungen des Willens».

[339] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 227. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 425: «Sch. denkt sich somit eine Stufenfolge von Willenserscheinungen mit fortwährend sich steigernden Existenzbedürfnissen: um diese zu befriedigen, bediene sich die Natur einer entsprechen den Stufenfolge von Hülfsmitteln, unter denen auch der Intellekt von kaum dämmernden Empfinden an bis zu seiner äußersten Klarheit seine Stelle habe».

[340] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 227. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 425: «Bei einer derartigen Anschauung wird eine Erscheinungswelt vor die Erscheinungswelt gesetzt […]. Auch schon vor der Erscheinung des Intellekts sehen wir das *principium individ*., das Gesetz der Causalität in voller Wirksamkeit».

[341] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 227. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 426: «[...] von den uranfänglichen Bestimmungen des Dings an sich ist alles, fast [bis] auch die Erinnerung verloren gegangen».

frammento un passo tratto dal secondo volume di *Parerga e paralipomena,* dal paragrafo 85 del capitolo VI, intitolato "Sulla filosofia e la scienza della natura":

> Gli eventi geologici precedenti ogni forma di vita sulla terra non sono esistiti in nessuna coscienza: non nella propria perché non ne hanno; non in una altrui; perché non ve n'erano. Dunque essi, in generale, non erano; oppure che cosa significa ancora il loro essere esistiti? – In fondo è una cosa puramente *ipotetica*; cioè, l'ipotesi è che *se* in quei tempi antichissimi fosse esistita una coscienza, quegli eventi si sarebbero rappresentati ad essa, e a ciò ci conduce il *regressus* dei fenomeni: dunque nell'essenza della cosa in sé risiedeva la capacità di rappresentarsi tali processi[342].

Come Schopenhauer sostiene ancora nella medesima pagina, scrive inoltre Nietzsche: «essi non sono altro che la traduzione nel linguaggio del nostro intelletto intuitivo»[343].

Alla luce di tutte queste considerazioni, si chiede allora Nietzsche come sia stato mai possibile il sorgere dell'intelletto, dal momento che «l'esistenza dell'ultimo gradino prima dell'apparizione dell'intelletto è senza dubbio tanto ipotetica quanto quella di ogni altro gradino precedente»[344], e considerato che, a rigor di logica, questo gradino non poteva di fatto esistere in assenza di una coscienza:

> Al gradino successivo dovrebbe ora apparire l'intelletto, cioè da un mondo inesistente dovrebbe spuntare, improvvisamente e senza mediazioni, il fiore della conoscenza. Questo, al contempo, dovrebbe essere accaduto in una sfera priva di tempo

---

[342] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 228. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 426: «die allem Leben auf der Erde vorhergegangen[en] geologischen Vorgänge sind in gar keinem Bewußtsein dagewesen: nicht im eigenen, weil keines da war. Also [...] sie waren überhaupt nicht; oder was bedeutet denn noch ihr Dagewesensein? – Es ist im Grunde ein bloß hypothetisches; nämlich wenn zu jenen Urzeiten ein Bewußtsein dagewesen wäre, so würden in demselben solche Vorgängen sich dargestellt haben, dahin leitet uns der *regressus* der Erscheinungen also gab es im Wesen des Dinges an sich sich in solchen Vorgängen da[r]zustellen». Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, vol. II, cit., cap. 6, "Sulla filosofia e la scienza della natura", par. 85, pp. 184-185. Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 6, *Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur*, S. 150: «Wenn man nämlich einerseits zugeben muß, daß alle jene physischen, kosmogonischen, chemischen und geologischen Vorgänge, da sie nothwendig, als Bedingungen, dem Eintritt eines Bewußtseyns lange vorhergehen mußten, auch vor diesem Eintritt, also außerhalb eines Bewußtseyns, existirten; so ist andrerseits nicht zu leugnen, daß eben die besagten Vorgänge außerhalb eines Bewußtseyns, da sie in und durch dessen Formen allererst sich darstellen können, gar nichts sind, sich nicht ein Mal denken lassen. Allenfalls ließe sich sagen: das Bewußtseyn bedingt die in Rede stehenden physischen Vorgänge, vermöge seiner Formen; ist aber wiederum durch sie bedingt, vermöge ihrer Materie. Im Grunde jedoch sind alle jene Vorgänge, welche Kosmogonie und Geologie als lange vor dem Daseyn irgend eines erkennenden Wesens geschehen vorauszusetzen uns nöthigen, selbst nur eine Uebersetzung in die Sprache unsers anschauenden Intellekts, aus |dem ihm nicht faßlichen Wesen an sich der Dinge».

[343] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 228. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 426: «Sie sind wie Sch. auf derselben Seite sagt, nur Übersetzungen in die Sprache unsres anschauenden Intellekts».

[343] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 228. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 426: «Das Dasein der letzten Stufe vor Erscheinung des Intellekts ist doch gewiß ebenso hypothetisch als das jeder früheren d.h. sie war nicht vorhanden, weil kein Bewußtsein vorhanden war».

e di spazio, senza la mediazione della causalità: ma ciò che proviene da un tale mondo demondizzato deve essere esso stesso, secondo le tesi di Schopenhauer, cosa in sé[345].

Nietzsche mette così in evidenza il circolo vizioso in cui cade la filosofia di Schopenhauer in virtù di tale doppia e contradditoria concezione dell'intelletto: da una parte esso è soggetto trascendentale che produce rappresentazioni, e quindi il mondo in quanto fenomeno; dall'altro, in quanto apparato fisiologico, esso scaturisce dai gradi di oggettivazione della volontà che presuppongono l'individuazione prodotta dalle forme della conoscenza:

> Ora, o l'intelletto è da sempre avvinto alla cosa in sé come un nuovo predicato, o non può esservi alcun intelletto, perché un intelletto non è mai potuto nascere.
>
> Ma un intelletto esiste: di conseguenza non potrebbe essere uno strumento del mondo fenomenico, come vuole Schopenhauer, bensì cosa in sé cioè la volontà[346].

In conclusione, osserva Nietzsche che in tal modo la cosa in sé schopenhaueriana sarebbe al tempo stesso «*princip<ium> indiv<iduationis>* e fondamento necessitante», ovvero, detto altrimenti, questo stesso mondo: «Schopenhauer voleva trovare la x di un'equazione: e dal suo calcolo risulta che essa è uguale a x, ossia che non l'ha trovata»[347].

Come anticipato, ancora sul problema dell'origine dell'intelletto nella filosofia di Schopenhauer è incentrato il frammento 57[61], di poco successivo ai frammenti raccolti sotto il titolo *Su Schopenhauer*. In questa sede Nietzsche rileva come Schopenhauer nel corso dell'esposizione del suo sistema filosofico eviti accuratamente di soffermarsi in modo dettagliato sulla questione dell'origine dell'intelletto: «non appena arriviamo nei paraggi di tale questione, e segretamente speriamo infine di arrivarci, Schopenhauer

---

[345] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 228. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 426: «Auf der nächsten soll nun der Intellekt erscheinen d.h. aus einer nicht existierenden Welt soll plötzlich und unvermittelt die Blume der Erkenntniß hervorbrechen. Dies soll zugleich in einer Sphaere der Zeitlosigkeit und Raumlosigkeit geschehen sein, ohne Vermittlung der Causalität: was aber aus einer solchen entweltlichten Welt stammt, muß selbst – nach den Schopenhauerschen Sätzen – Ding an sich sein».

[346] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 228. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 427: «entweder ruht nun der Intellekt als ein neues Prädikat ewig zusammengeschlossen mit dem Ding an sich; oder es kann keinen Intellekt geben wie niemals ein Intellekt werden konnte. Aber es existiert einer: folglich würde er nicht ein Werkzeug der Erscheinungswelt, wie Schopenhauer will, sein können, sondern Ding an sich sein d.h. Wille».

[347] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 228. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [55], S. 427: «Das Schopenh. Ding an sich würde also zugleich princip. indiv. sein und Grund der Necessitation sein: mit andern Worten: die vorhandene Welt. Sch. wollte das X einer Gleichung finden: und es ergiebt sich aus seiner Rechnung daß es = X ist d.h. daß er es nicht gefunden hat». Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro I, cap. 17, "Sul bisogno metafisico dell'uomo", p. 1357, dove la decifrazione dell'enigma del mondo è paragonata ad un «problema di calcolo da risolvere». Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum* ersten Buch, Kap. 17, «Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen», (II 206), p. 1356: «[…] sie gleicht daher insofern einem Rechenexempel, welches aufgeht».

scompare così dietro una coltre di nuvole»[348]. Prendendo nuovamente in analisi la contraddizione in cui cade Schopenhauer – ovvero che l'intelletto presuppone già un mondo coinvolto nel *principium individuationis* e nelle leggi di causalità – Nietzsche riporta per intero un lungo passo tratto dal già citato capitolo ventiduesimo dei *Supplementi* a *Il mondo* dal titolo "Considerazione oggettiva dell'intelletto", corrispondente alla pagina 310 del secondo volume della terza edizione dell'opera, in cui egli fa notare come Schopenhauer sembri avere «questa confessione sulla punta della lingua», ma che successivamente la soffochi «in un modo così singolare che dobbiamo dedicarvi un po' di attenzione»[349]. Nel tentativo di procedere a ritroso nella concezione oggettiva dell'intelletto, sosteneva in questa sede il filosofo come la necessità e il bisogno della conoscenza scaturissero «dalla molteplicità e dall'esistenza separata degli esseri, ossia dall'individuazione»; immaginando l'esistenza di un solo e unico essere, quest'ultimo non avrebbe infatti bisogno di conoscenza, dal momento che non esisterebbe nulla che rispetto a lui fosse differente e di cui esso dovrebbe apprendere immagini o concetti:

> Quell'essere sarebbe già di per sé tutto in tutto e non gli resterebbe quindi niente da conoscere, vale a dire niente di estraneo che potesse essere appreso come oggetto. Invece la molteplicità degli esseri fa sì che ogni individuo si trovi in uno stato di isolamento da tutti gli altri, e da qui nasce la necessità della conoscenza. Il sistema nervoso, in virtù del quale l'individuo animale diviene in primo luogo consapevole di sé, è limitato dalla pelle: esso tuttavia, sviluppandosi nel cervello fino a diventare intelletto, travalica quel confine, grazie alla sua forma conoscitiva della causalità; si produce così l'intuizione come conoscenza di altre cose, come immagine di esseri, situazioni nel tempo e nello spazio, che mutano secondo la causalità[350].

---

[348] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 230. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [61], S. 429: «sobald wir in die Region dieser Frage kommen und im Stillen hoffen, daß es jetzt kommen werde, da verbirgt er sich gewisserm. hinter Wolken».

[349] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 230. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [61], S. 429: «Einmal so weit ich sehe liegt ihm dies Bekenntniß auf der Zunge: aber er würgt es auf eine so seltsame Weise hinunter, daß wir hierauf näher eingehen müssen».

[350] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., pp. 230-231. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [61], S. 429: «Gehen wir nun in der objektiven Auffassung des Intellekts so weit wir irgend können zurück; so werden wir finden, daß die Nothwendigkeit oder das Bedürfniß der Erkenntniß überhaupt entsteht aus der Vielheit, und dem getrennten Dasein der Wesen, also aus der Individuation. Denn denkt man sich, es sei nur ein einziges Wesen vorhanden; so bedarf ein solches keiner Erkenntniß: weil nichts da ist, was von ihm selbst verschieden wäre und dessen Dasein es daher erst mittelbar, durch Erkenntniß d.h. Bild und Begriff in sich aufzunehmen hätte. Es wäre eben selbst schon alles in allem, mithin bliebe ihm nichts zu erkennen d.h. nichts Fremdes, das als Gegenstand. Objekt aufgefaßt werden könnte übrig. Bei der Vielheit der Wesen hingegen befindet jedes Individuum sich in einem Zustande der Isolation von allen übrigen, und daraus entsteht die Nothwendik. der Erkenntniß. Das Nervensystem, mittelst dessen das thierische Individuum zunächst, sich seiner selbst bewußt wird, ist durch seine Haut begrenzt: jedoch im Gehirn bis zum Intellekt gesteigert, überschreitet es diese Grenze, mittelst seiner Erkenntnißform der Causalität und so entsteht ihm die Anschauung als ein Bewußtsein anderer Dinge, als ein Bild von Wesen in Raum und Zeit die sich verändern, gemäß der Causalität». Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, *Supplementi* al Libro II, cap. 22, "Considerazione oggettiva

Ancora da quest'ultimo rimando testuale alle pagine de *Il mondo* emerge la convergenza dell'impianto della critica nietzschiana con le tesi di Haym, che proprio alla medesima pagina riportata da Nietzsche nel frammento aveva fatto esplicito riferimento nel quarto capitolo della sua monografia al fine di mettere in evidenza il circolo vizioso della concezione schopenhaueriana dell'intelletto. Se infatti la volontà può "produrre" rappresentazioni solo attraverso l'individuazione, cui la volontà provvede con la genesi dell'intelletto e da cui dipende il bisogno stesso di conoscenza, osservava Haym come il conoscere divenisse necessario mediante l'individuazione, «ma a sua volta l'individuazione diviene possibile solo mediante tempo e spazio, dunque mediante le forme della conoscenza! Siamo sprofondati in un altro circolo in alcun modo comprensibile. Poiché secondo questa esposizione, presa alla lettera, non la volontà, bensì l'intelletto produce l'intelletto»[351].

In merito a quest'ultima questione, segnaliamo come anche Ueberweg – di cui lo scritto *Su Schopenhauer* di Haym costituiva una delle fonti – nel capitolo dedicato a Schopenhauer del suo *Grundriss,* avesse messo in risalto la contraddittorietà della concezione schopenhaueriana riguardo l'origine dell'intelletto, nella misura in cui

> l'individuazione della volontà da una parte produce le condizioni del manifestarsi spazio, tempo, che sono "principio dell'individuazione", come nel caso della causalità, secondo la dottrina kantiana e schopenhaueriana sono validi solo per le forme del soggetto rappresentante e pensante[352].

---

dell'intelletto", p. 1517. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum zweiten Buch,* Kap. 22, «Objective Ansicht des Intellekts», (II 310), p. 1516: «Gehen wir nun in der *objektiven* Auffassung des Intellekts so weit wir irgend können zurück; so werden wir finden, daß die Nothwendigkeit oder das Bedürfniß der *Erkenntniß überhaupt* entsteht aus der Vielheit, und dem *getrennten* Daseyn der Wesen, also aus der Individuation. Denn denkt man sich, es sei nur *ein einziges* Wesen vorhanden; so bedarf ein solches keiner Erkenntniß: weil nichts da ist, was von ihm selbst verschieden wäre und dessen Dasein es daher erst mittelbar, durch Erkenntniß d.h. Bild und Begriff in sich aufzunehmen hätte. Es wäre eben *selbst* schon alles in allem, mithin bliebe ihm nichts zu erkennen d.h. nichts Fremdes, das als Gegenstand. Objekt aufgefaßt werden könnte übrig. Bei der Vielheit der Wesen hingegen befindet jedes Individuum sich in einem Zustande der Isolation von allen übrigen, und daraus entsteht die Nothwendikeit. der Erkenntniß. Das Nervensystem, mittelst dessen das thierische Individuum zunächst, sich seiner selbst bewußt wird, ist durch seine Haut begrenzt: jedoch im Gehirn bis zum Intellekt gesteigert, überschreitet es diese Grenze, mittelst seiner Erkenntnißform der Causalität und so entsteht ihm die Anschauung als ein Bewußtsein *anderer* Dinge, als ein Bild von Wesen in Raum und Zeit die sich verändern, gemäß der Kausalität».

[351] R. Haym, *Arthur Schopenhauer*, S. 281-282: «aber die Individuation wieder wird erst möglich durch Zeit, und Raum, als durch die Formen des Erkennens! Wir sind ein einen anderen, keineswegs in einen verständlicheren Zirkel hineingeworfene. Denn nicht der Wille, sondern, genau genommen, der Intellekt erzeugt nach dieser Darstellung den Intellekt». Traduzione di chi scrive.

[352] F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, Dritter Theil, *Der Neuzeit, von dem Aufblühen der Alterthmsstudien bis auf die Gegenwart*, "Arthur Schopenhauer", S. 249: «dass ferner die Individuation des Willens einerseits die Vorbedingung des Hervortretens des individuellen Intellects bildet, andererseits aber eben diesen Intellect bereits voraussetzt, da Zeit und Raum, die das Princip der Individuation sind, gleich der Causalität nach der Kantisch-Schopenhauerschen Doctrin nur für Formen des anschauenden und denkenden Subjects gelten». Traduzione di chi scrive.

In definitiva, anche per quel che concerne la questione dell'origine dell'intelletto emerge come Nietzsche, così come per gli altri punti della sua critica alla metafisica della volontà schopenhaueriana, fosse in fondamentale accordo con le tesi sostenute prima da Haym e poi Ueberweg in merito alle contraddizioni interne il sistema filosofico de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, essendovi, rispetto a queste, piena concordanza per argomentazioni e rimandi testuali.

* * *

L'analisi dei frammenti *Su Schopenhauer* del 1868 ha così messo in chiara luce come Nietzsche avesse maturato già negli anni pre-wagneriani un giudizio lucidamente critico in merito all'impianto concettuale della metafisica della volontà de *Il mondo*, giovandosi anche di contributi tutt'altro che filo-schopenhaueriani come sue fonti dirette. Di come ciò non compromettesse l'intima professione di fede schopenhaueriana dei primi anni giovanili, fatta propria la prospettiva di Lange circa la metafisica quale *Begriffsdichtung* rivolta all'edificazione morale, costituisce preziosa testimonianza l'epistolario degli anni tra il 1866-1868 con Paul Deussen. Solo alla luce del quadro qui delineato è infatti a nostro avviso possibile comprendere a pieno l'articolarsi e il senso della discussione intrattenuta per via epistolare tra i due amici circa il valore e il significato della filosofia schopenhaueriana.

CAPITOLO IV

LA CONVERSIONE DI PAUL DEUSSEN

È noto come a Nietzsche vada riconosciuto il merito di aver indicato a Paul Deussen la strada della conversione a Schopenhauer[353]. Secondo quanto lo stesso Deussen riporta in diversi scritti autobiografici – i *Ricordi di Friedrich Nietzsche* (1901)[354], il contributo al primo volume dello Schopenhauer-Jahrbuch dal titolo *Come mi sono avvicinato a Schopenhauer* (1912)[355] e alcuni passi di *Mein Leben* (1922)[356] – egli si sarebbe accostato al pensiero di Schopenhauer a partire dal tardo autunno del 1868. I ripetuti e insistenti tentativi di Nietzsche, di cui l'epistolario con Deussen, se pure mutilo da entrambe le parti, costituisce viva testimonianza, risultano essere così contestuali al periodo pre-wagneriano dell'itinerario intellettuale nietzschiano qui preso in esame, dal momento che proprio al novembre del 1868 risale l'incontro personale di Nietzsche con Wagner. In ragione di tali circostanze, le motivazioni e le argomentazioni addotte da Nietzsche al fine di persuadere Deussen allo studio di Schopenhauer riflettono necessariamente quella prima ricezione della filosofia schopenhaueriana, che non era stata ancora in alcun modo influenzata dall'interferenza wagneriana.

Al di là di ciò, è possibile riscontrare una certa incongruenza tra i racconti a posteriori di Deussen che narrano della sua conversione a Schopenhauer e quanto emerge dall'epistolario nietzschiano degli anni qui presi in considerazione – incongruenza che, analogamente al caso della versione romanzata della "scoperta" della filosofia di Schopenhauer resa da Nietzsche nello *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, è necessario tenere in debita considerazione, nella misura in cui essa, tutt'altro che dovuta a difetti di memoria, risponde a certe ben precise intenzioni da parte di Deussen. Nel comprensibile proposito di rivendicare l'autonomia della propria interpretazione della filosofia di Schopenhauer rispetto a quella che sarà la tarda interpretazione nietzschiana, Deussen (che per sua stessa

---

[353] Paul Deussen è il fondatore della Schopenhauer-Geselleschaft (Kiel, 1911), nata con lo scopo di «stimolare e promuovere lo studio e la comprensione della filosofia di Arthur Schopenhauer». Cfr. *Statuten der Schopenhauer-Gesellschaft* in «Schopenhauer-Jahrbuch», IV, 1915, § 2, p. XVII. Per storia della Schopenhauer-Gesellschaft, cfr. F. Ciracì, *In lotta per Schopenhauer. La «Schopenhauer-Gesellschaft» tra ricerca filosofica e manipolazione ideologica, 1911-1948*, Pensa Multimedia, Lecce 2011.

[354] P. Deussen, *Ricordi di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Invernizzi, trad. it. di M. Ghidotti, La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2012. Cfr. P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* Brockhaus, Leipzig 1901.

[355] P. Deussen, *Come mi sono avvicinato a Schopenhauer*, in *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, cit., pp. 549-554, trad. it. di E. Antonucci, da P. Deussen, *Wie ich zu Schopenhauer kam*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», I, 1912, S. 13-19.

[356] P. Deussen, *Mein Leben*, Brockhaus, Leipzig 1922.

ammissione non poco aveva sofferto nella sua giovinezza delle pressioni di Nietzsche sotto il profilo intellettuale[357]) tenderà infatti a ridimensionare l'influenza di quest'ultimo nell'averlo iniziato agli studi cui egli dedicherà l'intera sua vita, pur non misconoscendola *tout court.*

4.1 L'incontro con l'opera di Schopenhauer negli scritti autobiografici di Deussen.

Sia nei *Ricordi di Friedrich Nietzsche* che nello scritto *Come mi sono avvicinato a Schopenhauer,* Deussen racconta come fosse stato Nietzsche, in una lettera risalente al periodo di Lipsia, «infiammato da ardente entusiasmo», a raccomandargli, anzi ordinargli la lettura delle opere «di un uomo che non aveva eguali, di leggere ogni riga scritta da lui e nessuna di quelle scritte su di lui. Quest'uomo era Schopenhauer»[358]. La lettera in questione non è tramandata, ma assumendo per vera la versione dei fatti resa da Deussen, si deduce che egli rammenti d'averla ricevuta nell'autunno del 1867. Nei *Ricordi di Friedrich Nietzsche* Deussen specifica infatti come essa, cronologicamente, avesse di poco seguito la lettera in cui Nietzsche lo aveva informato del suicidio, forse ispirato a Schopenhauer, del giovane professor Julius Kretzschmer, suo ex tutore a Pforta; poiché l'episodio è riportato anche in una lettera di Nietzsche a Gersdorff risalente alla fine del novembre 1867[359], è verosimile che ne avesse dato contemporanea notizia ai due amici.

Nelle sue memorie autobiografiche Deussen ricorda d'aver risposto a questo «vigoroso appello», procurandosi una copia de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (lo stesso esemplare ancora a distanza di anni gelosamente custodito «poiché nelle sue pagine rimane

---

[357] Cfr. P. Deussen, *Ricordi di Friedrich Nietzsche*, p. 77. Cfr. P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* S. 27.

[358] P. Deussen, *Ricordi di Friedrich Nietzsche*, p. 88. Cfr. P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* S. 38: «[…] Nietzsche voll feuriger Begeisterung mir ans Herz legte, empfahl, ja sogar befahl, einen Mann zu lesen, der nicht seines Gleichen haben, jede Zeile von ihm zu lesen, aber keine Zeile zu lesen, die über ihn geschrieben sei. Dieser Mann war Schopenhauer». Cfr. P. Deussen, *Come mi sono avvicinato a Schopenhauer*, p. 550. Cfr. P. Deussen, *Wie ich zu Schopenhauer kam*, S. 14: «Weiter aber geschah es, daß Nietzsche mir aus Leipzig etwa Folgendes schrieb: Einen Philosophen mußt Du lesen, ihn selbst, jede Zeile von ihm, aber nichts über ihn, keine Zeile über ihn, – er heißt Arthur Schopenhauer!».

[359] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 554, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 24 novembre e 1 dicembre 1867, p. 545: «[…] ti parlerò di un avvenimento, legato anch'esso, lontanamente, a Schopenhauer, quantunque egli non ne sia stato la causa, come invece affermano le autorità scolastiche ben retribuite. Si tratta del tragico suicidio di Kretzschmer, a Schulpfprta. I motivi sono effettivamente sconosciuti, oppure vengono taciuti […]. Che fosse un seguace di Schopenhauer, tu lo sai: anche l'ultima volta che io e lui ci incontrammo ad Almrich, parlammo dell'interpretazione che Schopenhauer dà del suicidio». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 554, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 24. November und 1. Dez. 1867, S. 239: «[…] erzähle ich Dir von einem Ereigniß, mit dem Schopenhauer auch im fernen Zusammenhange steht, wenn er auch nicht, wie gutbesoldete Schulräthe behaupten, Ursache desselben ist. Es ist der unglückliche Selbstmord Kretzschmers in Schulpforte. Die Gründe sind thatsächlich nicht bekannt oder werden gut verschwiegen. […]. Daß er Anhänger Schopenhauers war, weißt Du: und noch das letzte Mal, als wir beide zusammen in Almrich waren, sprachen wir miteinander über Schopenhauers Auffassung des Selbstmordes».

attaccato un soffio di quel primo entusiasmo e amore, e poiché al suo studio si collega una delle svolte più degne di nota della mia vita»[360]) nel corso dell'anno impiegato a Oberdeis nella preparazione della tesi di dottorato, tra il 1868 e il 1869. Il primo significativo incontro con l'opera di Schopenhauer sarebbe allora avvenuto, secondo quanto riferisce Deussen, solo diverso tempo dopo la decisione di lasciare gli studi di teologia a Tubinga per tornare a studiare filologia a Bonn e poi, dal semestre estivo del 1867, a Berlino.

In tutte le versioni del racconto del suo primo approccio con l'opera di Schopenhauer, Deussen pone in rilievo come egli, da principio, fosse rimasto positivamente colpito dallo stile de *Il mondo* e, in particolare, e dalle concezioni estetiche del terzo libro, rimanendo per converso fortemente indisposto nei riguardi della quarta parte dell'opera concernente l'etica – principalmente a causa della teoria della negazione della volontà – al punto tale da essere ben lieto di non disporre del tempo necessario per un approfondimento, dovendo rivolgere l'attenzione ad altre più urgenti occupazioni, quale l'imminente esame di dottorato. Scrive Deussen nello scritto *Come mi sono avvicinato a Schopenhauer:*

> Lessi il primo volume come si legge un romanzo, fui estasiato dalla chiarezza e dalla bellezza della presentazione, dalla ricchezza di nuovi e grandi pensieri, dalle aperture che offriva la terza parte sull'essenza della bellezza nella natura e nell'arte, e ricordo ancora che il 26 novembre 1868, in una passeggiata mattutina tra gli abeti soleggiati e coperti di neve della mia patria, mi chiesi se provavo dentro di me la capacità di contemplazione estetica, libera dalla volontà. Però, ciò che nelle prime tre parti mi aveva conquistato, fu distrutto dalla quarta parte: la negazione della volontà di vivere mi apparve così triste, grigia e sconsolata, che mi rivolsi volentieri ad altre occupazioni; ero contento di scrollare da me il ricordo di Schopenhauer, come un timoroso, pesante sogno[361].

---

[360] P. Deussen, *Come mi sono avvicinato a Schopenhauer*, cit., p. 550. Cfr. P. Deussen, *Wie ich zu Schopenhauer kam*, S. 14: «Ich verschaffte mir „Die Welt als Wille und Vorstellung", dasselbe Exemplar, welches ich noch heute besitze und wert halte, weil an seinen Blättern ein Hauch jener ersten Begeisterung und Liebe haftet, und weil an sein Studium eine der merkwürdigsten Wendungen meines Lebens sich knüpft».

[361] P. Deussen, *Come mi sono avvicinato a Schopenhauer*, cit., p. 550. Cfr. P. Deussen, *Wie ich zu Schopenhauer kam*, S. 14: «Ich las den ersten Band durch, wie man einen Roman liest, war entzückt von der Klarheit und Schönheit der Darstellung, von dem Reichtum neuer, großer Gedanken, von den Aufschlüssen, welche der dritte Teil über das Wesen des Schönen in Natur und Kunst darbot, und noch erinnere ich mich, wie ich am 26. November 1868 einen Morgenspaziergang durch die sonnebeglänzten und schon schneebehangenen Tannenwälder meiner Heimat machte und mich prüfte, ob auch ich zur willensfreien ästhetischen Kontemplation die Fähigkeit in mir spürte. Aber was die drei ersten Teile bei mir gewonnen hatten, das verdarb der vierte. Die Verneinung des Willens zum Leben erschien mir so grau, öde und trostlos, daß ich mich gern anderen Beschäftigungen zuwandte und froh war, die Erinnerung an Schopenhauer wie einen bangen, schweren Traum von mir abzuschütteln». Cfr. P. Deussen, *Ricordi di Friedrich Nietzsche*, p. 88: «Mi procurai la sua opera principale e nel tardo autunno del 1868, durante la preparazione dell'esame, lessi tutto il primo tomo, restando incantato dalla nobiltà della lingua, dall'altezza del pathos, dalla fine sensibilità artistica. Allora però mi sentii rabbuiato e respinto dall'apparente negatività della quarta parte, e alla fine fui felice di liberare la mia anima da tutto quel peso, come da un brutto sogno». Cfr. P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* S. 38: «Ich verschaffte mir das Hauptwerk und las im Spätherbst 1868

Degno di nota è come, rispetto ai precedenti scritti, il racconto delle medesime vicende contenuto in *Mein Leben* sia reso da Deussen in uno stile più romanzato, adottando il *cliché* della provvidenziale e salvifica conversione al culto di Schopenhauer così diffuso tra gli allievi del filosofo. In quest'ultima ricostruzione autobiografica inoltre, non mancherebbe, a nostro giudizio, una certa eco dello *Sguardo* di Nietzsche, il cui testo era a Deussen noto in virtù del fatto che Elisabeth Förster Nietzsche lo avesse riportato integralmente nella biografia del fratello pubblicata diversi anni prima[362]. In *Mein Leben* Deussen lascia infatti intendere al lettore come, nel periodo della preparazione della tesi di dottorato, quasi "per caso" gli fosse giunta tra le mani una copia del capolavoro schopenhaueriano («tra gli altri libri che ricevetti da una libreria di Bonn, giunse nelle mie mani anche *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer») e che egli, intuendo "per istinto" quale prezioso tesoro vi fosse riposto («ogni occhiata ai due volumi non ancora rilegati mi conduceva alla consapevolezza di quale tesoro e pensiero di valore lì vi fosse riposto») avrebbe fatto rilegare in tutta fretta il libro per leggerlo con grande entusiasmo in una sola settimana («divorai il primo in poco più di una settimana, il volume che racchiudeva l'intero sistema nell'ardore e nella freschezza della concezione originaria»[363]). È a nostro avviso evidente come Deussen faccia qui il calco del racconto di

---

während der Vorbereitungen zum Examen den ersten Band durch, war entzückt über due edle Sprache, das hohe Pathos, das feinsinnige Kunstverständnis, fühlte mich aber damals durch die scheinbare Negativität der vierten Teiles verdüfter und abgestoßen und was schließlich froh, das Ganze wie einen schweren Traum von der Seele abzuschütteln». Cfr. P. Deussen, *Mein Leben*, S. 103: «Von Tag zu Tag stieg meine Bewunderung für den herrlichen Geist, der hier zu uns redet. Bei den erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen Betrachtungen was es mir, als wenn ein Schleier weggezogen würde, der mir bis dahin die Dinge verhüllte. Die ästhetischen Anschauungen des dritten Teiles versetzen mich in das höchste Entzücken, und noch ist mir erinnerlich, wie ich am 26. November, dem Geburtstag meines Vaters, meinen üblichen Spaziergang durch die sonnbeglänzte Schneelandschaft nach Steimeln machte und mich prüfte, ob auch ich imstande sei, mich zu jener objektiven, willensfreien Anschauung zu erheben, welche Schopenhauer so wunderbar beschrieben und durch Beispiele erläutert hat. Wenige wollte es mir mit dem vierten, die Ethik behandelnden Teile gelingen, die Verneinung des Willens zum Leben als letztes Ziel stieß mich ab, ich glaubte nur ein trostloses Nichts vor mir zu sehen und war schließlich froh, die ganze dustere Weltanschauung wie einen schweren Traum von mir abzuschütteln und mich den Forderung des Tages zuzuwenden» [«Di giorno in giorno aumentava la mia ammirazione per lo splendido spirito che qui ci parla. In merito alle considerazioni sulla teoria della conoscenza e la filosofia della natura, per me era come se venisse sollevato un velo che fino a quel momento mi aveva nascosto le cose. Le concezioni estetiche del terzo volume mi proiettarono nell'estasi più alta, e mi è ancora impresso nella memoria come il 26 novembre, il giorno del compleanno di mio padre, feci la mia consueta passeggiata verso Steilnen nel paesaggio innevato luccicante di sole, cercando di rendermi conto se anch'io fossi in grado di innalzarmi fino a quella visione obiettiva e libera dalla volontà, che Schopenhauer ha così meravigliosamente descritto e spiegato per esempi. Di meno voleva riuscire con la quarta [parte], che trattava l'Etica, la negazione della volontà di vivere come traguardo ultimo mi logorava, credevo di vedere di fronte a me solo un desolante nulla, e fui alla fine lieto di scrollarmi di dosso l'intera cupa visione del mondo come un pesante sogno e dedicarmi alla sfida del giorno». Traduzione di chi scrive].

[362] Cfr. E. F. Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsche's*, Naumann, Leipzig 1895, Erster Band, S. 225-245.

[363] P. Deussen, *Mein Leben*, S. 103: «Bei dieser Gelegenheit gelangte unter andern Büchern, die ich aus einer Buchhandlung in Bonn bezog, auch Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung" in meine Hände. Jeder Blick in die noch ungebundenen Bände brachte mir zum Bewußtsein, welch ein Schatz klarer und

Nietzsche, il quale, imbattutosi accidentalmente in una copia de *Il mondo* nella bottega dell'antiquario Rohn, tornato a casa sarebbe sprofondato in un angolo del divano con il suo prezioso tesoro, non riuscendo a dedicarsi ad altra occupazione se non lasciarsi conquistare dall'influsso di quel genio cupo ed energico.

Al di là di questo mutato registro nella versione tarda resa in *Mein Leben,* in tutti i suoi scritti autobiografici Deussen riporta concordemente come solo a seguito dello studio della *Critica della ragion pura* di Kant egli si sarebbe lasciato andare definitivamente «nelle braccia del genio» dal quale sino a quel momento si era tenuto lontano «malgrado le indicazioni di Nietzsche», riconoscendolo «per quello che è veramente, l'unico legittimo successore al trono di Kant, il primo ad aver colto il pensiero kantiano nella sua profondità e ad averlo sviluppato nelle sue conseguenze»[364]. Resosi conto di come tutte le difficoltà insite nella filosofia kantiana fossero state risolte da Schopenhauer[365], nello scritto *Come mi sono avvicinato a Schopenhauer* Deussen scrive:

> senza lasciare Kant, ripresi di nuovo nelle mani Schopenhauer. Lessi *La quadruplice radice* e presi appunti, lessi subito dopo la prima parte dell'opera principale per se stessa, poi un'altra volta in relazione con la seconda parte, con *La Volontà nella Natura*, con l'*Etica* e coi *Parerga*. Ogni minuto libero del giorno e metà della notte furono dedicati alle opere di Schopenhauer, esse furono il mio ultimo pensiero prima di addormentarmi ed il primo al mio risveglio[366].

---

bedeutender Gedanken hier liege; eilig ließ ich das Werk in Altenkirchen binden und verschlang dann in kaum mehr als einer Wochen den ersten, das ganze System in der Glut und Frische der ursprünglichen Konzeption enthaltenden Band». Traduzione di chi scrive.

[364] P. Deussen, *Ricordi di Friedrich Nietzsche*, cit., p. 118. Cfr. P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* S. 69: «[…] führte mich, [...] ein eingehendes Studium Kants dem Genius in die Arme, welchem gegenüber auch ich mich bis dahin trotz der wiederholten Hinweisungen Nietzsches in der Hauptfache anlehnend verhalten hatte, und den ich nunmehr für das erkannte, was er in Wahrheit ist, für den allein legitimen Thronfolger Kants, der erst den Kantischen Gedanken in seine letzten Tiefe ergriffen und in seine Konsequenzen fortentwickelt hat».

[365] Cfr. P. Deussen, *Ricordi di Friedrich Nietzsche*, cit., p. 88: «solo un anno più tardi, quando fui sufficientemente libero per farlo, posi mano a Kant, e allora quanto mi ricordavo bastò per farmi vedere come Schopenhauer d'un colpo avesse fatto chiarezza ovunque Kant si dibatteva nella penombra». Cfr. P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* S. 38: «Erst ein Jahr später, als ich freie Hände bekam, griff ich zu Kant, und hierbei war die Rückerinnerung stark genug, um zu sehen, wie überall, wo Kant sich mühsam im Halbdunkel windet, Schopenhauer mit einem Strich die Sache ins Klare gebracht hat».

[366] P. Deussen, *Come mi sono avvicinato a Schopenhauer*, cit., p. 511. Cfr. P. Deussen, *Wie ich zu Schopenhauer kam*, S. 15: «Ohne Kant aus den Augen zu lassen, nahm ich nun wieder Schopenhauer zur Hand, las und exzerpierte die „vierfache Wurzel", las sodann den ersten Teil des Hauptwerkes zunächst für sich, dann nochmals in Verbindung mit dem zweiten Teile, dem „Willen in der Natur", der „Ethik" und den „Parergis"; jede freie Minute des Tages und die halbe Nacht war Schopenhauers Werken gewidmet, sie waren mein letzter Gedanke, wenn ich einschlief, und mein erster, wenn ich wieder erwachte». Cfr. P. Deussen, *Mein Leben*, S. 120-121: «Schopenhauers ersten Band hatte ich, wie bereits berichtet, in Oberdreis im Herbst 1868 gelesen und bewundert, aber doch nachher wie einen Traum wieder abzuschütteln versucht. Immerhin war die Erinnerung an ihn stark genug, um jetzt beim Studium der Kantischen *Kritik der reinen Vernunft* auf Schritt und Tritt innezuwerden, wie die Probleme, in welchen Kant aus dem Schutt der Tradition sich mühsam zum Lichte emporzubringen suchte, von Schopenhauer mit rücksichtsloser, durchgreifender

Come già Nietzsche nello *Sguardo Retrospettivo*, anche Deussen nelle sue memorie ricorda il suo impegno nel far proselitismo in favore della filosofia schopenhaueriana, alludendo a un culto quasi religioso nei confronti del filosofo:

> Ossessionavo con questo pensiero qualsiasi persona mi si presentasse, che fosse capace di comprendere oppure no. Provai il forte desiderio di poter vedere una fotografia di Schopenhauer. Quando la ricevetti, mi spaventai per quei tratti afflitti, che l'indifferenza dei contemporanei aveva scavato in questo nobile volto; adesso capivo e sopportavo gli incessanti rimproveri di Schopenhauer al suo tempo. Posi la fotografia bene in vista nella mia stanza, dopo che ebbi scritto in basso: *aetatis suae aeternum opprobrium*[367].

È interessante osservare come in merito alla sua definitiva adesione alla filosofia schopenhaueriana a seguito degli studi kantiani, nei *Ricordi di Friedrich Nietzsche* Deussen scriva: «così Kant mi condusse a Schopenhauer, e lo compresi, ne colsi il significato forse nel momento in cui Nietzsche nel suo intimo aveva già iniziato ad allontanarsene»[368]. Deussen lascia qui intendere come proprio nel momento in cui egli sarebbe giunto a cogliere l'autentico significato della filosofia schopenhaueriana, e cioè nel corso del 1869, Nietzsche, che pure a ciò lo aveva indirizzato, se ne fosse già intimamente distaccato. A fronte del dichiarato schopenhauerismo nietzschiano degli anni successivi, quest'affermazione di Deussen non sarebbe in vero comprensibile se non ammettendo quell'articolazione interna la prima fase dell'itinerario intellettuale di Nietzsche per cui la ricezione wagneriana della filosofia di Schopenhauer sarebbe da considerarsi già un successivo innesto nello sviluppo del suo pensiero. Pur non facendo esplicitamente il nome

---

Energie und siegreicher Klarheit der Lösung zugeführt worden waren. So trieb mich das Studium Kants zu Schopenhauer hin, und jetzt trat im Winter der Kriegsjahres im Winden eine an Wirkung auf mein ganzes künstiges Denken und Leben unvergleichliche Epoche ein, in welcher das Studium Schopenhauers alle andern Interessen in den Hintergrund drängte» [«Avevo letto e ammirato il primo volume di Schopenhauer, come già raccontato, a Oberdeis nell'autunno del 1868, ma avevo tuttavia provato a scrollarmelo di dosso come un sogno. Ciò nonostante, il suo ricordo era abbastanza forte affinché adesso passo dopo passo nello studio della *Critica della ragion pura* di Kant prendessi coscienza di come i problemi nei quali Kant aveva cercato di innalzarsi verso la luce dalle macerie della tradizione, erano stati condotti con un'energia radicale e senza riguardi e con vittoriosa chiarezza verso la soluzione da Schopenhauer. Cosi lo studio di Kant mi condusse irresistibilmente verso Schopenhauer e ora, nell'inverno a Winden durante l'anno della guerra, prese avvio un'epoca di effetto senza eguali sull'intero corso artistico dei miei pensieri e della mia vita a venire, nella quale lo studio di Schopenhauer mise in ombra tutti gli altri interessi». Traduzione di chi scrive].

[367] P. Deussen, *Come mi sono avvicinato a Schopenhauer*, cit., p. 551. Cfr. P. Deussen, *Wie ich zu Schopenhauer kam*, S. 15-16: «Jeden, dessen ich habhaft werden konnte, plagte ich mit diesen Gedanken, mochte er fähig sein, sie aufzunehmen oder nicht. Heißes Verlangen empfand ich, ein Bild Schopenhauers zu sehen. Ich erhielt es und erschrak über diese vergrämten Züge, welche die Teilnahmslosigkeit der Zeitgenossen diesem edln Angesichte eingegraben hat; jetzt verstand ich und ertrug das unaufhörliche Schelten Schopenhauers auf seine Zeit; ich befestigte das Bild an der sichtbarsten Stelle meines Zimmers, nachdem ich darunter geschrieben hatte*: aetatis suae aetemum opprobrium*».

[368] P. Deussen, *Ricordi di Friedrich Nietzsche*, cit., p. 88. Cfr. P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* S. 38: «So trieb mich Kant zu Schopenhauer, und jetzt verstand ich ihn, zu einer Zeit, wo Nietzsche vielleicht innerlich schon angefangen hatte, sich von ihm loszulösen».

di Wagner, Deussen allude infatti ad un qualche mutamento avvenuto in Nietzsche rispetto alla sua prima ricezione dell'opera di Schopenhauer degli anni di Lipsia focalizzata sulla dimensione etica della filosofia de *Il mondo,* da Deussen, evidentemente, ritenuta più vicina a quella che sarà poi la propria interpretazione del pensiero schopenhaueriano, fortemente declinata in senso religioso. Infatti, avendogli restituito la religione smarrita attraverso la critica storica delle scienze naturali, Schopenhauer diverrà per Deussen "philosophus christianissimus"[369].

Al di là di questi brevi cenni, è evidente come Deussen non conceda spazio nelle sue memorie autobiografiche al riconoscimento di un significativo contributo di Nietzsche in vista della maturazione del proprio giudizio complessivo sul pensiero di Schopenhauer, sottolinei anzi le sue resistenze rispetto alle pressioni dell'amico e ponga l'accento sui motivi di carattere individuale che lo condussero, in momenti diversi, allo studio de *Il mondo come volontà e rappresentazione.*

In contrasto rispetto a quanto riferito a posteriori da Deussen, secondo cui il suo primo incontro con l'opera di Schopenhauer risalirebbe all'autunno del 1868, una lettera indirizzata a Nietzsche nel giugno 1866 attesta senza margine di dubbio alcuno come, in realtà, ciò fosse avvenuto molto tempo prima, quand'egli era ancora studente di teologia a Tubinga. Deussen postdata quindi intenzionalmente l'avvio dei suoi studi schopenhaueriani, omettendo sistematicamente negli scritti autobiografici le discussioni a sfondo filosofico intrattenute per via epistolare con Nietzsche dal 1866 al 1869, fino quando quest'ultimo, già nell'orbita di Wagner, apprenderà finalmente con grande gioia la notizia della sua definitiva conversione a Schopenhauer. Per quanto nei *Ricordi* numerose siano lettere di Nietzsche risalenti al periodo pre-wagneriano riportate, Deussen non commenta i riferimenti in esse impliciti circa il confronto serrato intrattenuto con l'amico in merito al significato da riconoscersi alla filosofia schopenhaueriana, nel preciso intento, a nostro personale giudizio, di smarcarsi dall'interpretazione che del pensiero schopenhaueriano Nietzsche aveva dato nel corso del suo itinerario intellettuale.

[369] Cfr. P. Deussen, *Ricordi di Friedrich Nietzsche*, cit., p. 552: «la religione che avevo smarrito attraverso la critica storica delle scienze naturali, mi fu restituita da Schopenhauer». Cfr. P. Deussen, *Wie ich nach Schopenhauer kam*, S. 16: «Die Religion, welche mir durch historische und naturwissenschaftliche Kritik abhanden gekommen war, wurde mir durch Schopenhauer wiedergegeben».

4. 2 La discussione sulla filosofia di Schopenhauer nell'epistolario tra Nietzsche e Deussen: 1866-1869.

La menzionata lettera di Deussen indirizzata a Nietzsche, datata 29 giugno del 1866, non solo lascia intendere come quest'ultimo già all'epoca avesse scritto all'amico della sua scoperta della filosofia di Schopenhauer, invitandolo con insistenza a intraprendere lo studio del suo pensiero, ma come per di più, a dispetto di quanto riferito a posteriori, il primo contatto diretto di Deussen con l'opera schopenhaueriana non sia stato con *Il mondo come volontà e rappresentazione,* ma con *I due problemi fondamentali dell'etica*.

In questa lettera Deussen difende la propria scelta di abbandonare gli studi filologici per dedicarsi allo studio della teologia – decisione nei confronti della quale Nietzsche aveva espresso tutta la sua contrarietà in lettere purtroppo non tramandate – chiarendo all'amico i termini del proprio rapporto ancora problematico con la filosofia, per la quale confessa di non sentirsi particolarmente dotato, pur ritenendo sufficiente per se stesso sentire tutto l'incanto di una lettura filosofica e «la sua forza liberatrice»[370]. È opportuno segnalare come anche nel febbraio 1866 Deussen avesse scritto a Nietzsche della sua non spiccata propensione per gli studi filosofici; dalle parole di Deussen sarebbe addirittura lecito dedurre che già all'inizio del 1866 Nietzsche gli avesse riferito della scoperta della filosofia di Schopenhauer nei termini di una decisiva svolta esistenziale a seguito del periodo di smarrimento a Bonn. Scrive infatti Deussen in questa lettera: «sotto l'aspetto religioso, mi ha salvato non, come te, gli studi filosofici […], bensì un altro farmaco»[371].

In ogni caso, alle pressioni di Nietzsche che, presumibilmente, in una precedente lettera aveva cercato di persuaderlo allo studio della filosofia al fine di distoglierlo dalla teologia, nel giugno 1866 Deussen replica come, al contrario e paradossalmente, proprio l'assiduo cimentarsi nelle questioni teologiche abbia finito con il ricondurlo agli studi filosofici e, nello specifico, allo studio di Schopenhauer: «ho riletto Platone, ho comprato e parzialmente apprezzato Spinoza. Mi è caduto allora tra le mani il libro di Schopenhauer *Sui due problemi fondamentali dell'etica* e l'ho quasi divorato, al punto da sentirmi fisicamente aggreditone dall'impeto»[372]. Tuttavia, prosegue Deussen, dal momento che lo

[370] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 125, Paul Deussen an Nietzsche in Leipzig, Tubingen 29 Juni 1866, S. 110: «[…] ihre befreiende Kraft».

[371] Id., Brief 111, Paul Deussen an Nietzsche in Leipzig, Bonn, d. 2. Febr. 1866, S. 72: «In religiöser Hinsicht haben mich nicht wie Dich philosophischen Studien [...] sondern ein anderes Mittel befreit».

[372] Id., Brief 125, Paul Deussen an Nietzsche in Leipzig, Tubingen 29 Juni 1866, S. 110: «Plato wurde wieder gelesen, Spinoza gekauft und theilweise genossen. Da fiel mir das Buch, „Über die beiden Grundprobleme der Ethik" von Schopenhauer in die Hände und ich habe es fast verschlungen, so daß ich mich dabei physisch aufs Heftigste angegriffen fühlte». Traduzione di chi scrive.

splendido spirito di Schopenhauer poggia sulle spalle di Kant, egli si ripromette in futuro di prendere di petto il capolavoro schopenhaueriano solo dopo aver approfondito lo studio della filosofia kantiana, di modo da non correre il rischio di lasciarsi sviare nel giudizio sul filosofo dalle chiacchere della critica, essendo nelle condizioni di poter valutare da se stesso. Osserviamo qui come Deussen, dichiarando di voler prendere le distanze dai giudizi critici espressi sulla filosofia schopenhaueriana al fine di non esserne condizionato, sembri rispondere al suggerimento di Nietzsche di non leggere nulla di quanto scritto sul filosofo, di cui Deussen riferisce nelle memorie biografiche a proposito della lettera in cui l'amico gli avrebbe ordinato perentoriamente lo studio dell'opera di Schopenhauer. A dispetto della datazione suggerita da Deussen nei *Ricordi*, per cui tale lettera perduta risalirebbe all'autunno del 1867, non è difficile pensare che Nietzsche con quel consiglio alludesse, in modo particolare, al proprio disappunto per la monografia di Haym, da lui letta per l'appunto nella primavera del 1866, poco prima della lettera di fine giugno in cui Deussen lo informava dei suoi propositi di studi schopenhaueriani. Ciò costituisce indiretta e ulteriore conferma di come Deussen nelle memorie autobiografiche abbia postdatato e alterato lo svolgimento dei fatti inerenti il suo primo approccio a Schopenhauer.

In ogni caso, nel prosieguo della lettera del giugno 1866, Deussen, pur rimandando la formulazione di un giudizio complessivo su Schopenhauer allo studio preliminare della filosofia kantiana, non si esime dal confessare a Nietzsche di nutrire già forti riserve e perplessità nei confronti della morale della compassione schopenhaueriana esposta ne *I due problemi fondamentali dell'etica*, la quale, prendendo le mosse dalla tesi di Kant secondo cui lo spazio è intuizione pura della nostra sensibilità (motivo per cui non sussisterebbe un'effettiva separazione fra le cose e, così, ogni cosa sarebbe un tutt'uno) gli risultava, nella sostanza, un paradosso:

> Tu sei il prossimo tuo, da ciò viene la compassione: *tat tvam asi*, «questo sei tu», suona il detto indiano con il quale egli lo dimostra. Immagina: qui c'è un fiore spezzato, lì un uomo moribondo. Chi soccorrere prima? Ognuno di essi è una parte di te. Ti ritrovi come l'asino di Buridano, nel mezzo, senza riuscire a fare una scelta. Ma non mi voglio pronunciare. Leggerò *Il mondo come volontà e rappresentazione* a suo tempo[373].

Emerge qui un'ulteriore incongruenza rispetto a quanto riferito da Deussen nelle sue memorie autobiografiche: non sarebbe stato infatti lo studio della filosofia kantiana ad

[373] Id., S. 110-111: «der Nebenmensch bist du Selbst, daher das Mitleid: *tat tvam asi*, „Das bist du", lautet der indische Spruch, mit dem er es belegt. – Stellt dich vor: hier eine geknickte Blume, dort ein sterbender Mensch. Wem zuerst beispringen? Beides ist ein Theil von dir. Du stehst wie Buridans Eselin in der Mitte, ohne eine Wahl treffen zu können. – Doch ich will nicht aburtheilen. Ich werde „Die Welt als Wille und Vorstellung" seiner Zeit lesen».

averlo ricondotto a *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, ma al contrario, si sarebbe cimentato negli scritti di Kant in virtù dell'intenzione di accostarsi in futuro al capolavoro schopenhaueriano con quella cognizione critica che gliene avrebbe permesso una piena comprensione.

La risposta di Nietzsche alla lettera di Deussen del giugno 1866 non è conservata, ma è possibile conoscere indirettamente le impressioni in lui suscitate dalle parole dell'amico grazie ai riferimenti contenuti nelle lettere indirizzate a Mushacke e Gersdorff. Nel post-scriptum della lettera del luglio 1866 a Mushacke, Nietzsche esprime il proprio disappunto circa la decisione di Deussen di intraprendere gli studi di teologia: «con Deussen, che t'invia i suoi saluti da Tubinga, ho tenuto una fitta corrispondenza. Egli è nuovamente theologus, e precisamente incorreggibile (cioè nonostante Kant e Schopenhauer). Ciò mi fa addirittura soffrire»[374]. In una lettera a Gersdorff dello stesso mese, Nietzsche, dopo aver riportato all'amico i saluti da parte di Deussen, ormai nelle vesti di teologo a Tubinga, scrive:

> Gli scrissi una lettera, con le ragioni più convincenti. Ma pare che per lui sia una questione di volontà, e allora le ragioni non hanno più valore. Egli mi scrisse, per esempio, che «io dovevo confutargli le seguenti probabilità: che potrebbe esistere un Dio, che questo Dio potrebbe essersi rivelato, che questa rivelazione potrebbe essere contenuta nella Bibbia». Per Brahma! Si deve dunque decidere il corso della propria vita in base a queste tre probabilità?! E io dovrei anche confutarle![375]

Ancora nell'agosto del 1866 Nietzsche commenta con Gersdorff lo scambio epistolare con Deussen, ribadendo il proposito di voler tentare di esercitare ancora una influenza sull'amico, avendo notato un iniziale cedimento rispetto alle sue convinzioni:

> Dopo che ci fummo scritti due volte, la sua ultima lettera conteneva la confessione che «egli aveva commesso una grandissima sciocchezza». Kant e Schopenhauer l'hanno aiutato a capirla. Quanti essi hanno già aiutato! Tuttavia egli intende portare modestamente il suo giogo fino in fondo; cosa questa, che io non capisco affatto. Egli

---

[374] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 511 a Hermann Mushacke, Lipsia 11 luglio 1866, p. 443. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 511, an Hermann Mushacke in Berlin, Leipzig, 11. Juli 1866, S. 142: «Mit Deussen, der Dir seine Grüße aus Tübingen schickt, habe ich eifrig correspondirt. Er ist wieder theologus und zwar unverbesserlich (nämlich trotz Kant und Schopenhauer). Das thut mir geradezu wehe».

[375] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 12, a Carl von Gersdorff, Lipsia, 12 luglio 1866, p. 447. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 512, an Carl von Gersdorff in Spandau, Leipzig, 12. Juli 1866, S. 145: «Ich schrieb ihm einen Brief mit den triftigsten Gründen. Aber es scheint bei ihm Sache des Willens zu sein, da wirken die Gründe nicht mehr. Er schrieb mir z.B. „ich sollte ihm folgende Möglichkeiten widerlegen: es könnte ja doch einen Gott geben, dieser Gott könnte sich doch offenbart haben, diese Offenbarung könnte ja in der Bibel enthalten sein". Heiliger Brama! Wenn man seinen Lebenslauf bestimmen soll auf drei solche Möglichkeiten hin! Und die soll ich noch widerlegen!».

intende infatti tornare alla filologia dopo il suo primo esame di teologia. No, no. Egli deve tornare a Lipsia il prossimo semestre ed entrare nella nostra società filologica[376].

Nietzsche fa qui riferimento a una lettera di Deussen dell'agosto del 1866, nella quale quest'ultimo aveva effettivamente confessato un qualche ripensamento circa il percorso di studi intrapreso, dovuto in sostanza alle letture filosofiche di quel periodo:

> Oh Fritz, hai detto bene. Il dolce sogno della scorsa Pasqua è svanito, e vedo […] di aver commesso una grande sciocchezza. Per ora nulla su come io sia giunto a questa consapevolezza. Ciò porterebbe troppo lontano. A ciò basti, che quanto più ci addentra nella filosofia, tanto più assurdo si rivela ogni infantile sensibile - trascendentale mondo dei credenti […] E sì, ora so cosa vuol dire il *sapere aude*[377].

Nella lettera Deussen prosegue raccontando di aver iniziato a guardare la Bibbia con occhi assai diversi dopo la lettura dei «mai troppo elogiati» [nie genug zu preisende] libri su Kant in materia di religione, non facendo in verità in questo contesto nessun accenno a Schopenhauer. Tuttavia, è significativo come nelle memorie a posteriori Deussen non solo non abbia posto in rilievo, ma abbia addirittura omesso e misconosciuto l'incidenza delle sue letture filosofiche nel 1866 sul proprio ripensamento in merito ai propri studi teologici.

Un abbozzo di lettera a Deussen del settembre del 1866 testimonia ancora i ripetuti e pressanti tentativi di persuasione da parte di Nietzsche al fine di distogliere l'amico dalla teologia per ricondurlo agli studi filologici; nell'incipit, Nietzsche allude infatti ad un'altra lettera spedita alla fine di agosto e rimasta senza risposta, che egli preferisce ingenuamente pensare smarrita piuttosto che sospettare un voluto silenzio da parte di Deussen:

> Per essere sincero infatti non perdonerei né capirei che tu avessi lasciato senza risposta proprio questa lettera [….] molte lettere mie potevano bene andare smarrite al posto di questa unica, nella quale ti rivolgevo la più calda delle preghiere di sfilarti la

[376] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 515, a Carl von Gersdorff, Lipsia, 15 agosto 1866, p. 454. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 515, an Carl von Gersdorff, nach Nürnberg gerichtet, Leipzig, am 15 Aug. 1866, S. 152: «Nach dem wir uns zweimal geschrieben hatten, brachte sein letztes Schreiben das Bekenntniß, „er habe einen dummen Streich gemacht". Kant und Schopenhauer haben ihm zu dieser Einsicht verholfen. Wie vielen haben sie nicht schon geholfen! Trotzdem will er sein Joch bescheiden zu Ende tragen; was ich gar nicht verstehe. Er will nämlich nach seinem ersten theologischen Examen zur Philologie zurückkehren. Nein, nein. Er muß nächstes Semester nach Leipzig kommen und in unsern philologischen Verein eintreten».

[377] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 129, Paul Deussen an Nietzsche in Leipzig, Tübingen d. VIII. 66, S. 124: «Oh Fritz, du hast recht gesagt. Der sanfte Traum von vorigen Ostern ist entschwunden und ich sehe, mir die Augen reibend mit Erstaunen – daß ich einen dummen Streicht gemacht habe. Jetzt nichts darüber, wie ich zu dieser Einsicht gekommen bin. Es würde zu weit führen. Genug damit, daß je weiter man in die Philosophie hineinkommt, um so widersinniger jene kindliche sinnilich-trascendententale Welt der Gläubigen sich darstellt [...]. Und doch weiß ich jetzt, was das *sapere aude* heißen will».

tua «pelle d'orso» di teologo per assumere le sembianze di un giovane leone della filologia[378].

Al fine di convincere l'amico a compiere infine questo passo, scrive ancora Nietzsche:

> Caro Paul, non è davvero cosa di poco conto il fatto che all'età di poco più di vent'anni, non si abbiano le idee chiare a proposito della propria professione. Noi uomini abbiamo soltanto pochi anni veramente produttivi, e questi ci sfuggono inevitabilmente insieme all'età. Le idee originali, che la nostra vita successiva ha il compito di attuare, di dimostrare e convalidare con esempi e esperienze, vengono generate in quegli anni; tuttavia, poiché la nostra professione ci accompagna per tutto il corso della nostra esistenza, è necessario che le nostre idee e le nostre esperienze vengano trovate nell'ambito della nostra professione[379].

È degno di nota come, se pure il riferimento a Schopenhauer non sia qui esplicito, allo scopo di persuadere l'amico a una più giusta risoluzione circa la scelta della propria professione, Nietzsche riporti in questa lettera argomentazioni tratte dal settimo capitolo dei *Supplementi* al Libro I de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, intitolato "Sul rapporto della conoscenza intuitiva con la conoscenza astratta", dove Schopenhauer, sostenendo come il nocciolo di ogni vera conoscenza delle cose non risieda nel sapere astratto ma nella apprensione intuitiva di esso, osservava a riprova di tale fatto che

> le concezioni fondamentali veramente personali e originali di cui un individuo dotato è capace, e delle quali tutte le sue opere, anche se create molto più tardi, sono l'elaborazione, lo svolgimento e la svariata utilizzazione, nascono in lui entro il trentacinquesimo anno di età, o al più tardi entro il quarantesimo, anzi sono propriamente conseguenza delle combinazioni fatte nella prima giovinezza. Giacché esse appunto non sono mere concatenazioni di concetti astratti, bensì l'apprensione intuitiva del mondo oggettivo e dell'essenza delle cose a lui propria […]. Quindi i vent'anni e i primi trent'anni sono per l'intelletto ciò che il maggio è per gli alberi: solo ora spuntano i fiori di cui tutti i frutti posteriori sono lo sviluppo[380].

---

[378] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 519, a Paul Deussen, Naumburg, settembre 1866, p. 464. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 519, an Paul Deussen (Fragment), Naumburg, September 1866, S. 161: «Ich muß annehmen, daß mein letzter Brief v. Ende August nicht an Dich gelangt ist: denn offen gestanden, ich würde es ebenso wenig verzeihen als begreifen können, wenn Du gerade diesen Brief unbeantwortet gelassen hättest […]: viele Briefe von mir könnten verloren gegangen sein an Stelle dieses einen, in dem ich Dich auf das angelegentlichste bat, Dein theologisches Bärenfell abzustreifen und Dich als jungen philologischen Löwen zu gebärden».

[379] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 519, a Paul Deussen, Naumburg, settembre 1866, p. 465. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 519, an Paul Deussen (Fragment), Naumburg, September 1866, S. 162: «Lieber Paul, es ist wirklich keine Kleinigkeit, in den 20ger Jahren längere Zeit über seinen Beruf im Unklaren zu sein. Wir Menschen haben nur wenige wirklich produktive Jahre: diese sind unvermeidlich mit dem bezeichneten Lebensalter entflohen. Die originalen Ansichten, die unser ganzes späteres Leben ausführen, mit Beispielen und Erfahrungen belegen und bekräftigen soll, werden in diesen Jahren geboren: da aber unser Beruf uns unser Leben hindurch begleitet, so ist es nöthig, daß in ihm jene Ansichten und Einsichten gefunden werden».

[380] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, *Supplementi* al Libro I, Capitolo 7, "Sul rapporto della conoscenza intuitiva con la conoscenza astratta", pp. 1163-1165. Cfr. Id., *Die Welt als Wille*

Dopo un lungo silenzio epistolare, che non aveva mancato di suscitare in Nietzsche una certa preoccupazione[381], nel gennaio del 1867 Deussen comunica finalmente all'amico la decisione di lasciare Tubinga e gli studi teologici per tornare a dedicarsi alla filologia in quel di Bonn, prospettando un imminente trasferimento a Berlino[382]. Nietzsche risponderà a questa e ad un'altra lettera di Deussen non tramandata solo nell'aprile successivo, non lesinando entusiasmo per il caro amico e filologo che «ha ritrovato se stesso e i suoi studi», con il quale nuovamente «procedere insieme nella vita, in una vera comunione di idee»[383].

In merito al soggiorno presso l'università di Berlino nelle ritrovate vesti di filologo, in *Mein Leben* Deussen racconta di aver seguito con vivo interesse nel semestre estivo del 1867 il corso di "Logica e Metafisica" tenuto dal professore Karl Werder, di formazione hegeliana, che a dispetto del titolo altro non sarebbe stato che un'eloquente esposizione delle dottrine fondamentali di Kant, Schopenhauer ed Hegel. Scrive inoltre Deussen che tale corso ebbe il merito di ricondurlo alla consapevolezza che la filosofia fosse «qualche cosa che può essere compresa da ogni testa normale», così che anch'egli potesse ad essa proficuamente accostarsi, essendo scritta «da uomini per gli uomini»[384].

Il rinnovato interesse di Deussen per gli studi filosofici è testimoniato da alcune lettere o frammenti di lettere di Nietzsche, dalle quali si evince come i due amici, in concomitanza

---

und Vorstellung, Ergänzugen zum ersten Buch, Kap. 7, «Vom Verhältniß der Anschauenden zur abstrakten Erkenntniß», (II 87), pp. 1162-1164: «die wirklich eigenthümlichen und originellen Grundansichten, deren ein begabtes Individuum fähig ist, und deren Verarbeitung, Entwickelung und mannigfaltige Benutzung alle seine, wenn auch viel später geschaffenen Werke sind, nur bis zum fünfunddreißigsten, spätestens vierzigsten Lebensjahre in ihm entstehen, ja, eigentlich die Folge der in frühester Jugend gemachten Kombinationen sind. Denn sie sind eben nicht bloße Verkettungen abstrakter Begriffe, sondern die ihm eigene, intuitive Auffassung der objektiven Welt und des Wesens der Dinge. […] daher sind die zwanziger und die ersten dreißiger Jahre für den Intellekt was der Mai für die Bäume ist: nur jetzt setzen sich die Blüthen an, deren Entwickelung alle späteren Früchte sind».

[381] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 535, a Hermann Mushacke, Naumburg, 4 gennaio 1867, pp. 497-498: «Deussen, dopo la mia ultima lettera, in settembre o in agosto, si è immerso in un profondo silenzio, anzi nel buio più assoluto, sì che non so dove abiti, cosa studi e persino se esista». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 535, an Hermann Mushacke in Berlin, Naumburg, am 4t Januar1867, S. 193: «Deussen hüllt sich seit meinem letzten Briefe im September oder August in tiefes Schweigen, ja in Nacht und Finsterniß, so daß mir sein Aufenthaltsort, sein Studium, selbst seine Existenz fraglich geworden ist».

[382] Cfr. F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 149, Paul Deussen an Nietzsche in Naumburg, Oberdreis d. 6/1 1867, S. 173: «So gern ich neuerlich einmal nach Berlin gehen würde […]».

[383] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 539, a Paul Deussen, Naumburg, 4 aprile 1867, p. 507. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 539, an Paul Deussen in Bonn, Naumburg, 4 April 1867, S. 202: «[…] mein heutiger gilt endlich wieder dem Menschen, dem lieben Freunde und Philologen, der sich selbst und sein Studium wiedergefunden hat […]. Der Gedanke ist mir all zu wohlthuend, nicht mehr zwischen uns hebräische Nebel zu haben, die uns verhindern, in rechter Gedankengemeinsamkeit mit einander durch das Leben zu gehen».

[384] Cfr. P. Deussen, *Mein Leben*, S. 97: «Diese Vorlesung hatte das Verdienst, mir das in den Bonner Vorlesungen abhanden gekommene Bewusstein beizubringen, daß Philosophie etwas sei, welches von jedem normalen Kopf und so auch von mir verstanden werden könne. „Es ist von Menschen geschrieben und für Menschen geschrieben und kann auch von solchen verstanden werden", wie Werden nicht müde zu widerholen». Traduzione di chi scrive.

con la frequenza di Deussen delle lezioni di Werder, discutessero del valore e del significato della filosofia di Schopenhauer. Per quanto le lettere di Deussen risalenti a questo periodo non siano conservate, dalle allusioni nelle risposte di Nietzsche s'intuisce come questi dovesse averlo più volte pregato di cimentarsi nella stesura di un'apologia di Schopenhauer. In considerazione dei riferimenti nelle lettere di Nietzsche alle critiche mosse alla filosofia schopenhaueriana da parte del fronte hegeliano, riteniamo plausibile che tale richiesta di Deussen fosse motivata dalle sollecitazioni ricevute durante il corso di Werder, che da buon hegeliano non avrà mancato di sottoporre a severa critica l'impianto concettuale del sistema filosofico de *Il mondo come volontà e rappresentazione.* Le risposte di Nietzsche alle pressioni di Deussen costituiscono così un riscontro dei termini in cui andò a connotarsi la sua prima ricezione dell'opera di Schopenhauer, incentrata sulla dimensione etica della sua filosofia – in virtù, come si è visto, della condivisione della prospettiva di Lange per cui a ogni visione metafisica del mondo, quale *Begriffsdichtung*, è da riconoscersi legittimità e valore per il suo concorso all'edificazione morale.

In un lungo frammento di lettera risalente all'autunno del 1867 Nietzsche scrive infatti a Deussen di essere in grado di offrire solo un'apologia molto "personale" della filosofia di Schopenhauer, confessando apertamente la valenza meramente soggettiva che potrebbero avere le sue argomentazioni; il solo dato di fatto che Nietzsche sente di poter comunicare all'amico è di essere stato messo nelle condizioni, grazie alla filosofia schopenhaueriana, di guardare negli occhi la vita «liberamente e con coraggio», senza più correre il rischio di lasciarsi sommergere dalle «acque della tribolazione»[385]. Per questo motivo, scrive ancora Nietzsche:

> A chi, adducendo precisi motivi, vorrà confutarmi Schopenhauer, sussurrerò in un orecchio: «Signor mio, *non è con la logica che si creano e si abbattono le visioni del mondo*. Io mi trovo a mio agio in questa atmosfera, e tu in quella. Lasciami dunque in pace, come io lascio in pace te». Qualche volta, è vero, divento rabbioso se ascolto o leggo certi filosofi contemporanei e considero la loro fama, e allora insisto con la domanda, come quel famoso Amleto domandava a sua madre; «Avete occhi? Avete occhi?». Io penso che non ne abbiano, però posso sbagliarmi, forse sono di vista troppo corta, tanto da scambiare un asino per un cavallo. Ma supponiamo: se uno schiavo nella sua prigionia sogna di essere libero e sciolto dalle sue catene, chi sarà

[385] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit, lettera n. 551, a Paul Deussen, Naumburg, ottobre-novembre 1867, p. 534. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 551, an Paul Deussen in Berlin (Fragment), Naumburg, Oktober/November 1867, S. 229: «Mein lieber Freund, um eine Apologie Schopenhauers zu schreiben, die Du durch Deinen Brief herausforderst, habe ich nur das Faktum mitzutheilen, daß ich diesem Leben frei und muthvoll ins Antlitz schaue, nachdem meine Füße einen Grund gefunden haben. „Die Wasser der Trübsal" um in Bildern zu Reden, bringen mich nicht von meinem Pfade ab, denn sie gehen mit nicht mehr über den Kopf».

così malvagio da svegliarlo per dirgli che è soltanto un sogno? Chi lo farà? Soltanto uno sbirro, né a me né a te verrà mai la voglia di fare questa parte[386].

Il verso dell'*Amleto* di Shakespeare riportato nella lettera non lascia margine di dubbio circa l'obiettivo polemico di Nietzsche: si tratta, infatti, del medesimo verso citato da Schopenhauer in un passaggio del saggio *Sulla filosofia delle università* incluso in *Parerga e paralipomena*, in cui il filosofo senza alcun riguardo si scagliava contro il vasto e incompetente pubblico che aveva tributato così grandi onori a quello «scribacchiatore» e «distruttore di cervelli»[387] di Hegel. È verosimile, a nostro giudizio, che nella lettera non tramandata cui Nietzsche risponde, Deussen avesse riferito delle incongruenze della visione del mondo del Saggio di Francoforte messe in rilievo da un convinto hegeliano quale era Werder nel corso delle sue lezioni sulla filosofia di Schopenhauer.

L'obiezione di Nietzsche per cui l'impiego della logica non varrebbe come strumento né di edificazione né di confutazione di una visione del mondo fa inoltre appello, se pur non esplicitamente, alle tesi di Lange. Ponendosi nell'ottica langhiana difatti, la linearità logica di un qualsiasi sistema filosofico, lungi dall'essere indice di verità sul piano ontologico, sarebbe da riconoscersi esclusivamente quale "prodotto" della nostra organizzazione psicofisica, essendo tale presunta coerenza di ordine logico posta in essere, in definitiva, dall'impiego delle nostre facoltà conoscitive. Inoltre, se dopo la lezione di Kant è del tutto illusorio pretendere di travalicare i confini imposti alla nostra conoscenza fenomenica facendo appello ai principi della nostra organizzazione psicofisica, il riconoscimento della natura soggettiva di ogni costruzione concettuale nel senso di *Begriffsdichtung* avente valore solo in virtù del suo concorso all'edificazione etica, mette al riparo quest'ultime da ogni confutazione sotto il profilo logico. Per converso al più raffinato impiego degli strumenti concettuali dell'hegelismo al fine di rilevare le contraddizioni interne al sistema filosofico schopenhaueriano, Nietzsche osserva quindi

[386] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 551, a Paul Deussen, Naumburg, ottobre-novembre 1867, p. 534. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 551, an Paul Deussen in Berlin (Fragment), Naumburg, Oktober/November 1867, S. 229: «Wer mir Schopenhauer durch Gründe widerlegen will, dem raune ich ins Ohr: „Aber, lieber Mann, Weltanschauungen werden weder durch Logik geschaffen, noch vernichtet. Ich fühle mich heimisch in jenem Dunstkreis, Du in jenem. Laß mir doch meine eigne Nase, wie ich Dir die Deinige nicht nehmen werde". Mitunter zwar werde ich ärgerlich, wenn ich zeitgenössische Philosophen höre oder lese und ihren Ruf bemerke und frage eindringlich wie jener bekannte Hamlet seine Mutter fragte „Habt ihr Augen? Habt ihr Augen?" Ich meine, sie haben keine, aber ich kann mich irren und die meinigen sind vielleicht zu kurzsichtig, daß ich einen Esel und ein Pferd verwechsle. Aber sei es so: wenn ein Sklave im Gefängniß träumt, er sei frei und entbunden seiner Knechtschaft, wer wird so hartherzig sein, ihn zu wecken und ihm zu sagen, daß es ein Traum sei. Wer wird es sein? Nur ein Büttel, und weder ich, noch Du werden Lust haben, dessen Rolle zu spielen».

[387] A. Schopenhauer, *Sulla filosofia delle università*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, p. 250. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber die Universitäts Philosophie*, in *Parerga und Paralipomena*, S. 201: «Unsinnschmierer und Kopfverderber Hegel!».

come ciò non possa lederne in alcun modo il valore intrinseco sotto il profilo morale: la condivisione di una determinata visione del mondo risponde unicamente al bisogno etico proprio di ciascun individuo, così che ad ognuno vada riconosciuto il diritto di scegliersi l'atmosfera più congeniale alle proprie esigenze di ordine esistenziale – così come già è emerso in sede di analisi della corrispondenza tra Nietzsche e Rohde in merito alla prospettiva di Lange. Scrive difatti Nietzsche nella conclusione della lettera a Deussen:

> Il meglio che possediamo, e cioè sentirci tutt'uno con un grande spirito, riuscire a seguire il filo dei suoi pensieri in perfetto accordo, aver trovato una patria del pensiero, un *luogo di rifugio per i momenti di sconforto*: tutto ciò non vogliamo certo portarlo via ad altri, ma non ce lo faremo neppure portare via. *Fosse anche un errore, una menzogna* [c. n.][388].

Parlando della filosofia schopenhaueriana quale luogo di rifugio e consolazione per i momenti di scoraggiamento, Nietzsche sottolinea come sia esclusivamente il suo portato sotto il profilo etico a conferire ad essa significato e valore, persino nell'eventualità di una dimostrazione della sua infondatezza sul piano della verità. Si tratta di una variazione sul tema della lettera indirizzata a Gersdorff in occasione della morte del fratello di lui, nella quale Nietzsche sosteneva come proprio in quella tragica circostanza l'amico fosse nelle condizioni di accertare quanto ci fosse «*di vero*» nella dottrina di Schopenhauer; qualora l'amico avesse smentito la portata consolatrice e redentrice del quarto libro de *Il mondo* Nietzsche si dichiarava infatti pronto a non avere «più nulla a che fare»[389] con la filosofia schopenhaueriana, poiché essa, in definitiva, sarebbe venuta meno al suo compito, quale *Begriffsdichtung,* di edificazione sotto il profilo morale.

Il criterio proposto da Nietzsche a Deussen al fine di decidere del valore della filosofia di Schopenhauer è dunque un criterio di ordine etico che pertiene esclusivamente la sfera soggettiva, non un criterio di ordine logico con mire di obiettività sul presunto essere in sé delle cose, da Nietzsche, sulla scia di Lange, ritenuto irrilevante ai fini della condivisione di una determinata visione del mondo. Di ciò si trova puntuale riscontro anche nelle successive lettere di Nietzsche indirizzate a Deussen, dalle quali emerge come il problema

---

[388] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 551 a Paul Deussen, Naumburg, ottobre-novembre 1867, pp. 534-535. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 551, an Paul Deussen in Berlin (Fragment), Naumburg, Oktober/November 1867, S. 229: «Das Beste, was wir haben, sich eins zu fühlen mit einem großen Geiste, sympathisch auf seine Ideengänge eingehen zu können, eine Heimat des Gedankens, eine Zufluchtsstätte für trübe Stunden gefunden zu haben – wir werden dies andern nicht rauben wollen, wir werden es uns selbst nicht rauben lassen. Sei es ein Irrthum, sei es eine Lüge».

[389] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 536, a Carl von Gersdorff, Lipsia, 16 gennaio 1867, pp. 499-500. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 536, an Carl von Gersdorff in Spandau, Leipzig, Mittwoch. 16. Januar 1867, S. 195: «[…] dann mag auch ich nichts mehr mit dieser Philosophie zu thun haben».

della dimostrazione della "verità" della filosofia di Schopenhauer – per Deussen, evidentemente, *conditio sine qua non* al fine di farne propri i risvolti sul piano pratico – costituisse il principale motivo d'incomprensione tra i due amici.

Nella lettera della fine di aprile/inizio maggio del 1868 Nietzsche prega l'amico di abbandonare i «garbugli filosofici» nei quali andava arenandosi la loro corrispondenza, poiché essi avrebbero inevitabilmente continuato a battere «i soliti tasti dissonanti»; rispondendo alla questione posta da Deussen circa il tema della "rassegnazione", scrive Nietzsche di potersi dire sì d'accordo sul fatto che essa sia giustificata «soltanto se fondata, come in Kant, su una ferma convinzione circa l'ampiezza delle nostre facoltà conoscitive», ma con la puntualizzazione (imprescindibile per un lettore di Lange) che a partire da Kant, le ricerche in campo fisiologico hanno accertato i limiti di quelle facoltà conoscitive, così che «tranne i teologici, alcuni professori di filosofia il *vulgus*, nessuno può farsi illusioni in merito»[390]. Scrive inoltre di seguito Nietzsche:

> Il regno della metafisica, e con esso l'area della verità "assoluta", è stato innegabilmente inserito in un'unica categoria insieme con la religione e la poesia. Chi vuole conoscere qualcosa, si limita ora a una *conoscenza della cui relatività è egli stesso consapevole*, come per esempio tutti i famosi studiosi di scienze naturali. Per alcuni la metafisica appartiene alla sfera dei *bisogni dell'animo*, è essenzialmente *edificazione*. Per altro verso essa è *arte*, quella cioè della *poesia concettuale*. Una cosa è certa però: *la metafisica*, sia intesa come religione che come arte, *non ha nulla a che vedere con il cosiddetto "vero o essere in sé*" [391] [c. n.].

[390] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 568, a Paul Deussen, Naumburg, fine aprile- primi di maggio 1868, p. 575. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 568, an Paul Deussen in Berlin, Naumburg, Ende April/Anfang Mai 1868, S. 269: «Sollten wir nicht endlich genug haben an den philosophischen Quertreibereien, deren Scene bis jetzt unsere Briefe waren. Ein Zusammenklang ist bis jetzt nicht erfolgt: warum sollen wir ewig auf den nicht zusammenstimmenden Saiten spielen? Dein letzter Brief z.B. verwirft meinen Standpunkt der Resignation als unjugendlich scil. greisenhaft: dagegen habe ich keine Waffe. Was Du aber hinzufügst, daß Resignation nur dann berechtigt sein wird, wo sie sich – wie bei Kant – auf eine feste Überzeugung über den Umfang unsres Erkenntnißvermögens etc. gründet, ist eine sehr gute Äußerung. Wer aber den Gang der einschlägigen Untersuchungen, vornehmlich der physiologischen seit Kant, im Auge hat, der kann gar keinen Zweifel darüber haben, daß jene Grenzen so sicher und unfehlbar ermittelt sind, daß außer den Theologen, einigen Philosophieprofessoren und dem *vulgus* niemand sich hier mehr Einbildungen macht».

[391] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 568, a Paul Deussen, Naumburg, fine aprile/primi di maggio 1868, pp. 575-576. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 568, an Paul Deussen in Berlin, Naumburg, Ende April/Anfang Mai 1868, S. 269: «Das Reich der Metaphysik, somit die Provinz der „absoluten" Wahrheit ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden. Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens – wie z.B. alle namhaften Naturforscher. Metaphysik gehört also bei einigen Menschen ins Gebiet der Gemüthsbedürfnisse, ist wesentlich Erbauung: anderseits ist sie Kunst, nämlich die der Begriffsdichtung; festzuhalten aber ist, daß Metaphysik weder als Religion noch als Kunst etwas mit dem sogenannten „An sich Wahren oder Seienden" zu thun hat».

È evidente come siano qui riassunti tutti gli assunti fondamentali della prospettiva di Lange[392] sui quali Nietzsche aveva fondato il suo credo filosofico schopenhaueriano degli anni pre-wagneriani, e cioè il riconoscimento della natura soggettiva di ogni costruzione concettuale sulla base di premesse kantiane e la conseguente accezione di metafisica intesa quale *Begriffsdichtung* orientata all'edificazione morale per intrinseco slancio di matrice religiosa. Le forti resistenze di Deussen in merito emergono ancora dalla successiva lettera di Nietzsche a lui indirizzata nell'ottobre del 1868, la quale lascia intendere come egli, evidentemente ancora per nulla convinto dalle argomentazioni di Nietzsche, avesse ulteriormente insistito al fine di convincere l'amico a scrivere una critica del sistema di Schopenhauer:

> Del resto tu non puoi farti neppure un'idea della considerazione che nutro per questo "genio di primo ordine", se concedi *a me* (cioè *homini pusillullullo*!) la capacità di abbattere un tale gigante. Spero infatti che per critica di un sistema tu intenda non soltanto mettere in evidenza certi passi difettosi o dimostrazioni non riuscite, o goffaggini tattiche, con cui senza dubbio certi sfacciatissimi Ueberweg, certi Haym estranei alla filosofia credono di aver sistemato tutto. *La critica di una visione del mondo non la si può scrivere: o si capisce tale visione o non la si capisce, non vedo altre alternative*. Chi non fiuta il profumo di una rosa non potrà certo essere giudice in proposito [c. n.][393].

Quest'ultimo passaggio della lettera a Deussen costituisce indiretta conferma di come la critica dell'impianto concettuale della metafisica della volontà condotta nel frammento *Su Schopenhauer* del 1868, facendo proprie le osservazioni di Haym e Überweg non possa essere in alcun modo intesa quale misconoscimento da parte di Nietzsche del valore della filosofia schopenhaueriana, così che egli sarebbe caduto in contraddizione rispetto alla dichiarata professione di fede degli anni precedenti. Pur non citando Lange esplicitamente, Nietzsche difende di fronte a Deussen la propria scelta di aderire alla filosofia di Schopenhauer, nella piena consapevolezza dei suoi limiti sotto il profilo dell'impianto concettuale, in virtù dell'accezione di metafisica quale *Begriffsdichtung*, in forza della

---

[392] Cfr. F. Nietzsche, *Nietzsche Briefwechsel,* Erste Abteilung, Vierter Band, *Nachrichten zur ersten Abteilung: Briefe von und an Friedrich Nietzsche 1849-1869,* hrsg. von N. Miller und J. Salaquarda, S. 493.

[393] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 595, a Paul Deussen, Lipsia, seconda metà ottobre 1868, p. 635. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 595, an Paul Deussen in Oberdreis, Leipzig, zweite Oktoberhälfte 1868, S. 328: «im Übrigen kannst Du Dir von dem Respekt, den ich vor diesem „Genius ersten Ranges" habe, gar keine Vorstellung machen, wenn Du mir (i. e. homini pusillullullo!) die Fähigkeiten zutraust, jenen besagten Riesen über den Haufen zu werfen: denn hoffentlich verstehst Du unter einer Kritik seines Systems nicht nur die Hervorhebung irgend welcher schadhaften Stellen, mißlungner Beweisführungen, taktischer Ungeschicktheiten: womit allerdings gewisse überverwegne Überwege und in der Philosophie nicht heimische Hayme alles gethan zu haben glauben. Man schreibt überhaupt nicht die Kritik einer Weltanschauung: sondern man begreift sie oder begreift sie eben nicht, ein dritter Standpunkt ist mir unergründlich».

quale egli è legittimato a prenderne in considerazione solo la dimensione specificatamente etica, in ottica della personale edificazione sotto il profilo morale.

Che ciò costituisse il punto nevralgico d'incomprensione tra Deussen e Nietzsche lo testimonia la risposta di quest'ultimo alla lettera del 23 ottobre del 1869 in cui l'amico lo informava della sua avvenuta conversione alla filosofia di Schopenhauer. Deussen aveva infatti precedentemente scritto come nella seconda metà di quell'anno il nome di Schopenhauer fosse divenuto per lui «quasi già un nome santo» [für mich schon ein heiliger Name], e nella convinzione che «accettare qualcosa e applicarla praticamente» fossero «indissolubilmente legati» [etwas anzunehmen und praktisch anzuwenden ist bei mir unzertrennlich verbunden], chiedeva consiglio a Nietzsche circa il problema posto dalla dottrina della negazione della volontà schopenhaueriana, «del tutto compatibile con un puro atteggiamento teoretico»[394], ma per lui vista come paralizzante, nel concreto, delle energie richieste nel sempre più arduo esercizio della sua professione di filologo. Alla preghiera di riferire della propria «esperienza in questa atmosfera», verso la fine del mese di dicembre del 1869 Nietzsche, esprimendo tutto il suo più sincero entusiasmo per l'avvenuta conversione di Deussen, risponde riassumendo alcuni «articoli di fede» [Glaubensätzte] schopenhaueriana che potessero a lui valere da *vademecum* e consiglio:

> Una filosofia che accettiamo per puro impulso conoscitivo, non sarà mai del tutto nostra, perché mai *è stata* nostra. La vera filosofia di ogni singolo è ἀνάμνεσις […]. Vuoi una filosofia che ti dia nello stesso tempo un canone pratico: chiediti semplicemente *quale sia stata la molla del tuo agire passato; coscientemente non ci si possono creare nuove molle*. Quello che è dato esiste, ma certo non perché esiste è anche razionale. È soltanto necessario. *Anche la filosofia che l'uomo fa sua è necessaria.* Nessuno è ancora diventato un poeta grazie all'estetica. Ti capovolgi l'ordine delle cose [c. n.][395].

Si osservi come l'affermazione di Nietzsche, per cui l'adesione a una determinata filosofia da parte di un individuo sia da ritenersi un fatto necessario rispetto alla propria più

---

[394] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 35, Paul Deussen an Nietzsche in Basel, Minden d. 23 Oct. 1869, S. 67: «[…] wohl verträglich mit einem rein theoretischen Verhalten».

[395] F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, in *Epistolario*, cit., vol. II, trad. it. di C. Colli Staude, Adelphi, Milano 1976, lettera n. 46, a Paul Deussen, Basilea, 19 dicembre 1869, p. 79. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe April 1869-Mai 1872*, in Nietzsche *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1977, Zweite Abteilung, Erster Band, Brief 46, an Paul Deussen in Minden, Basel, Sonntag im Dezember (19. Dezember 1869), S. 81-82: «Eine Philosophie, die wir aus reinem Erkenntnißtrieb annehmen, wird uns nie ganz zu eigen: weil sie nie unser eigen war. Die rechte Philosophie jedes Einzelnen ist ἀνάμνησις. Daher der große Ruhm auch schlechter Philosophen. Du willst eine Philosophie, die Dir zugleich einen praktischen Canon giebt: frage Dich nur genauer nach den eigensten Triebfedern Deines vergangnen Handelns: mit Bewußtsein kann man sich keine neuen Triebfedern schaffen. Das Vorhandene ist da, aber beileibe nicht, weil es da ist, auch vernünftig. Nur ist es nothwendig. Auch die Philosophie, die der Mensch zur seinen macht, ist nothwendig. Die Aesthetik hat noch keinen zum Dichter gemacht. Du stellst die Dinge auf den Kopf».

intima natura, intesa come indole e carattere, rimandi al motivo schopenhaueriano sotteso allo *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*: in quella sede Nietzsche aveva infatti cercato di mettere in evidenza, romanzando la vicenda della sua scoperta de *Il mondo*, come l'incontro con la filosofia schopenhaueriana avesse per lui costituito la risposta a determinati bisogni esistenziali intrinseci alla propria specifica natura. Si tratta di un'ottica opposta rispetto a quella di Deussen, che nella filosofia di Schopenhauer cerca al contrario un canone pratico dell'agire, per cui ne ritiene imprescindibile la convalida sotto il profilo teoretico. In sostanza, Nietzsche coglie l'errore di Deussen di voler rintracciare – e conseguentemente adottare – un'etica prescrittiva nella filosofia di Schopenhauer, il quale aveva per converso specificato in apertura del quarto Libro de *Il mondo* come la sua fosse da intendersi come un'etica meramente descrittiva, rinunciando per principio alla pretesa di guidare l'agire e modificare il carattere dei singoli individui, dal momento che «dove ne va del valore o del disvalore di un'esistenza, dove ne va della salvezza o della dannazione», non sono «morti concetti» della filosofia a decidere, ma «l'intimo essere dell'uomo stesso, il demone che lo guida e che non lo ha scelto, ma che è stato da lui scelto»[396], per parlare con Platone, o il suo carattere intellegibile, per esprimersi con Kant. Scrive ancora Schopenhauer:

> La virtù non s'insegna più che non s'insegni il genio; per essa anzi il concetto è tanto sterile e solo come strumento adoperabile, quanto lo è per l'arte. Saremmo quindi altrettanto stolti se ci aspettassimo che i nostri sistemi morali e le nostre etiche suscitassero uomini virtuosi, nobili e santi, che se ci aspettassimo che le nostre estetiche suscitassero poeti, artisti e musicisti[397].

In generale, nel suo graduale avvicinamento all'opera di Schopenhauer Deussen è indirizzato dal Nietzsche pre-wagneriano a focalizzare l'attenzione sulla dimensione etica della filosofia de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, che per quel che concerne i risvolti sul piano esistenziale viene assimilata ad una fede religiosa – ed è questo il motivo per cui nelle memorie autobiografiche Deussen tenderà a tralasciare la discussione intrattenuta con Nietzsche per via epistolare in merito a questo argomento, a difesa della

---

[396] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro IV, §53, p. 535. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 319-320), p. 534: «denn hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daseyns, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, - wie Plato spricht, – sein intelligibler Charakter, wie Kant sich ausdrückt».

[397] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro IV, §53, p. 535. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 320), p. 534: «Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genius: ja, für sie ist der Begriff so unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunst ist. Wir würden daher eben so thöricht seyn, zu erwarten, daß unsere Moralsysteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unsere Aesthetiken Dichter, Bildner und Musiker erweckten».

propria autonomia intellettuale – ma non facendo propria la prospettiva di Lange per cui la metafisica è *Begriffsdichtung*, Deussen prenderà successivamente una strada del tutto divergente rispetto a quella indicatagli dall'amico.

In ogni caso, le lettere indirizzate a Deussen in questo periodo al fine di ricondurlo, grazie a Schopenhauer, allo studio della filologia, oltre che costituire un riscontro circa i termini della prima ricezione della filosofia schopenhaueriana da parte di Nietzsche, lasciano intuire come egli avesse già trovato un punto di connessione tra la propria adesione alla filosofia di Schopenhauer e la scelta della professione di filologo – come d'altronde già suggerito nello *Sguardo Retrospettivo ai miei due anni a Lipsia.* Di tale connessione Nietzsche parla in termini espliciti in alcune lettere indirizzate a Rohde e Gersdorff solo a partire dal febbraio 1868, ma già in diversi appunti di carattere filologico cronologicamente precedenti è possibile trovare un qualche riflesso di quegli aspetti della filosofia del Saggio di Francoforte sui quali egli aveva concentrato i propri interessi prima della conoscenza personale con Wagner.

CAPITOLO V

LA NASCITA DEL FILOLOGO DALLO SPIRITO DI SCHOPENHAUER

In sede d'esame dello scritto *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia,* si è visto come, nel ripercorrere le tappe salienti della propria formazione intellettuale degli anni universitari, Nietzsche alluda a un presunto nesso intercorso tra la conversione alla filosofia di Schopenhauer e la sua nascita come filologo; in particolare, è emerso come, sulla base delle tesi schopenhaueriane circa il carattere individuale e loro risvolti pratici negli *Aforismi per una vita saggia* di *Parerga e paralipomena,* egli cerchi di ricondurre la propria vocazione per la filologia all'estrinsecazione di specifiche esigenze formative e tratti peculiari del suo carattere.

Nella sua memoria autobiografica Nietzsche mette più volte in rilievo come, già da studente, la dimensione formativa degli studi filologici avesse per lui acquisito un'importanza fondamentale, confessando, ad esempio, il suo disinteresse nei riguardi dei contenuti dei vari corsi universitari in favore dell'esemplarità del metodo d'insegnamento, nel dichiarato desiderio di «diventare un vero maestro sul campo», che sapesse far nascere nei giovani «quella ponderatezza e quella riflessione critica che sono indispensabili per non perdere di vista le cause, gli oggetti e i modi della loro scienza»[398]. Ciò condusse Nietzsche a maturare un punto di vista fortemente critico nei confronti della filologia accademica, come emerge anche dal secondo capoverso del paragrafo ottavo dello *Sguardo Retrospettivo*, dove egli, descrivendo l'insofferenza del suo maestro Ritschl nei riguardi dell'ambiente universitario lipsiense, lascia trasparire chiare reminiscenze schopenhaueriane del saggio *Sulla filosofia delle università* di *Parerga e paralipomena*.

L'analisi dei frammenti databili tra il 1867 e il 1868, coevi alla stesura dello *Sguardo Retrospettivo*, conferma come l'incontro con l'opera di Schopenhauer abbia avuto per il giovane Nietzsche un'importanza decisiva non solo sotto il profilo della formazione filosofica, come ampiamente documentato dal suo epistolario, ma sia stato determinante anche per quel che concerne la direzione intrapresa dai suoi studi filologici e, più in generale, il suo approccio alla filologia come scienza, di cui si è visto già un qualche riflesso nella corrispondenza intrattenuta con Deussen.

---

[398] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 273. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9], Fr. 60 [1], S. 512: «[…] ein wahrhaft praktischer Lehrer zu werden und vor allem die nöthige Besonnenheit und Selbstüberlegung bei jungen Leuten zu wecken, die sie befähigt das Warum? Was? und Wie? ihrer Wissenschaft im Auge zu behalten».

5. 1 La filologia e il suo valore educativo nella conferenza del maggio 1867 per la Società Filologica di Lipsia.

Di quanto scritto nella memoria autobiografica del 1867 circa la rilevanza formativa attribuita agli studi filologici e del relativo debito contratto con l'opera di Schopenhauer da parte di Nietzsche nel maturare tali convinzioni si può trovare un primo riscontro nel testo della conferenza che egli tenne nel maggio del 1867 in qualità di presidente della Società filologica di Lipsia, costituita dai giovani studenti gravitanti intorno a Ritschl.

Nel frammento 51[1], trascrizione del discorso tenuto in quest'occasione, riassumendo i risultati dei primi tre semestri di attività Nietzsche valuta positivamente l'influsso dell'associazione in fatto di motivazione personale e produttività scientifica dei suoi membri, «nella convinzione che il reciproco controllo spirituale esercitato dai giovani sia un validissimo strumento educativo»[399], ma ne denuncia i forti limiti per quel che concerne la risonanza esterna e il reclutamento di giovani leve dedite agli studi filologici. In merito a quest'ultimo punto, Nietzsche sottolinea come, a dispetto della meta più ambita dai filologi di Lipsia, animati «da interessi alquanto utilitaristici» e rappresentata dalla «magra prebenda di una cattedra»[400], segno distintivo dell'associazione dovesse essere quello di promuovere le tendenze scientifiche dei giovani, pur non ravvisando in quest'ultime «una qualche superiorità etica in confronto a quelle degli utilitaristi: giacché l'impulso è un'esigenza e un'esigenza è costrizione» e «fare ciò che si è costretti a fare non è comunque segno di superiorità morale, così come mangiare quando si ha fame»[401].

Come nello *Sguardo Retrospettivo*, è qui evidente l'eco del saggio *Sulla filosofia delle università* di *Parerga e paralipomena,* nel quale Schopenhauer, rivendicando i diritti dell'assoluta libertà della ricerca filosofica e dell'insegnamento da ogni costrizione esterna, denunciava come la sottomissione dei filosofi cattedratici a bisogni di carattere materiale (guadagno e fama *in primis*) avesse finito con il ripercuotersi negativamente sullo sviluppo di una coscienza critica tra gli studenti: «le più alte aspirazioni dello spirito umano»,

---

[399] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 159. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [Mp VIII 7a], Fr. 51[1], S. 154: «[...] in dem Bewußtsein, daß die Kontrolle die jugendliche Geister gegen einander üben, ein höchst wirksames Mittel der Bildung ist».

[400] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 160. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [Mp VIII 7a], Fr. 51[1], S. 155-156: «[...], die Leipziger Philologenschaft von sehr utilitaristischen Interessen bewegt wurde, daß die magern Pfründe eines Schullehrers für die meisten das erstrebende Werthe Ziele ihrer Studien sei».

[401] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 160. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [Mp VIII 7a], Fr. 51[1], S. 156: «[...] denn Trieb ist Bedürfnis und Bedürfnis ist Zwang. Zu thun aber wie man gezwungen ist, ist jedenfalls kein ethischer Vorzug, ebenso wenig wie zu speisen wann man hungrig ist».

scriveva Schopenhauer, «non si accordano affatto con il guadagno»[402], e con riferimento agli effetti rovinosi dell'insegnamento della filosofia hegeliana nelle università, parlava di «assoluta assurdità impostasi alla gioventù studiosa con mezzi esterni», tale da aver provocato un «danno incommensurabile»[403] a tutta la generazione su di essa formatasi. Da parte sua, il giovane Nietzsche profondamente segnato dai principi educativi della scuola di Pforta, secondo i quali l'istituzione scolastica aveva l'obbligo di provvedere non solo all'istruzione, ma soprattutto alla formazione morale dei suoi studenti, nel discorso della sua conferenza osserva come, analogamente al caso della filosofia universitaria descritto da Schopenhauer, la filologia accademica, in conseguenza del fatto di essersi sottomessa a fini di carattere utilitaristico, avesse ormai smesso di curarsi della formazione dei filologi della futura generazione, non promuovendone le genuine tendenze scientifiche.

Come nello *Sguardo Retrospettivo* inoltre, anche nel testo della conferenza del maggio 1867 l'importanza della dimensione formativa degli studi filologici è declinata facendo implicito riferimento alle tesi schopenhaueriane sul carattere individuale. È evidente, infatti, come l'osservazione di Nietzsche per cui l'inclinazione di un individuo verso tendenze scientifiche anziché utilitaristiche, poiché dettata da un bisogno soggettivo di natura coercitiva, non possa costituire un merito sotto il profilo morale, sia da riferire a quanto sostenuto da Schopenhauer circa le qualità innate del carattere che, in relazione ai motivi, determinano l'agire di ogni singolo individuo in modo assolutamente necessario.

A conferma di tale non esplicito sfondo schopenhaueriano del discorso di Nietzsche, è significativo come egli, più avanti, auspichi che l'associazione filologica, non curandosi di chi manifestasse di perseguire fini meramente utilitaristici, si preoccupasse di attirare a sé esclusivamente «quella vasta schiera di nature ancora incerte che si aggregano volentieri ad una corrente perché non trovano saldo fondamento in se stesse»[404]. Coerentemente con quanto sostiene Schopenhauer nel paragrafo 55 del Libro IV de *Il mondo*, per cui ciò che

---

[402] A. Schopenhauer, *Sulla filosofia delle università*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, pp. 221-222. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber die Universitäts Philosophie*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, S. 169: «Die höchsten Bestrebungen des menschlichen Geistes vertragen sich nun ein Mal nicht mit dem Erwerb».

[403] A. Schopenhauer, *Sulla filosofia delle università*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, p. 234. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber die Universitäts Philosophie*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, S. 179: «Danach aber betrachte man die Höhe und Dauer dieses Babelbaues und erwäge den unberechenbaren Schaden, den eine solche, durch äußere, fremdartige Mittel der studierenden Jugend aufgezwungene, absolute Unsinnsphilosophie dem an ihr herangewachsenen Geschlechte und dadurch dem ganzen Zeitalter hat bringen müssen».

[404] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 161 Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [Mp VIII 7a], Fr. 51[1], S. 156: «[...] wohl aber mit jener großen Schaar von noch unentschieden Naturen, die gern sich anlehnen wollen, weil sich selbst noch nicht Stütze sind, die gern sich einer Strömung hingeben u. die daher leicht durch den auf einer Universität herrschenden Geist bestimmt werden».

l'uomo propriamente vuole, «l'aspirazione del suo essere più profondo e il fine, a quello conforme, che egli persegue», non è possibile «mutarlo agendo dall'esterno su di lui ed erudendolo»[405], e dal momento che il carattere di un individuo è in sé assolutamente immutabile, Nietzsche non ritiene possibile proporsi quale fine educativo la conversione delle tendenze utilitaristiche già radicate in alcuni individui in inclinazioni di carattere scientifico. Se, come sostiene Schopenhauer nel capitolo 20 de *Il fondamento della morale*, in corrispondenza dell'innata diversità dei caratteri «ognuno sarà spinto prevalentemente da quei motivi per il quali ha una preponderante recettività»[406], e se «non si può cambiare la meta cui aspira la volontà, ma solo che la via che imbocca per pervenirvi»[407], osserva Nietzsche che, nella misura in cui l'istruzione può influire solo sulla scelta dei mezzi per perseguire determinati scopi, è allora inutile che l'associazione filologica si preoccupi di coloro che mirano solo a fini utilitaristici: «qui a Lipsia ci sono parecchi che non hanno fame di scienza. Sono gli utilitaristi. A che servirebbe dar loro del cibo?»[408].

Alla luce di tali rimandi impliciti a Schopenhauer nel testo della conferenza per la Società Filologica di Lipsia, è chiaro che la rilevanza formativa dell'esercizio filologico sarebbe da individuarsi, per il giovane Nietzsche, nella rispondenza di quest'ultimo a specifiche esigenze intellettuali insite nella natura di ciascun individuo e nel suo concorso all'esplicarsi di tendenze già proprie del suo carattere: l'applicazione negli studi filologici può avere, per Nietzsche, un effettivo risvolto sotto il profilo educativo solo nella misura in cui essa può valere quale motivo nei cui riguardi si ha per natura un'innata recettività.

* * *

L'importanza attribuita alla dimensione formativa della filologia e la polemica nei riguardi della filologia accademica a questa connessa, quali sono emerse nelle loro linee

---

[405] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro IV, §55, p. 579. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung,* (I 347), p. 578: «Was der Mensch eigentlich und überhaupt will, die Anstrebung seines Innersten Wesens und das Ziel, dem ihr gemäß nachgeht, Dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, durch Belehrung, nimmermehr andern».

[406] A. Schopenhauer, *Memorie sul fondamento della morale*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit., cap. 20, "Della differenza etica dei caratteri", p. 329. Cfr. Id., *Über die Grundlage der Moral*, in *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*, Kap. 20, «Von ethischen Unterschiede der Charakter», p. 689: «Dieser unglaublich großen angeboren und ursprünglichen Verschiedenheit gemäß werden jede nur die Motive vorwaltend anregen, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat».

[407] A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit., cap. 20, "Della differenza etica dei caratteri", p. 330. Cfr. Id., *Über die Grundlage der Moral*, in *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*, Kap. 20, «Von ethischen Unterschiede der Charakter», p. 691: «Man kann nicht das Ziel verändern, dem der Wille zustrebt, sondern nur den Weh, den er dahin einschlägt».

[408] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 160-161. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [Mp VIII 7a], Fr. 51[1], S. 156: «Aber gibt es oder gab hier in Leipzig viele die nicht hungrig sind nach der Wissenschaft. Das sind die Utilitarier. Was würde es nützen ihnen Speise zu geben?».

generali nell'esame dello *Sguardo Retrospettivo* e del testo della conferenza per la Società Filologica del 1867, condussero Nietzsche a maturare un punto di vista assai critico circa gli aspetti metodologici dello studio dell'antichità classica, sul quale non poco influì, ancora una volta, l'assidua frequentazione di quel periodo con l'opera di Schopenhauer. Di un diretto influsso del pensiero schopenhaueriano sulle proprie convinzioni inerenti il mestiere filologico Nietzsche parla in termini espliciti nelle lettere indirizzate a Rohde e Gersdorff nel febbraio del 1868, nelle quali confida ai due amici alcune riflessioni personali inerenti tali questioni, meditate durante il faticoso periodo del servizio militare prestato a Naumburg (dall'ottobre del 1867 alla primavera del 1868), nel corso del quale, pur costretto a tutt'altro genere di occupazioni e lontano dall'ambiente universitario di Lipsia, non aveva messo del tutto da parte i propri lavori filologici.

5.2 Il filologo come operaio di fabbrica: la deriva specialistica nella filologia.

Nella lettera indirizzata a Rohde i primi di febbraio del 1868, aggiornando l'amico circa l'andamento dei suoi studi, Nietzsche espone alcune considerazioni critiche riguardo al modo di dover intendere, dal suo punto di vista, lo studio della filologia, maturate durante la travagliata stesura di un saggio sull'attività letteraria di Democrito, lavoro nel quale egli era impegnato dall'estate del 1867 per una miscellanea in onore di Ritschl per iniziativa della Società Filologica di Lipsia.

In questa sede, Nietzsche confida all'amico l'intenzione di voler cogliere l'occasione di questa ormai prossima pubblicazione per sfogare la sua «voglia pazza di dire un mucchio di amare verità ai filologi», dichiarandosi ottimista circa la buona riuscita del lavoro su Democrito nella misura in cui esso, a differenza dei suoi precedenti scritti, andava acquistando uno «sfondo filosofico». Nietzsche scrive inoltre di essersi reso conto della meta verso cui andavano convergendo i suoi interessi di ricerca in campo filologico, e cioè la storia degli studi letterari nell'antichità e nell'epoca moderna; poco interessato ai dettagli, sostiene di essere attratto dall'«elemento universalmente umano» a essa intrinseca, dal vedere «come nasce l'esigenza di un'indagine storico-letteraria e come questa prenda forma tra le mani plasmatrici di un filosofo». Ancora in polemica contro la filologia accademica e gli scarsi risultati da essa conseguiti circa lo studio dell'antichità classica, Nietzsche osserva inoltre come le idee illuminanti nella storia della letteratura filologica si debbano in verità a «pochi uomini di genio», e come tutti i lavori buoni e proficui non siano stati altro «che applicazioni pratiche di quelle idee tipiche»; conseguentemente, l'elemento creativo nell'indagine letteraria, sostiene ancora Nietzsche,

verrebbe da coloro che paradossalmente non furono affatto filologi di professione, e «le opere famose in questo campo» – sottinteso, giovandosi delle idee illuminanti di questi pochi uomini di genio – «vennero scritte da coloro che erano privi della scintilla creativa». Nella conclusione della lettera, Nietzsche scrive come «queste considerazioni fortemente pessimistiche, che comportano un nuovo culto del genio» persistessero nella sua mente a tal punto da invogliarlo «a fare una verità storica alla luce delle medesime», e in termini espliciti, suggerisce a Rohde come in queste righe si nascondesse «lo zampino di Schopenhauer»[409].

Di uno sfondo filosofico schopenhaueriano dei suoi lavori filologici Nietzsche parla, se pure in modo non altrettanto esplicito, anche a Gersdorff, nella lettera della metà di febbraio del 1868, nella quale scrive che, una volta liberatosi del lavoro su Democrito e data alle stampe la dissertazione *De Homero Hesiodoque aequalibus*, fosse sua intenzione dedicarsi a un lavoro di maggiore spessore, quale «un'esposizione degli studi letterari degli antichi, dalla quale risulti l'evoluzione di quella che oggi si suole chiamare storia della letteratura», ponendo a sfondo del tutto «alcune tesi marcatamente pessimistiche, cosicché l'insieme risulti fortemente pervaso di un'atmosfera schopenhaueriana»[410].

---

[409] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 559, a Erwin Rohde, Naumburg, 1-3 febbraio 1868, pp. 554-555. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 559, an Erwin Rohde in Kiel, Naumburg, 1-3 Febr. 1868, S. 248-249: «Ich habe erstaunliche Lust, in meinem nächsten *in honorem Ritscheli* geschriebenen Aufsatz (über Demokrits Schriftstellerei) den Philologen eine Anzahl bittrer Wahrheiten zu sagen. Bis jetzt habe ich für denselben die schönste Hoffnung: er hat einen philosophischen Hintergrund bekommen, was mir bis jetzt bei keiner meiner Arbeiten gelungen war. Außerdem bekommen alle meine Arbeiten ohne meine Absicht, aber gerade deshalb zu meinem Vergnügen eine ganz bestimmte Richtung; sie weisen alle wie Telegraphenstangen auf ein Ziel meiner Studien, das ich nächstens auch fest ins Auge fassen werde. Es ist dies eine Geschichte der litterarischen Studien im Althertum und in der Neuzeit. Es kommt mir zunächst wenig auf die Details an; jetzt zieht mich das Allgemein-Menschliche an, wie das Bedürfniß einer literarhistorischen Forschung sich bildet und wie es unter den formenden Händen der Philosophen Gestalt bekommt. Daß wir alle aufklärenden Gedanken in der Literaturgeschichte von jenen wenigen großen Genien empfangen haben, die im Munde der Gebildeten leben und daß alle guten und fördernden Leistungen auf dem besagten Gebiete nichts als praktische Anwendungen jener typischen Ideen waren, daß mithin das Schöpferische in der litterarischen Forschung von solchen stammt, die selbst derartige Studien nicht oder wenig trieben, daß dagegen die gerühmten Werke des Gebietes von solchen verfaßt wurden, die des schöpferischen Funkens bar waren – diese stark pessimistischen Anschauungen, in sich einen neuen Kultus des Genius bergend, beschäftigen mich anhaltend und machen mich geneigt, einmal die Geschichte darauf hin zu prüfen. An mir selbst stimmt die Probe; denn mir ist es so, als ob Du bei den niedergeschriebenen Zeilen den Duft von Schopenhauerscher Küche riechen müßtest». A riguardo, si veda il contributo di F. Gerratana, *"Jetzt zieht mich das Allgemein-Menschliche an": ein Streifzug durch Nietzsches Aufzeichnungen zu einer "Geschichte der literarischen Studien"* (in *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, hrsg. von T. Borsche, F. Gerratana, A. Venturelli, «Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung» 27, Berlin - New York 1994, S. 326-350), nel quale, a partire da queste considerazioni contenute nella lettera a Rohde, sono discussi i temi principali dei frammenti e degli appunti filologici nietzschiani tra il 1867 e il 1868 sino alla prolusione su *Omero e la filologia classica*, sebbene con solo sporadici e non significativi accenni ai rimandi schopenhaueriani.

[410] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 562, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 16 febbraio 1868, p. 562. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 562, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, am 16 Febr. 1868, S. 255-256: «Später wenn ich mich von der

Tali vaghe, se pure esplicite, allusioni a Schopenhauer da parte di Nietzsche in merito ai suoi lavori filologici nelle lettere a Rohde e Gersdorff, non possono essere riferite in modo diretto e immediato a precisi passi delle opere del Saggio di Francoforte; tuttavia, esse possono essere assunte quale quadro di riferimento minimo entro cui contestualizzare i più puntuali rimandi schopenhaueriani disseminati negli appunti filologici a partire dalla primavera del 1867 fino all'autunno del 1868, al fine di poter valutare successivamente i termini del debito teorico contratto da Nietzsche nei confronti di Schopenhauer per quel che concerne la riflessione critica sulla filologia. Trattandosi di materiale mai giunto a essere elaborato nella forma di un testo compiuto, tali rimandi schopenhaueriani, più o meno espliciti, si presentano in modo assai frammentario e dispersivo, tale che non sarebbe altrimenti possibile individuarvi un filo conduttore coerente sotto il profilo logico; riteniamo ad ogni modo d'obbligo rinunciare alla pretesa di ricostruire il discorso nietzschiano in quelle che sarebbero dovute essere tutte le sue articolazioni, nella misura in cui, non avendo Nietzsche portato a termine i suoi lavori, ciò costituirebbe un'evidente e fuorviante forzatura rispetto ai suoi propositi, di cui possiamo avere solo parziale cognizione.

* * *

A riscontro di quanto affermato da Nietzsche nella lettera a Rohde sopra citata, prendendo in esame gli appunti riferibili al lavoro su Democrito databili tra la primavera del 1867 e l'autunno del 1868 è effettivamente possibile rintracciarvi uno sfondo filosofico di marcato stampo schopenhaueriano. In primo luogo, nel delineare i tratti peculiari del sistema filosofico democriteo, nei frammenti risalenti alla primavera del 1867 Nietzsche dimostra di fare proprie alcune particolari osservazioni di Schopenhauer sul filosofo di Abdera quali sono esposte nel capitolo "Alcune considerazioni sul contrasto tra cosa in sé e apparenza" di *Parerga e paralipomena*[411]. In questa sede, Democrito era considerato da

---

Demokritarbeit frei gemacht habe, und eine Dissertation *de Homero Hesiodoque aequalibus* glücklich vom Stapel gelaufen ist: soll es mit frischen Sinnen an ein Hauptwerk gehen, an eine Darstellung der litterarischen Studien der Alten, wobei sich die Entwicklung dessen, was man jetzt Literaturgeschichte nennt, ergeben wird. Später will ich Dir einmal erzählen, wie ich im Hintergrunde einige stark pessimistische Sätze aufstelle, so daß das Ganze stark von einem Schopenhauerschen Dufte umschwommen sein wird».

[411] Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., "Notizie e note", p. 626. Riteniamo doveroso segnalare che per quel che concerne la figura di Democrito tra le fonti di Nietzsche sia da annoverare, per ovvie ragioni, *La storia del materialismo* di Lange, come emerge dai numerosi passi dell'opera da Nietzsche riportati nei frammenti datati tra l'autunno del 1867 e la primavera del 1868. Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 200 e sgg e Id., "Notizie e note", p. 630. È a nostro giudizio significativo, inoltre, come nei suoi appunti Nietzsche cerchi di dare particolare risalto a un presunto "slancio poetico" della filosofia democritea, in virtù della centralità che, a dispetto di quanto sostenuto dalla tradizione storiografica, in essa vi avrebbe assunto la dimensione etica; a nostro avviso, sarebbbe questo un riflesso nei

Schopenhauer il primo filosofo in assoluto ad aver ammesso come tutta la nostra conoscenza sia necessariamente limitata alle cose come appaiono e come essa non possa in alcun modo estendersi alle cose come sono in sé; Democrito avrebbe così aperto, proseguiva Schopenhauer, «quella serie di pensatori che parte dal più reciso materialismo ma giunge all'idealismo, e si conclude con me»[412]. Da parte sua, nel frammento 52[30] scrive Nietzsche, facendo il calco alle considerazioni di Schopenhauer: «non si disconosca l'idealista in Democrito. Il suo principio fondamentale rimane "la cosa in sé è inconoscibile", e questo lo separa per sempre da tutti i realisti»[413].

In secondo luogo, e a nostro giudizio in termini decisamente più significativi, nei frammenti su Democrito databili a partire della primavera del 1867 è possibile trovare evidente traccia di quelle «amare verità» da dire ai filologi delle quali Nietzsche parla nella lettera a Rohde del febbraio 1868, il cui debito nei confronti di Schopenhauer, come si è visto, è da lui dichiarato esplicitamente. È assai indicativo inoltre come tali rilievi polemici di Nietzsche concernano proprio la questione del valore formativo degli studi filologici, tema centrale della conferenza per la società filologica del maggio del 1867 (la quale, d'altronde, rispetto a questo gruppo di frammenti è sostanzialmente contemporanea).

In particolare, nella serie di annotazioni contenute nel lungo frammento 52[30], facente parte del gruppo di appunti databili tra la primavera del 1867 e l'inverno 1867/1868, Nietzsche sostiene come specifiche inclinazioni e interessi scientifici manifestantisi in un determinato individuo siano da riferire, prima di tutto, a bisogni soggettivi propri della sua particolare natura, i quali possono trovare adeguata soddisfazione solo ed esclusivamente nell'esercizio di una certa scienza. Per questo motivo, quest'ultima deve essere sempre

---

lavori filologici del giovane Nietzsche della prospettiva langeana, per cui il valore di un sistema filosofico, quale *Begriffsdichtung*, risiederebbe nel contributo da esso dato all'edificazione morale. Scrive ad esempio Nietzsche nel frammento 57[48]: «Per Democrito il suo modo di vedere aveva assunto insomma un valore etico; credeva nella felicità degli uomini, una volta che il suo metodo scientifico si fosse affermato: il che ci ricorda Auguste Comte. Questa fede fece di lui un poeta, per quanto la sua dottrina contenga di per sé ben pochi momenti poetici». F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 216. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57[48], S. 414: «Also für Demokrit hatte seine Betrachtungsweise einen ethischen Werth erhalten; er glaubte an das Glück der Menschen, wenn seine wissenschaftliche Methode ins Leben träte: wobei an Aug. Comte zu erinnern ist. Dieser Glaube machte ihn zum Dichter, so wenig auch die Lehre selbst poetische Momente in sich schloß».

[412] A. Schopenhauer, *Alcune considerazioni sul contrasto tra cosa in sé ed apparenza*, in *Parerga e paralipomena,* cit., vol. II, Cap. 4, pp. 119-120. Cfr. A. Schopenhauer, *Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an sich und der Erscheinung,* in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 4, S. 97: «Dies Alles besagt denn doch eben: „wir erkennen nicht die Dinge nach Dem, was sie an sich seyn mögen, sondern bloß wie sie erscheinen", und eröffnet jene, vom entschiedensten Materialismus ausgehende, aber zum Idealismus führende, mit mir sich abschließende Reihe».

[413] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 185. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 4, Fr. 52[30], S. 221: «Man möge doch in Demokrit nicht den Idealisten verkennen. Sein Hauptsatz bleibt „Das Ding an sich ist unerkennbar" und das trennt ihn von allen Realisten auf immer».

intesa quale "mezzo" in rapporto a tali bisogni soggettivi e non come "fine" in sé. Scrive Nietzsche nel frammento:

> Si tende a sopravalutare la scienza. Il primo dovere non è quello di giovare alla scienza e il secondo di giovare a se stessi, bensì esattamente il contrario. Bisogna dirlo agli studenti, di modo che orientino di conseguenza i loro studi. Se qualcuno ha un sovrappiù di forza intellettuale, una volta soddisfatti i propri bisogni soggettivi si interesserà dei bisogni dell'umanità. Il contrario è crudeltà e barbarie[414].

Parlando di un sovrappiù di forza intellettuale quale fattore determinante la propensione agli studi, è chiaro come Nietzsche tenga presente quanto sostenuto da Schopenhauer in diversi luoghi della sua opera circa il rapporto tra intelletto e volontà: secondo il filosofo di Francoforte, una vita intellettuale sarebbe possibile esclusivamente per quegli individui dotati per natura di un intelletto eccedente la misura richiesta dal servizio della propria volontà. Nel capitolo di *Parerga e paralipomena* intitolato "Pensieri riguardanti l'intelletto in generale e sotto ogni rapporto" scrive ad esempio Schopenhauer:

> Solo dove l'intelletto supera la misura strettamente necessaria, il conoscere diventa più o meno scopo a se stesso. Perciò è un fatto del tutto anormale che in un uomo l'intelletto lasci la sua naturale destinazione, dunque il servizio della volontà […]. Ma proprio questa è l'origine dell'arte, della poesia e della filosofia, che dunque sono prodotte da un organo originariamente non destinate ad esse[415].

Per questo motivo, negli *Aforismi per una vita saggia*, in merito al margine di felicità concesso a coloro che sono posti dalla loro natura nelle condizioni di poter condurre un'appagante vita intellettuale, il filosofo scrive:

> Sono dunque felici coloro che possono usufruire di un certo margine dell'intelletto, oltrepassante la misura richiesta per il servizio della propria volontà. In tal modo infatti essi conducono, oltre a quella reale, una vita intellettuale […]. A questo scopo

---

[414] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 186. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, P I 4, Fr. 52[30], S. 222: «Man neigt zu einer Überschatzung der Wissenschaft. Es ist nicht in erster Linie Pflicht, der Wissenschaft zu nützen, in zweiter sich selbst, sondern völlig umgekehrt. Man muß dies den Studierenden sagen, damit sie darnach ihre Studien einrichten. Hat jemand einen Überschuß von geistiger Kraft, so wird er nachdem seine subjektiven Bedürfnisse befriedigt sind, sich nach den Bedürfnissen der Menschheit umsehen. Das Umgekehrte ist eine Grausamkeit und Barbarei».

[415] A. Schopenhauer, *Pensieri riguardanti l'intelletto in generale e sotto ogni rapporto*, in *Parerga e paralipomena,* cit., vol. II, Cap. 3, p. 95. Cfr. A. Schopenhauer, *Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken,* in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 3, S. 72: «Nur wo der Intellekt schon das nothwendige Maaß überschreitet, wird das Erkennen, mehr oder weniger, Selbstzweck. Demnach ist es eine ganz abnorme Begebenheit, wann, in irgend einem Menschen, der Intellekt seine natürliche Bestimmung, also den Dienst des Willens […]. Aber eben dies ist der Ursprung der Kunst, der Poesie und der Philosophie, welche also durch ein Organ hervorgebracht werden, das ursprünglich nicht für sie bestimmt ist».

non è sufficiente il semplice ozio, cioè un intelletto *non occupato* dal servizio della volontà, ma si richiede un vero eccesso di *forza*[416].

Ancora in linea con lo Schopenhauer degli *Aforismi per una vita saggia* è inoltre l'osservazione di Nietzsche per cui la soddisfazione di specifici bisogni soggettivi sotto il profilo intellettuale debba essere assunta da ogni individuo quale criterio discriminante nella scelta del proprio percorso di studi; secondo Schopenhauer infatti, ai fini della propria felicità sarebbe indispensabile «utilizzare a nostro vantaggio la personalità data, tanto da seguire soltanto le sue particolari aspirazioni e da preoccuparci del genere di formazione ad essa adatta, evitando tutti gli altri, in modo quindi da scegliere lo stato, l'occupazione e il modo di vita più appropriati ad essi»[417].

In ragione del valore strumentale dello studio di una determinata scienza rispetto alla soddisfazione di specifiche esigenze intellettuali soggettive, nella successiva annotazione del frammento 52[30] Nietzsche si sofferma più nel dettaglio sulle conseguenze negative della deriva specialistica nella filologia sull'aspetto specificatamente formativo di tale studio:

> La maggior parte dei filologi sono operai di fabbrica al servizio della scienza. Viene meno l'inclinazione ad abbracciare una totalità più ampia o a mettere al mondo nuovi punti di vista. I più lavorano invece con solerzia e perseveranza ad una vitarella. Si accontentano di essere maestri in questo ambito ristrettissimo, mentre nelle altre questioni della loro stessa scienza, e a maggior ragione della filosofia, appartengono al *vulgus*[418].

Il rimando a Schopenhauer da parte di Nietzsche in quest'ultima annotazione è chiaro e diretto; egli riprende infatti, citando pressoché alla lettera, il paragrafo 254 del capitolo

---

[416] A. Schopenhauer, *Aforismi sulla saggezza della vita*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, Cap. 2, "Di ciò che uno è", p. 456-457. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Kap. 2, «Von Dem, was Einer ist», S. 358: «[…] darum sind Die allein beglückt, denen irgend ein Ueberschuß des Intellekts, über das zum Dienst ihres Willens erforderte Maaß, zu Theil geworden. Denn damit führen sie, neben ihrem wirklichen, noch ein intellektuelles Leben […]. Bloße Muße, d.h. durch den Dienst des Willens unbeschäftigter Intellekt, reicht dazu nicht aus; sondern ein wirklicher Ueberschuß der Kraft ist erfordert».

[417] A. Schopenhauer, *Aforismi sulla saggezza della vita*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, Cap. 2, "Di ciò che uno è", p. 431. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Kap. 2, «Von Dem, was Einer ist», S. 338: «Das Einzige, was in dieser Hinsicht in unserer Macht steht, ist, daß wir die gegebene Persönlichkeit zum möglichsten Vortheile benutzen, demnach nur die ihr entsprechenden Bestrebungen verfolgen und uns um die Art von Ausbildung bemühen, die ihr gerade angemessen ist, jede andere aber meiden, folglich den Stand, die Beschäftigung, die Lebensweise wählen, welche zu ihr passen».

[418] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 187. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 4, Fr. 52[30], S. 222-223: «Die meisten Philologen sind Fabrikarbeiter im Dienste der Wissenschaft. Die Neigung erstirbt, irgendein größeres Ganze zu umfassen oder weitere Gesichtspunkte in die Welt zu setzen. Dagegen arbeiten die Meisten mit emsiger Beharrlichkeit an einer kleineren Schraube. Es ist ihnen genug, in diesem engsten Bereich Meister zu sein, während in den übrigen Fragen selbst ihrer Wissenschaft, vollends aber der Philosophie sie dem *vulgus* angehören».

intitolato "A proposito d'erudizione e di scienziati" di *Parerga e paralipomena*, nel quale Schopenhauer criticava gli effetti deleteri dello specialismo nelle scienze e soprattutto nella cultura umanistica, nella misura in cui quest'ultima «richiede assolutamente la versatilità e una visione generale»[419]. A fronte dell'estensione raggiunta dalle scienze, Schopenhauer riconosceva infatti come chiunque avesse voluto portare a esse un reale contributo fosse ormai obbligato a vincolarsi a una disciplina specializzata senza più curarsi di tutto resto; così facendo però, quest'ultimo, osservava il filosofo, «si troverà al di sopra del volgo nella sua disciplina, ma apparterrà ad esso per tutto il resto». La crescente negligenza nello studio delle lingue classiche e la conseguente scomparsa della cultura umanistica generale avrebbe fatto inoltre sì, secondo Schopenhauer, che si vedessero sempre più di frequente «scienziati che, al di fuori della loro disciplina, sono dei veri somari», del tutto somiglianti ad un «operaio di fabbrica, il quale, durante tutta la vita, non fa altro che fabbricare una certa vite o un certo gancio o un certo manico di un certo arnese o di una certa macchina, e in questo ramo raggiunge certo, un incredibile virtuosismo»[420]. Sono, per l'appunto, le parole riportate da Nietzsche nel frammento 52[30] e rivolte a quei filologi che, abdicando ai bisogni soggettivi della propria più autentica natura, decidono di lavorare con la massina diligenza a un ristrettissimo ambito di loro competenza, accontentandosi di rendere un umile servigio alla loro scienza e rimanendo per tutto il resto appartenenti al *vulgus.*

Nel paragrafo 254 del capitolo di *Parerga e paralipomena* cui Nietzsche fa riferimento, Schopenhauer faceva notare, inoltre, come il ripiegamento nello specialismo imposto dalle scienze fosse inaccettabile da uno spirito autenticamente filosofico, per sua natura indotto a unire nella sua testa gli estremi più lontani del sapere umano. Secondo Schopenhauer, «spiriti di primo ordine non saranno mai scienziati specializzati», dal momento che ad essi «è stato affidato il problema dell'esistenza nel suo insieme»; il nome di genio può in definitiva meritarlo solo colui «che abbia scelto come tema per la sua opera la totalità e la

---

[419] A. Schopenhauer, *A proposito d'erudizione e di scienziati,* in *Parerga e paralipomena,* cit., vol. II, Cap. 21, p. 643. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 21, S. 521: «Wahre Bildung zur Humanität hingegen erfordert durchaus Vielseitigkeit und Ueberblick».

[420] A. Schopenhauer, *A proposito d'erudizione e di scienziati,* in *Parerga e paralipomena,* cit., vol. II, Cap. 21, p. 642-643. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 21, S. 520: «Als dann wird er zwar in seinem Fache über dem *Vulgus* stehn, in allem Uebrigen jedoch zu demselben gehören. Kommt nun noch, wie heut zu Tage immer häufiger wird, die Vernachlässigung der alten Sprachen, welche halb zu lernen nichts hilft, hinzu, wodurch die allgemeine Humanitätsbildung wegfällt; so werden wir Gelehrte sehn, die außerhalb ihres speciellen Faches wahre Ochsen sind. Ueberhaupt ist so ein exklusiver Fachgelehrter dem Fabrikarbeiter analog, der, sein Leben lang, nichts Anderes macht, als eine bestimmte Schraube, oder Haken, oder Handhabe, zu einem bestimmten Werkzeuge, oder Maschine, worin er dann freilich eine unglaubliche Virtuosität erlangt».

grandezza, l'essenza e l'universalità delle cose», e non chi «per tutta la vita si affatica a stabilire un qualche specifico nesso fra le cose tra di loro»[421].

Agli occhi di Nietzsche è quest'ultimo un rilievo particolarmente pertinente al caso della filologia accademica, che rinunciando di principio ad abbracciare il suo oggetto di studio nella sua totalità, diviene inevitabilmente sterile di nuovi e originali punti di vista, come egli per l'appunto polemicamente rileva nel frammento 52[30]. Alla luce di ciò, si comprende anche il senso dell'affermazione di Nietzsche nella lettera a Rohde del febbraio del 1868, per cui l'elemento creativo nell'indagine letteraria sarebbe «proprio di coloro che personalmente non si dedicarono affatto, o si dedicarono limitatamente a questo genere di studi»[422], non essendo questi ultimi vincolati ai limiti imposti al filologo di professione dalla sua stessa scienza. Lo stesso proposito confidato all'amico di volersi impegnare in un lavoro di carattere generale sulla storia degli studi letterari è da ricondurre evidentemente all'intento, da parte di Nietzsche, di sottrarsi alla sterilità per eccesso di specialismo nella filologia, abbracciando «una totalità più ampia finalizzata a mettere al mondo nuovi punti di vista»[423], di cui egli scrive nel frammento 52[30]; si spiega così l'autocompiacimento di Nietzsche per lo sfondo filosofico che andava acquistando il suo lavoro su Democrito, nella misura in cui ciò sarebbe stato segno tangibile di una formazione intellettuale non unilaterale, in grado di guardare oltre il proprio ristretto ambito di competenza.

Alla questione delle ripercussioni negative di una formazione intellettuale viziata da eccesso di specialismo di cui Nietzsche scrive nel frammento 52[30] è nostro giudizio pertinente riferire il frammento 58[29] intitolato "Filologia ed etica", facente parte del gruppo di appunti databili tra l'autunno del 1867 e la primavera del 1868. In queste stringate annotazioni, Nietzsche osserva come l'attività filologica debba considerarsi «più lontana dall'etica che non altri studi, giurisprudenza, teologia, anche medicina e scienze

---

[421] A. Schopenhauer, *A proposito d'erudizione e di scienziati,* in *Parerga e paralipomena,* cit., vol. II, Cap. 21, p. 643. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 21, S. 520: «Geister ersten Ranges nun gar werden niemals Fachgelehrte seyn. Ihnen, als solchen, ist das Ganze des Daseyns zum Problem gegeben und über dasselbe wird jeder von ihnen, in irgend einer Form und Weise, der Menschheit neue Aufschlüsse ertheilen. Denn den Namen eines Genies kann nur Der verdienen, welcher das Ganze und Große, das Wesentliche und Allgemeine der Dinge zum Thema seiner Leistungen nimmt, nicht aber wer irgend ein specielles Verhältniß von Dingen zu einander zurechtzulegen sein Leben lang bemüht ist».

[422] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 559, a Erwin Rohde, Naumburg, 1-3 febbraio 1868, p. 554. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 559, an Erwin Rohde in Kiel, Naumburg, 1-3 Febr. 1868, S. 248: «[…] daß mithin das Schöpferische in der litterarischen Forschung von solchen stammt, die selbst derartige Studien nicht oder wenig trieben, daß dagegen die gerühmten Werke des Gebietes von solchen verfaßt wurden, die des schöpferischen Funkens bar waren, […]».

[423] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 187. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 4, Fr. 52[30], S. 223: «Die Neigung erstirbt, irgend ein größeres Ganze zu umfassen oder weitere Gesichtspunkte in die Welt zu setzen».

naturali»[424], e senza argomentare oltre circa tale piega etica assente negli studi filologici, rimanda ad un confronto con un passo dei *Contributi alla Caratterologia* di Bahnsen, limitandosi a segnalare la pagina 347 del capitolo del primo volume dell'opera intitolato, secondo una chiara reminiscenza schopenhaueriana, "Svantaggi di una formazione intellettuale a senso unico per il carattere da acquisirsi".

In questa sede, Bahnsen sostiene come «una formazione a senso unico» sia «il peggior nemico dell'educazione morale»[425] di se stessi e come le occupazioni intellettuali a carattere esclusivo costituiscano un «pericolo morale» persino per il genio, dal momento che esse «lasciano il carattere non formato»[426]. Qui il carattere è da intendersi, ovviamente, secondo quanto suggerito dal titolo del capitolo in questione, nel senso schopenhaueriano di carattere acquisito, che posto nelle condizioni ottimali di esplicare le sue potenzialità intrinseche, può essere dal soggetto stesso adeguatamente conosciuto quale carattere empirico e successivamente assunto quale criterio guida nell'orientarsi nella sua condotta di vita. La mera diligenza nello studio, prosegue Bahnsen nella pagina cui Nietzsche fa riferimento, quale «virtù dello studente in quanto studente»[427], fa sì che si rimanga scolari per tutta la vita, pericolo al quale sono particolarmente esposti coloro che si dedicano ad occupazioni filologiche. Si comprende così chiaramente il senso del rimando a Bahnsen da parte di Nietzsche nel frammento 58[29]: l'assenza di una piega etica negli studi filologici sarebbe da ricondurre alla formazione unilaterale e specialistica da essi richiesta, nella quale il carattere di un individuo ha margini troppo ristretti per esplicarsi in tutte le sue articolazioni e potenzialità.

Pur essendo questa l'unica occorrenza del nome di Bahnsen nei frammenti nietzschiani antecedenti l'autunno del 1868, in considerazione dell'elogio dei *Contributi alla Caratterologia* nella lettera a Gersdorff della fine di novembre del 1867, è a nostro giudizio opportuno ritenere che, nel giovane Nietzsche, il riferimento al problema educativo delle tesi schopenhaueriane sul carattere sia stato mediato proprio dall'opera di

---

[424] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 248. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 7, Fr. 58[29], S. 470: «Zunächst liegt philologische Beschäftigung weiter von der Ethik ab als andre Studien, Jurisprudenz, Theologie selbst Medizin und Naturwissenschaften».

[425] J. Bahnsen, *Beiträge zur Charakterologie. Mit besondere Berücksichtigung pädagogischer Fragen*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1867, Erster Band, Kap. 6, "Nachtheile der einseitig intellectuellen Ausbildung für den Charakter als zu erwerbenden", S. 347: «der schlimmste Feind sittlicher Selbsterziehung ist einseitige intellectuelle Ausbildung».

[426] Ibidem: «die ausschließlich theoretische Beschäftigung bringt noch eine andere sittliche Gefahr als die für das Genie aufgewiesene mit sich: sie läßt den Charakter ungeübt».

[427] Ibidem: «Der bloße Fleiß im Lernen mag immerhin für den Schüler als Schüler eine Cardinaltugend heißen […]».

Bahnsen, il cui sottotitolo dichiara apertamente la prospettiva pedagogica nella quale essa si pone.

* * *

In conclusione, rispetto a quanto emerso dai rimandi a Schopenhauer nei frammenti 52[30] e 58[29], è in ragione della piega etica riconosciuta da Nietzsche agli studi filologici in vista del loro risvolto formativo che il proposito dichiarato nelle lettere a Rohde e Gersdorff di impegnarsi in un lavoro di carattere generale sugli studi letterari acquista una dimensione di carattere filosofico di segno diametralmente alla deriva specialistica della filologia accademica.

A riguardo, riteniamo pertinente prendere in considerazione quanto da Nietzsche scritto in una lettera a Deussen nel settembre del 1868. Discutendo con l'amico il proprio punto di vista circa i requisiti del filologo di professione, con tono polemico osserva quanto incredibilmente modeste siano le qualità necessarie per produrre qualcosa di lodevole in campo filologico, tanto che «chiunque, collocato al posto giusto, impara il suo mestiere»[428]. Secondo Nietzsche, un filologo mediamente produttivo altro non dovrebbe possedere che diligenza, preparazione e metodo, con il fondamentale presupposto che qualcuno lo diriga e agli assegni un posto, poiché pochi hanno in questo una sufficiente autonomia di giudizio. Non per nulla, osserva ancora Nietzsche con implicito rimando al passo di *Parerga e paralipomena* già preso in esame:

> esistono datori di lavoro e lavoratori, paragone, questo, che non vuole essere affatto dispregiativo. Anche i nostri massimi talenti filologici, infatti, sono solo relativamente dei datori di lavoro: se ci si pone da un punto di vista più elevato, che consenta una prospettiva storica della cultura, si vede come anche queste menti in fondo non siano che operai, e precisamente al servizio di qualche grande semidio della filosofia (il più grande dei quali, in tutto l'ultimo millennio, è Schopenhauer)[429].

---

[428] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 588, a Paul Deussen, Naumburg, settembre 1868, p. 622. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 588, an Paul Deussen in Oberdreis, Naumburg, September 1868, S. 316: «[…] ein Jeder, an den richtigen Platz gestellt, seine Schraube machen lernt».

[429] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 588, a Paul Deussen, Naumburg, settembre 1868, p. 623. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 588, an Paul Deussen in Oberdreis, Naumburg, September 1868, S. 316: «Es giebt eben Arbeitsgeber und Fabrikarbeiter – in diesem Vergleich soll aber nichts Geringschätziges liegen. Denn auch unsre größten philolog. Talente sind nur relativ Arbeitsgeber: stellt man sich noch höher und nimmt einen kulturgeschichtlichen Ausblick, so sieht man, daß auch diese Ingenien schließlich nur Fabrikarbeiter sind, nämlich für irgend einen großen philosophischen Halbgott (deren größter in dem ganzen letzten Jahrtausend Schopenhauer ist)». Così Nietzsche conclude la lettera a Deussen: «del resto ho scoperto anche il vero santo della filologia, un filologo genuino e reale, un martire insomma (qualsiasi stupido storico della letteratura si crede in diritto di pisciargli addosso: il martirio è questo). E sai come si chiama? Wagner, Wagner, Wagner! Ah, che libro pericoloso è il Faust di Goethe!». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 588, an

Al fine di comprendere il senso per cui il giovane Nietzsche considera Schopenhauer il più grande semidio della filosofia nei confronti del quale – riprendendo le parole della lettera a Rohde del febbraio del 1868 – i massimi talenti filologici sarebbero debitori delle idee illuminati nell'indagine filologica (dal momento che i lavori più importanti in questo campo altro non sono che l'applicazione pratica di quanto ordinato dai pochi uomini di vero genio quali "datori di lavoro"), è necessario prendere in esame il gruppo di frammenti nietzschiani databili tra l'autunno del 1867 e la primavera del 1868. In essi è infatti possibile rintracciare diverse annotazioni riferibili al progetto di Nietzsche di un lavoro di carattere generale sugli studi letterari di cui parla nelle lettere a Rohde e Gersdorff, che per il loro riferimenti più o meno espliciti all'opera di Schopenhauer, consentono di valutare in che misura quest'ultima abbia inciso sulla direzione intrapresa dagli studi filologici del Nietzsche pre-wagneriano.

5.3. La filologia senza la storia: il sovrastorico e l'universalmente umano.

Al fine di individuare un filo logico rispetto alle precedenti considerazioni nell'analisi dei rimandi schopenhaueriani più o meno impliciti nei frammenti datati tra l'autunno del 1867 e la primavera del 1868, riteniamo opportuno prendere in primo luogo in considerazione il frammento 57[30], nel quale Nietzsche scrive:

> È ora di smetterla di starsene chini sulle singole lettere. La prossima generazione di filologi deve cercare una buona volta di arrivare a delle conclusioni e di assumere la grande eredità del passato. Anche questa scienza deve servire al progresso.

Paul Deussen in Oberdreis, Naumburg, September 1868, S. 316: «Übrigens habe ich auch den wahren Heiligen der Philologie entdeckt, einen echten und wirklichen Philologen, schließlich Märtyrer (jeder dumme Litteratur Historiker glaubt ein Recht zu haben, auf ihn zu pissen: dies das Martyrium) Weißt Du, wie er heißt? Wagner, Wagner, Wagner! Ach, ist das ein gefährliches Buch, der Göthische Faust!». Nietzsche si riferisce al personaggio del *Faust*, cui fa riferimento anche in alcuni appunti su Trasillo, editore degli scritti su Democrito, datati tra l'autunno del 1867 e la primavera del 1868. Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 251: «Se tali nature si degnano un giorno di dedicarsi alla filologia, abbiamo tutto il diritto di inarcare le sopracciglia e di tenere attentamente sott'occhio questi strani operai. Giacché quel che di solito fanno in campo filologico ce lo ha mostrato Goethe nello specchio del suo Faust. Ci ricordiamo del metodo raccapricciante con cui Faust tratta l'inizio del prologo di Giovanni e ammettiamo la sensazione, degna di un Wagner, che, almeno come filologo, Faust è per noi perduto: cosa che rivela già il suo singolare disprezzo per la pergamena». Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 7, Fr. 58[41], S. 476: «Wenn sich solche Naturen einmal zur Philologie herablassen, so sind wir in unserm Rechte etwas die Augenbrauen in die Hühe zu ziehen und aufmerksam den seltsamen Arbeitern auf die Finger zu sehen. Wie sie es nämlich in philologischen Dingen zu machen pflegen das hat im Spiegel seines *Faust* uns Goethe gesagt. Wir erinnern uns der haarsträubenden Methode, mit der Faust den Anfang des Johhannesprologs behandelt und gestehn die wagnerswürdige Empfindung ein, daß uns zum Philologen wenigstens Faust vollkommen verdorben ist: was auch schon seine auffallende Geringschätzung des „Pergamens" verräth».

> Le forze giovani devono fare in modo di impegnare degnamente la loro vita. Ci si pongano dunque compiti adeguati. Si avvicini la scienza alle aspirazioni degli uomini di oggi, non si tiri fuori di nuovo quello che sta in soffitta. Il ruminare deve avere fine[430].

Nel rivolgersi alla «prossima generazione» e alle «forze giovani» della filologia, invitandole a porsi «compiti adeguati» rispetto alle proprie aspirazioni e a «impegnare degnamente la loro vita», Nietzsche mostra, anche in questo caso, la sua particolare attenzione per la dimensione formativa degli studi filologici; difatti, è proprio in virtù di tale valore formativo che, nella continuazione del frammento, Nietzsche osserva:

> Ma soprattutto si ponga un limite agli eccessi sfrenati di una storia straripante. L'umanità ha ben altro da fare che occuparsi di storia. Ma se lo fa, vada a cercarsi i *punti formativi*. Se cerco di ricostruire con la massima esattezza che cosa ho fatto il 20 dic. 1866, mi perdo in un passatempo improduttivo, spreco il mio acume, specialmente se mi propongo in questo modo di costatare cose che l'osservazione del presente insegna in modo assai più veloce ed evidente. E l'osservazione di una persona è sempre una cosa sicura, e porta dei risultati. La storia è invece un sapere di molte cose, e tra queste ve ne sono una gran quantità di casuali, cioè nate da una concatenazione priva di scopo [c. n.][431].

Già da queste righe è chiaro in quali termini Nietzsche avesse fatto propria la prospettiva schopenhaueriana nelle sue considerazioni critiche circa il mestiere filologico: s'intuisce infatti come, per quel che concerne la riflessione sul metodo negli studi filologici, egli avesse instaurato un serrato confronto critico con le tesi di Schopenhauer sulla storia, esposte dal filosofo nel paragrafo 51 del terzo libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione* e, più diffusamente, nel relativo capitolo 38 dei *Supplementi.* L'osservazione di Nietzsche in questo passo del frammento 57[30], per cui gli eventi

---

[430] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 207. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [30], S. 397: «Es wird allmählich Zeit nicht mehr über den Buchstaben zu hocken. Das Bestreben der nächsten Philologengeneration muß endlich sein abzuschließen und das große Vermächtniß der Vergangenheit anzutreten. Auch diese Wissenschaft muß dem Fortschrift dienen. Sein Leben würdig anzulegen muß das Bestreben junger Kräfte sein. Also stecke man sich entsprechende Aufgaben. Man nähere die Wissenschaft dem Streben der gegenwärtigen Menschen, man ziehe, was in der Rumpellammer steht, nicht wieder hervor. Das Wiederkäuen muß aufhören». Cfr. A. Schopenhauer, *A proposito d'erudizione e di scienziati,* in *Parerga e paralipomena,* cit., vol. II, Cap. 21, p. 641: «il foraggio della cattedra è il più adatto per i ruminanti». Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 21, S. 519: «[…] ist die Stallfütterung der Professuren am geeignetesten für die Wiederkäuer».

[431] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 207-208. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [30], S. 397-398: «Vor allem aber bringe man das zügellos umschweifende Geschichtsunwesen in seine Grenze. Die Menschheit hat mehr zu thun als Geschichte zu treiben. Wenn er es aber thut, so suche er die bildenden Punkte. Wenn ich aufs Genauste prüfe und festzustellen suche, was ich am 20. Dez. 1866 that, so ist dies eine Spielerei, eine Verschwendung des Scharfsinns, besonders wenn dadurch Dinge konstatiert werden sollen, welche die Betrachtung der Gegenwart viel schneller und anschaulicher lehrt. Und immer ist die Beachtung an einer Person noch sicher und giebt Resultate. Die Geschichte aber ist ein Wissen von vielen Dingen und darunter einer Menge von zufälligen d.h. Durch zwecklose Verkettung entstandenen».

storici, presi nel loro insieme, costituiscono una concatenazione di fatti casuali e priva di scopo, è una riproposizione dell'argomento chiave della critica condotta da Schopenhauer nei riguardi della filosofia della storia di stampo hegeliano, con la sua pretesa di «concepire la storia universale come un tutto prestabilito, o come essi dicono, a costruirla organicamente»[432], scambiando il mero fenomeno, ovvero ciò che diviene, con l'essenza stessa del mondo, e presumendo che «quello e le sue figure e vicende siano ciò che conta»[433]. Se da una parte Nietzsche concorda con Schopenhauer nel ritenere inammissibile concepire la totalità dei fatti storici come un tutto organico, dal momento che la storia, come scrive Schopenhauer ne *Il mondo*, «ha a che fare con ciò che è assolutamente particolare e individuale, che è per sua natura inesauribile» e «sa di tutto solo imperfettamente e a metà»[434], d'altra parte – facendo ancora una volta propria la metafora schopenhaueriana dello studioso come operaio di fabbrica specializzato – osserva come proprio l'assenza di una visione d'insieme determini un insufficiente slancio negli studi filologici. Nel frammento 57[30] Nietzsche prosegue infatti sostenendo che «nella filologia mancano i grandi pensieri, e per questo nello studio universitario non vi è sufficiente slancio. I lavoratori sono diventati operai di fabbrica. Perdono d'occhio il movimento del tutto»[435]. Per questo motivo, scrive ancora Nietzsche:

> È ora di trovare i criteri giusti per valutare gli scritti dell'antichità classica e di buttare via la zavorra inutile. I nostri filologici devono imparare a giudicare più in grande per dedicarsi alle grandi considerazioni filosofiche, invece di mercanteggiare sui singoli passi. Se si vogliono avere risposte nuove bisogna saper porre nuove domande.
>
> Il periodo trascorso ha finalmente stabilito metodicamente i testi. È stato un lavoro di manovalanza. Al giorno d'oggi c'è ben altro da fare che non giocare ai correttori[436].

---

[432] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro III, cap. 38, "Sulla storia", p. 1831. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum dritten Buch*, «Ueber Geschichte», (II 505), p. 1830: «die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder, wie sie es nennen, "sie organisch zu construieren" betrifft».

[433] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro III, Cap. 38, "Sulla storia", p. 1831. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum dritten Buch*, «Ueber Geschichte», (II 505), p. 1830: «[…] so liegt, demselben eigentlich ein roher und platter *Realismus*, zum Grunde, der die Erscheinung für das *Wesen an sich* der Welt hält und vermeint, auf sie, auf ihre Gestalten und Vorgänge käme es an».

[434] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* cit., *Supplementi* al Libro III, Cap. 38, "Sulla storia", p. 1827. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum dritten Buch*, «Ueber Geschichte», p. 1826: «[…] die Geschichte es mit dem schlechthin Einzelnen und Individuellen zu thun hat, welches, seiner Natur nach, unerschöpflich ist; so weiß sie Alles nur unvollkommen und halb».

[435] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 208. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [30], S. 398: «Es fehlt in der Philologie an großen Gedanken und daher in dem Studium an hinreichendem Schwung. Die Arbeiter sind Fabrikarbeiter geworden. Der Betrieb des Ganzen schwindet ihnen aus den Augen».

[436] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 208. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [30], S. 398: «Es ist an der Zeit die rechten Werthgrade für die

L'affermazione per cui, in ragione dell'assenza di grandi pensieri nella filologia sarebbe necessario trovare nuovi criteri per valutare gli scritti dell'antichità classica, lascia intendere il problema di ordine metodologico presentatosi a Nietzsche nel suo intento di abbracciare quella totalità più ampia negli studi letterari di cui scrive nel frammento 52[30]. Riconosciuti i limiti e le conseguenze negative dell'eccesso di conoscenza storica nella filologia sotto il profilo formativo (per il suo disperdersi nel particolare e la deriva specialistica che ciò comporta), il recupero di una visione d'insieme negli studi letterari non può consistere, in ogni caso, in ciò che comunemente s'intende per "storia della letteratura", la quale altro non sarebbe che una concatenazione di fatti casuali, secondo una successione assolutamente priva di scopo.

In linea con quanto scritto da Schopenhauer nel paragrafo 254 del capitolo *"*A proposito d'erudizione e di scienziati" dei *Parerga,* cui si allude anche in quest'ultimo frammento, secondo cui segno distintivo della cultura umanistica e del genio nel senso proprio del termine sarebbe quella capacità di una visione generale propria in maggior misura dello spirito filosofico, Nietzsche intende mettere da parte negli studi letterari l'ormai inutile lavoro di manovalanza sui testi, il mero «stabilire un qualche specifico nesso fra le cose tra di loro»[437], per usare le parole di Schopenhauer, al fine di aprire la filologia ai più vasti orizzonti delle grandi considerazioni filosofiche. Ciò significa, in primo luogo, porsi con atteggiamento critico rispetto a quanto già noto nel proprio campo di studio, saper porre nuove domande per pervenire a nuove risposte e originali punti di vista. A riguardo, riteniamo pertinente riportare la seguente annotazione contenuta nel frammento 58[12], facente parte di una serie di appunti per il saggio su Democrito risalenti al periodo tra l'autunno del 1867 e la primavera del 1868, nella quale Nietzsche scrive:

> Meravigliarsi dell'esistenza è il *pathos philosophicus*. Il grado di questo rivela le doti di ognuno. Ma anche nelle scienze storiche sono le teste eminenti a sollevare le

---

Schriften des Alterthums zu finden und den unnützen Ballast herauszuwerfen. Unsre Philologen sollen lernen mehr im Großen zu urtheilen um das Feilschen um einzelne Stellen mit den großen Erwägungen der Philosophie zu vertauschen. Man muß neue Fragen stellen können, wenn man neue Antworten haben will. Die vergangene Periode hat endlich die Texte methodisch hergestellt. Das war eine Hülfarbeit. Es bleibt der Gegenwart mehr zu thun als die Correktoren zu spielen».

[437] Cfr. A. Schopenhauer, *A proposito d'erudizione e di scienziati,* in *Parerga e paralipomena,* cit., vol. II, Cap. 21, p. 643. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 21, S. 520: «Denn den Namen eines Genies kann nur Der verdienen, welcher das Ganze und Große, das Wesentliche und Allgemeine der Dinge zum Thema seiner Leistungen nimmt, nicht aber wer irgend ein specielles Verhältniß von Dingen zu einander zurechtzulegen sein Leben lang bemüht ist».

questioni grandi e di vasta portata. E solo per essere le cose più conosciute e quotidiane sono motivo di stupore[438].

La citazione tratta dal *Teeteto* di Platone circa il sentimento di meraviglia quale *pathos philosophicus* per eccellenza costituisce un rimando al diciassettesimo capitolo dei *Supplementi* al Libro I de *Il mondo* intitolato "Sul bisogno metafisico dell'uomo": sostiene qui Schopenhauer come «la vera attitudine filosofica» consista «prima di ogni altra cosa nell'essere capace di meravigliarsi delle cose solite e giornaliere», per la quale si è indotti «a fare dell'universalità del fenomeno il proprio problema»[439], a differenza degli studiosi di tutte le altre scienze che si limitano a prendere in considerazione solo fenomeni particolari da ricondurre ad altri già noti. Negli studi filologici vi sarebbe allora, dal punto di vista di Nietzsche, una grave assenza di *pathos philosophicus* dovuta all'incapacità di «giudicare più in grande», come è scritto nel frammento 57[30], cioè all'incapacità di porsi con atteggiamento critico e interrogativo nei riguardi del proprio oggetto di studio e di prescindere da una considerazione meramente storica dello stesso. Le «teste eminenti» in grado di «sollevare le questioni di vasta portata» nelle scienze storiche sono quindi quei «pochi uomini di genio» di cui Nietzsche parla nella lettera a Rohde del febbraio 1868, nei confronti dei quali i massimi talenti filologici sarebbe debitori delle idee illuminanti negli studi letterari davvero rilevanti; essi sono, in definitiva, coloro che secondo Schopenhauer, poiché dotati di spirito autenticamente filosofico, sono in grado di unire nella loro testa anche gli estremi più lontani del sapere umano, come ancora scrive il filosofo nel paragrafo 254 del capitolo *"*A proposito d'erudizione e di scienziati" dei *Parerga.*

È questo il complesso di motivazioni sotteso al proposito di Nietzsche di adottare nuovi criteri per giudicare gli scritti dell'antichità classica e «buttare via la zavorra inutile», come scrive nel frammento 57[30]. Al fine di chiarire cosa egli intenda con «zavorra inutile» negli studi filologici, riteniamo opportuno prendere in esame il frammento 56[1] che apre la serie di appunti databili tra l'autunno del 1867 e il 1868, in cui Nietzsche annota alcune brevi considerazioni inerenti quel progetto di un lavoro di carattere generale sugli studi

[438] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 243. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 7, Fr. 58 [12], S. 458: «Sich zu verwundern über das Dasein ist das φιλόσοφον πάθος. Der Grad desselben spricht für die Begabung eines Jeden. Aber auch in den histor. Wissenschaften ist das Aufwerfen von großen weitreichenden Fragen das Werk der eminenten Köpfe. Und zwar ist das Allbekannte, Alltäglich nur für diese wundersam».

[439] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro I, cap. 17, "Sul bisogno metafisico dell'uomo", p. 1311. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Kap. 17, «Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen», (II 177), p. 1312: «Auch besteht die eigentliche philosophische Anlage zunächst darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erscheinung zu seinem Problem zu machen».

letterari di cui successivamente informerà per via epistolare Rohde e Gersdorff. È già indicativo, a nostro giudizio, il fatto stesso che Nietzsche avesse raccolto questa serie di annotazioni sotto il titolo "La letteratura senza la sua storia". S'intuisce, infatti, come egli, fatte oramai proprie le tesi fortemente critiche di Schopenhauer, avesse orientato i suoi interessi nella direzione della ricerca dell'elemento che lui stesso più tardi definirà "sovrastorico" nello studio dell'antichità classica.

Nel frammento 56[1] Nietzsche esordisce con la seguente annotazione: «letteratura considerata da altri punti di vista, ad es. dal punto di vista morale»[440]. Il suo senso risulterà pienamente comprensibile solo al termine dell'analisi complessiva dei frammenti risalenti al periodo preso in esame. Nella continuazione del frammento 56[1] Nietzsche scrive:

> Ogni vera e propria opera d'arte deve poter essere goduta senza presupposti storici.
> Di contro, ci sono scritti che hanno valore solo per la loro collocazione storica. La storia della letteratura considera sia le opere d'arte sia le opere prive di valore artistico, nella misura in cui queste ultime rappresentano la loro epoca.
> Essa sta perciò dalla parte di chi lavora in modo approssimativo, o per lo meno prende in considerazione anche ciò che ha poco valore.
> La valutazione estetica prolunga la vita solo di pochi scritti, la valutazione storico-letteraria quella di tutti[441].

Emerge da queste righe come Nietzsche, nella ricerca di nuovi criteri di valutazione degli scritti dell'antichità classica che prescindessero da una considerazione storica degli stessi, facesse ancora ricorso alle pagine del capolavoro di Schopenhauer. L'osservazione per cui la storia della letteratura prenderebbe in considerazione le opere solo in ragione

---

[440] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 193. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 – Frühjahr 1868*, P I 2, Fr. 56[1], S. 361: «Literatur unter andern Standpunkt betrachtet, z.B. aus dem moralischen».

[441] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 193. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 2, Fr. 56[1], S. 361: «Jedes wahre Kunstwerk muß ohne historische Voraussetzt genießen sein. Dagegen giebt es Schriften, deren ganzer Werth in ihrer historischen Stellung liegt. Die Literaturgeschichte betrachtet sowohl die Kunstwerke als die Machwerke, sofern sie die Zeit repräsentieren. Sie steht somit im Bunde mit der Pfuscherei, oder anerkennt wenigstens auch das Geringe. Die aesthet. Würdigung verlängert nur wenigen Schriften das Leben, die litterarhistorische alle». Cfr. A. Schopenhauer, *Del leggere e dei libri*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 24, p. 761: «La storia letteraria è, per la maggior parte, il catalogo di un museo di aborti […]. Invece le poche creature nate bene non debbono esser cercate là: esse sono rimaste in vita e le incontriamo dovunque nel mondo, dove si muovono come esseri immortali, eternamente in fresca giovinezza. Esse sole costituiscono la vera e propria letteratura; la sua storia, povera di personaggi, viene imparata da noi fin dalla nostra giovane età, dalla bocca delle persone colte e non già dai manuali». Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Lesen und Bücher*, in *Parerga und Paralipomena,* Zweiter Band, Kap. 24, S. 593: «Dem geschilderten Hergange der menschlichen Fortschritte entsprechend, ist die Litterargeschichte, ihrem größten Theile nach, der Katalog eines Kabinetts von Mißgeburten […]. Die wenigen wohlgerathenen Geburten hingegen braucht man nicht dort zu suchen: sie sind am Leben geblieben, und man begegnet ihnen überall in der Welt, wo sie als Unsterbliche, in ewig frischer Jugend einhergehn. Sie allein machen die, im vorigen bezeichnete, wirkliche Litteratur aus, deren personenarme Geschichte wir, von Jugend auf, aus dem Munde aller Gebildeten, und nicht erst aus Kompendien, erlernen».

della loro collocazione storica quali espressione dello spirito del loro tempo, senza porsi il problema di una valutazione propriamente estetica – per la quale ben poche sarebbero le opere d'arte degne di tale nome – è infatti di evidente derivazione schopenhaueriana.

Nel paragrafo 51 del Libro III de *Il mondo* Schopenhauer sostiene che, mentre lo spirito poetico rappresenta quanto è effettivamente "significativo" sotto il profilo estetico, intendendo ciò che è espressione dell'essenza stessa dell'umanità in ogni tempo e luogo (ovvero l'idea che è il massimo grado di oggettità della volontà), lo storico, al contrario, trasceglie i fatti in base alla loro «importanza esterna, relativa, rilevante in rapporto alle concatenazioni, alle conseguenze»[442]. Lo storico, prosegue ancora Schopenhauer, «non deve considerare niente in sé e per sé, ma deve considerare tutto secondo la relazione, nella concatenazione e nell'influsso su ciò che segue, anzi particolarmente sulla propria epoca»[443]; egli è tenuto quindi a prendere in considerazione fatti di per sé comuni e irrilevanti, solo in ragione delle loro conseguenze e del loro influsso sul presente. È per l'appunto tutto questo materiale di per sé insignificante a essere considerato da Nietzsche una «zavorra inutile» negli studi filologici, la quale non potrebbe passare tra le più fitte maglie di una valutazione estetica degli scritti letterari.

Alla luce di queste considerazioni, non stupisce come Nietzsche dalle pagine di Schopenhauer mostri di aver assimilato anche la polemica nei riguardi della filosofia della storia di stampo hegeliano. In particolare, ancora nel frammento 56[1] egli assume come esplicito termine di confronto critico nelle sue riflessioni sugli studi letterari il punto di vista di Eduard Zeller, noto storico della filosofia, prestatosi anch'egli al servizio di un semidio della filosofia quale a quel tempo era da considerarsi Hegel. Nelle sue annotazioni Nietzsche critica in particolare l'uso improprio della categoria del "precorrimento" quale chiave per individuare una linea di sviluppo necessario nello svolgimento dei fatti storici fatto da Zeller. Scrive ad esempio Nietzsche:

> Né gli eventi della vita del singolo né quelli della storia hanno un corso necessario, il corso cioè di una necessità razionale. Si capisce che tutto ciò che è, è in base a ragioni, e che questa catena non si spezza. Questa necessità non è niente di sublime, niente di bello, niente di razionale [...] Nessuno storico è in grado di mostrare il

[442] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 51, p. 489. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 288-289), p. 488: «Der Historiker […] hat die Begebenheiten und die Personen nicht nach ihrer innern, ächten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit anzusehen und auszuwählen; sondern nach der äußern, scheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutsamkeit».

[443] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro IV, § 51, p. 489. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 289), p. 488: «Er darf nichts an und für sich, seinem wesentlichen Charakter und Ausdrucke nach, sondern muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja besonders auf sein eigenes Zeitalter betrachten».

suddetto corso naturale della necessità. Così come non siamo in grado di farlo noi per le singole esperienze. C'è forse qualcuno che vuol mostrare un unico grande corso delle necessità? È un'illusione[444].

Nietzsche scrive ancora che la pretesa di individuare i singoli anelli di questa catena di necessità, cercando di ricomporre l'insieme dei fatti storici secondo una linea logica di svolgimento, sia da ricondurre, in ultima istanza, al tentativo di applicare allo studio della storia un metodo scientifico, riconoscendo una regolarità «secondo leggi che non può risultare dalla considerazione della cosa singola», analogamente al modo in cui «arriviamo, combinando molti fatti singoli, a discernere le leggi del nostro agire, cioè il carattere, sennonché è più facile che capiti un errore osservando la storia che osservando il carattere»[445] . Osserviamo come da quest'ultimo parallelismo emerga ancora una volta in Nietzsche la sua particolare considerazione delle tesi schopenhaueriane sul carattere, nella misura in cui la capacità di riconoscere le leggi del proprio agire altro non sarebbe che il cosiddetto carattere acquisito schopenhauerianamente inteso.

Al di là delle diverse annotazioni riportate nel gruppo di frammenti del periodo tra l'autunno del 1867 e il 1868 che prendono di mira l'adozione, soprattutto da parte di Zeller, delle categorie della filosofia della storia di stampo hegeliano negli studi letterari, riteniamo opportuno mettere in evidenza il modo in cui i rilievi critici di ordine metodologico mossi da Nietzsche nei riguardi di tali "costruttori di storia" attingano ancora una volta dalle pagine di Schopenhauer. Indicativo al riguardo è il frammento 56[6], nel quale egli prende in esame un passo dello storico Christian Ferdinand Baur, citato da Zeller nell'opera *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, pubblicata nel 1865, cui Nietzsche fa riferimento in questo gruppo di frammenti[446]. Nell'ottica dell'applicazione metodica della filosofia hegeliana della storia al cristianesimo, Baur sosteneva che

[444] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 197. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 2, Fr. 56[5], S. 366: «Die Ereignisse, weder die des Einzelnen noch die der Geschichte haben einen nothwendigen Gang d.h. den Gang einer vernünftigen Nothwendigkeit. Es versteht sich, daß alles was ist aus Gründen ist und daß diese Kette nicht abbricht. Diese Nothwendigkeit ist nichts Erhabenes, nichts Schönes, nichts Vernünftiges [...]. Den besagten natürlichen Gang der Nothwendigkeit zu zeigen kann kein Historiker. Denn wir können es nicht bei unsern einzelnen Erlebnissen. Einen großen Gang der Nothwendigkeit wollen manche zeigen? Es ist eine Täuschung».

[445] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 197. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 2, Fr. 56[5], S. 366: «Kurz, wir wenden jetzt eine naturwissenschaftliche Methode an, wir erkennen eine Gesetzmäßigkeit, die sich bei Betrachtung des einzelnen Dinges nicht ergeben kann. Ebenso wie wir zur Einsicht der Gesetze unsres Handelns d.h. des Charakters durch Kombination vieler einzelner Thatsache kommen».

[446] E. Zeller, *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, Fues's Verlag. Leipzig 1865. Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., "Notizie e note", pp. 628-629. A quest'opera fa riferimento anche Überweg nel primo volume del suo *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Cfr. F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, E. S. Mittler und Sohn, Berlin 1866*,* Erster Theil, *Das Alterthum,* §4. «Die Quellen und Hülfsmittel unserer Kenntniss der Geschichte der Philosophie»*,* S. 13.

chiunque si approcciasse allo studio della storia con un certo grado di formazione filosofica dovesse necessariamente «distinguere tra le cose come sono in sé e come ci appaiono, sapere che possiamo giungere ad esse solo per tramite della nostra coscienza»[447]. Tale visione, da Baur definita "critica", in opposizione a quella meramente "empirica" che non si spinge oltre la considerazione dei fatti singoli, «non vuole affatto porre al posto dell'oggettivo qualcosa di meramente soggettivo», ma al contrario, «guardare con sguardo più acuto al fondo dell'essenza delle cose»[448]. Da parte sua Nietzsche, riprendendo lo Schopenhauer del primo libro de *Il mondo*, commentando questo passo scrive che, a partire dalla considerazione dei soli fenomeni quali essi ci appaiono, «le cose in sé sono del tutto irraggiungibili» e che «il tramite attraverso cui lo storico vede sono le sue proprie rappresentazioni (anche quelle del suo tempo) e quelle delle sue fonti»[449]. Sulla base delle tesi schopenhaueriane più vicine allo spirito di Kant, Nietzsche rimprovera a Baur di voler procedere oltre il fenomeno, pervenendo a una presunta realtà oggettiva del fatto storico quale sarebbe in sé e credendo «che il processo che si svolge dietro la storia possa esser contemplato», strappando così «non solo le due membrane costituite dalle rappresentazioni del tempo e delle fonti, ma anche quella spessa e impenetrabile coltre in cui sono avviluppate le cose in sé»[450]. Baur vorrebbe quindi, dal punto di vista di Nietzsche, «più di quanto possa un filosofo di fronte a un fenomeno che si sviluppa davanti ai suoi occhi»[451]. Scrive ancora Nietzsche nel frammento 56[6]:

> Abbiamo abbastanza da fare, anzi forse più di quanto sia possibile, se cerchiamo di liberarci dalla «soggettività» del nostro fenomeno e da quelle delle fonti:

---

[447] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 198. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 2, Fr. 56[6], S. 367: «[…] muß auch jeder, der nicht ohne alle philosophische Bildung zur Geschichte herankommt, wissen, daß man zwischen den Dingen wie sie an sich sind und wie sie uns erscheinen, zu unterschieden hat, daß wir nur durch das Medium unsres Bewußteins zu ihnen gelangen können».

[448] Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 198. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 2, Fr. 56[6], S. 367: «[die empirische Betrachtungsweise] will so wenig an die Stelle des Objektiven etwas bloß Subjektives setzen [...]. Sie will nur mit geschärftem Auge der Sache auf den Grund ihres Wesen sehn».

[449] Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 198. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 2, Fr. 56[6], S. 367: «Die Dinge an sich etwas ganz unerreichbares. Das Medium, durch das der Historiker sieht, sind seine eignen Vorstellungen (auch die seiner Zeit) und die seiner Quellen».

[450] Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 198. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 2, Fr. 56[6], S. 367: «Baur dagegen glaubt daran, daß der Prozeß, der sich hinter der Geschichte entwickle, sich anschauen lassen, er will nicht nur die zwei Häute der Zeit: und Quellenvorstellungen zerreißen sondern auch die dicke und undurchdringbare Haut, mit der die Dinge an sich umhüllt sind».

[451] Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 198. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 2, Fr. 56[6], S. 368: «Er will als mehr können als ein Philosoph bei einer Erscheinung die sich vor seinen Augen entwickelt».

> l'«oggettività» cui possiamo tendere è ben lungi dall'essere tale. Non è altro che «soggettività» a un grado più alto[452].

È qui chiaro come per Nietzsche, sulla base di quanto sostenuto da Schopenhauer ne *Il mondo*, non sia possibile per uno storico prescindere dalle proprie rappresentazioni e da quelle del suo tempo nel rapportarsi al proprio oggetto di studio; si comprende anche così il motivo per il quale nella lettera a Gersdorff del febbraio 1868 egli confidi all'amico il proposito di volersi impegnare in un lavoro di carattere generale sugli studi letterari dal quale risulti «l'evoluzione di quella che si suole chiamare storia della letteratura»[453]. A riguardo, riteniamo opportuno prendere in esame l'ultima della serie di annotazioni contenuta nel frammento 52[30], già preso in gran parte in esame, dove Nietzsche chiarisce che cosa egli intenda per storia della letteratura:

> Una storia degli studi letterari con particolare riferimento all'antichità classica è un compito che un filologo bravo e ricco di idee un giorno dovrebbe porsi. Intendo una chiara esposizione dei punti di vista, divenuti fruttuosi, da cui è stata considerata l'antichità, assurdità incluse, insomma quelle linee di confine tra i filosofemi e la storia letteraria. Ci vuole per questo una conoscenza della catena di teoremi che sono stati formulati a proposito della storia. Un esempio. In tutti i tempi ai poeti e agli scrittori del passato sono stati attribuiti la stessa importanza e lo stesso significato attribuiti a quelli contemporanei. La ricerca storico-letteraria rispecchia le immagini dei poeti del presente[454].

Nietzsche osserva qui come la storia della letteratura consista, in definitiva, in una costruzione dettata di volta in volta dallo spirito del tempo in cui essa prende forma e dal modo particolare in cui quest'ultimo si rapporta nei riguardi della storia. In ragione di ciò, la storia letteraria trascina inevitabilmente con sé tutta quella «zavorra inutile» del passato

---

[452] Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 199. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 2, Fr. 56[6], S. 368: «Wir haben genug zu thun, ja vielleicht zu viel zu thun als möglich ist, wenn wir die „Subjektivität" unsrer Erscheinung und der der Quellen abzustreifen suchen: die „Objektivität" die wir erstreben können, ist weit entfernt es zu sein. Es ist nichts als „Subjektivität" auf einer weiteren Stufe».

[453] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* lettera n. 562, a Carl von Gersdorff, Naumburg, 16 febbraio 1868, p. 562. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 562, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, am 16 Febr. 1868, S. 256: «[…] eine Darstellung der litterarischen Studien der Alten, wobei sich die Entwicklung dessen, was man jetzt Literaturgeschichte nennt».

[454] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 187. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 4, Fr. 52[30], S. 223: «Eine Geschichte der literarischen Studien mit speziellem Bezuge auf das klass. Alterthum ist eine Aufgabe, der sich ein ordentlicher und ideenreicher Philolog. einmal unterziehen sollte. Ich meine eine deutliche Darlegung der fruchtbar geworden Gesichtspunkte, von denen aus man das Alterthum betrachtet, sammt allen Verkehrtheiten, kurz jene Grenzlinien zwischen den Philosophemen und der Literaturgeschichte. Dazu ist nöthig eine Erkenntniß über die Kette von Theoremen die man über Geschichte aufgestellt hat. Eine Satz daraus. Zu aller Zeit hat man den Dichtern und Schriftstellern der Vergangenheit denselben Rang und dieselbe Bedeutung beigemessen als den zeitgenössischen. Die Literargeschichtliche Forschung spiegelt die Bilder der gegenwärtigen Dichter wieder».

che gli studiosi di ogni tempo ritengono d'obbligo prendere in considerazione nella misura in cui, come già aveva osservato Schopenhauer, si ritiene che essa abbia avuto una qualche diretta influenza sulla contemporaneità. È allora questo il motivo per cui, secondo quanto Nietzsche scrive a Gersdorff, sarebbe opportuno prendere chiara cognizione dei punti di vista secondo i quali nel corso del tempo ci si è rapportati allo studio dell'antichità classica. Ciò consentirebbe infatti di essere messi finalmente nelle condizioni di poter discernere ciò che nella storia letteraria non ha propriamente valore sotto il profilo artistico, ma vi è stato incluso solo quale portato dello spirito di una determinata epoca e della relativa rappresentazione che essa si è data della storia passata. Nel successivo frammento 52[31], intitolato "Influssi sugli studi letterari", scrive ancora Nietzsche:

> Occorre dimostrare come ogni grande concezione letteraria risalga ai grandi ingegni affini: il che fornirebbe una bella prova della miseria del comune intelletto. Quest'ultimo non è capace di creare grandi opere, anzi neanche di individuarle. Il grande canone dei classici è stato formato via via dai classici stessi. Le teste mediocri hanno bisogno di una gran quantità di materiale per «capire» i loro poeti: perché esse vogliono appunto capire quel che è materiale, e in realtà solo di questo sono capaci. Da ciò l'estensione degli studi letterari. Poi né hanno intenzione di riconoscere gli ingegni *in gurgite vasto*, né sono in grado di farlo[455].

Anche in quest'ultime considerazioni di Nietzsche è possibile individuare un implicito rimando schopenhaueriano. Nietzsche sembra qui alludere alle pagine del paragrafo 49 del terzo libro de *Il mondo,* nelle quali Schopenhauer critica come ogni epoca storica, «vale a dire la folla ottusa di ogni tempo»[456], poiché in grado di valutare un'opera d'arte solo in virtù dei concetti dominanti lo spirito del proprio tempo, sia incapace, per converso, di cogliere le idee – nel senso schopenhaueriano del termine – per tramite delle quali l'artista ha infuso ad essa vera e imperitura vita. Le opere d'arte autentiche, osserva Schopenhauer, sono quelle che non appartengono a un'epoca determinata, ma all'umanità intera; a causa del non conformarsi allo spirito del loro tempo, esse sono però da quest'ultimo per lo più misconosciute e «coronate e sanzionate dal plauso delle poche menti capaci di giudizio che

[455] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 188. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 4, Fr. 52[31], S. 224: «Es ist nachzuweisen, wie alle große literarische Einsicht wieder auf die großen verwandten Ingenien zurückgeht: was einen schönen Beweis für die Erbärmlichkeit des gemeinen Intellekts abgäbe. Er kann keine großen Werke schaffen: ja er kann sie nicht einmal herauserkennen. Der große Kanon der Klassiker ist allmählich von den Klassikern gebildet. Die Durchschnittsknöpfe brauchen schrecklich viel Material, um ihre Dichter zu „verstehen": weil sie eben das Stoffliche verstehen wollen und eigentlich auch nur können».

[456] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro III, § 49, p. 471. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 278), p. 470: «d.h. die jedesmalige stumpfe Menge».

compaiono nei secoli isolate e rare e depongono i loro voti, la cui somma lentamente crescendo fonda l'autorità»[457].

A conferma di come tali considerazioni schopenhaueriane costituiscano lo sfondo implicito del frammento 52[31], osserviamo come in nota a questo passo de *Il mondo* Schopenhauer riporti il verso virgiliano «apparent rari, natens in gurgite vasto»[458] cui Nietzsche espressamente allude in questa sua annotazione. È allora legittimo ritenere che l'idea per il canone dei classici in letteratura sia andato costituendosi sul modello dato dai classici stessi sia stata ispirata a Nietzsche proprio da queste pagine del capolavoro schopenhaueriano. Nel seguito del paragrafo 49 del libro terzo de *Il mondo,* osserva per l'appunto il filosofo come siano le poche menti capaci di giudizio che si distinguono nel corso dei secoli a rappresentare l'unico giusto tribunale cui un'opera d'arte deve appellarsi per vedere riconosciuto dai posteri il suo valore, ciò anche solo in virtù dell'autorità di cui godono questi pochi uomini geniali, dal momento che, in ogni caso, la massa e la moltitudine dei tempi a venire «sarà e rimarrà tanto storta e ottusa, quanto sempre e fu sempre è la massa dei contemporanei»[459].

Nella prosecuzione del frammento 52[31] qui preso in esame, facendo ancora una volta implicito riferimento a quanto sostenuto da Schopenhauer ne *Il mondo* circa i limiti della conoscenza storica, Nietzsche chiarisce in che termini la miseria del comune intelletto, cui è necessaria una grande quantità di materiale per poter infine comprendere i grandi poeti, faccia sì che gli studi letterari abbiano un'estensione sproporzionata rispetto al dovuto: le «teste mediocri» troverebbero infatti congeniale alla loro natura prendere in considerazione i grandi autori della letteratura limitandosi ad un approccio meramente storico per mascherare l'intento di voler inserire «le grandi teste in una lunga fila di teste del loro stampo», riconoscendo ad esse una differenza solo di grado e non di specie rispetto alla norma e cercando, per di più, di dimostrare che l'esistenza di tali menti straordinarie sarebbe in verità necessaria, «cioè che essa non solo è spiegabile partendo dall'epoca e dall'ambiente, ma può essere derivata in modo contingente».

---

[457] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro III, § 49, p. 471. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 278), p. 470: «dann sind sie auch dem Uebersehen- und Verkanntwerden nicht ferner ausgesetzt, da sie gekrönt und sanktionirt dastehen durch den Beifall der wenigen urtheilsfähigen Köpfe, die einzeln und sparsam in den Jahrhunderten erscheinen und ihre Stimmen ablegen, deren langsam wachsende Summe die Autorität begründet, welche ganz allein jener Richterstuhl ist, den man meint, wenn man an die Nachwelt appellirt».

[458] Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro III, § 49, p. 471 nota. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 279), p. 470.

[459] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro III, § 49, p. 471. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 279), p. 470: «die Masse und Menge der Nachwelt wird allezeit eben so verkehrt und stumpf seyn und bleiben, wie die Masse und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit ist».

La diffusa tendenza a conoscere il più possibile «gli elementi deboli, transitori e cattivi del grande individuo»[460] sarebbe da ricondurre, sostiene ancora Nietzsche nel frammento 52[31], non al desiderio da parte degli uomini comuni di comprendere il genio in modo più compiuto, come pure ufficialmente dichiarato, ma al contrario di avvicinarlo ad essi. È anche quest'ultima una convinzione ispirata a Nietzsche dalle pagine di Schopenhauer, che nel paragrafo 59 del capitolo dei *Parerga* intitolato "Pensieri riguardanti l'intelletto" con toni assai duri aveva espresso il suo più vivo disappunto circa la natura della venerazione generalmente tributata nei riguardi del genio da parte della massa cosiddetta "colta". Con particolare riferimento al culto nei confronti della figura di Goethe, Schopenhauer criticava l'accanita e quasi maniacale indagine condotta sul contenuto delle sue opere al fine di riuscire risalire alle condizioni concrete e ai fatti biografici che ne avrebbero occasionato la composizione, indagando in modo indegno sulle vicende personali di un grande spirito al solo fine di mitigare il complesso d'inferiorità nutrito nei suoi confronti:

> In ricompensa dunque del fatto che egli ha elargito un dono all'umanità cui nessun altro è pari, questi bricconi si ritengono autorizzati a portare davanti al loro tribunale la sua persona morale, per vedere se non potrebbero scoprire in lui una qualche macchia, onde mitigare il disagio che essi sentono «nel sentimento penetrante della loro nullità» alla vista di un grande genio[461].

In generale, da questi rimandi impliciti alle pagine di Schopenhauer nei frammenti tra il 1867 e il 1868 emerge come Nietzsche, già nella sua primissima ricezione del pensiero schopenhaueriano, ne avesse assimilato la visione aristocratica della cultura che, in termini sempre più radicali, andrà a caratterizzare tutto il suo tormentato itinerario intellettuale. Al di là di ciò, al fine di individuare il punto di approdo dei rilievi critici circa gli effetti negativi dell'eccesso di conoscenza storica nella filologia nei frammenti tra il 1867 e il 1868, facendo riferimento alle considerazioni esposte da Nietzsche nella lettera a Rohde

---

[460] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 188. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 4, Fr. 52[31], S. 224: «Vielmehr neigen sie zur „historischen" Erkenntniß d.h. sie reihen die großen Köpfe in eine lange Reihe ein, die von Köpfen ihres Schlags gebildet ist. Sie wollen keinen absoluten Unterschied, sondern nur einen graduellen anerkennen. Dann suchen sie die Existenz des großen Kopfes als eine „nothwendige" d.h. aus Zeit u. Umgebung nicht nur erklärliche, sondern zwingend sich ergebende nachzuweisen: wobei sie das Ingenium unter eine häßliche Zwangsgewalt beugen. Endlich wollen sie das Schwache, Vergängliche u. Böse am großen Individuum möglichst erkennen: auch, wie sie sagen, um sie vollständig zu verstehen. In Wirklichkeit, um sie sich näher zu bringen».

[461] A. Schopenhauer, *Pensieri riguardanti l'intelletto in generale e sotto ogni rapporto*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 4, p. 116. Cfr. A. Schopenhauer, *Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 4, S. 91: «daß er der Menschheit ein Geschenk gemacht hat, dem kein anderes gleich kommt, dafür halten diese Buben sich berechtigt, seine moralische Person vor ihren Richterstuhl zu ziehn, um zu sehn, ob sie nicht dort irgend einen Makel an ihm entdecken könnten, zur Linderung der Pein, die sie "in ihres Nichts durchbohrendem Gefühl" beim Anblick eines großen Geistes empfinden».

del febbraio del 1868 in cui egli compendia le convinzioni maturate in questo frangente di tempo, è opportuno prendere in analisi il frammento 58[52], nel quale Nietzsche scrive:

> Dove va cercata quella fecondità della filologia che ci riconcilia in qualche modo con essa e ci fa ammettere che da tutti quegli sforzi senza fine sono nati anche dei germogli? Dovunque i suoi studi raggiungano qualcosa di universalmente umano [462].

Alla luce delle considerazioni svolte nei frammenti presi precedentemente in analisi circa la sterilità degli studi filologici viziati dall'eccesso di specialismo imposto dall'approccio storico, Nietzsche individua l'aspetto fecondo degli studi letterari nella ricerca di quell'elemento «universamente umano» che, come è scritto nella lettera a Rohde, egli aveva riconosciuto essere il motivo di attrazione verso la meta indicata dai suoi lavori filologici fino a quel momento, cioè una storia degli studi letterari dall'antichità classica sino alla modernità. Questo «qualcosa di universamente umano» consiste, in definitiva, in quel sovrastorico che, secondo la lezione di Schopenhauer (ma prescindendo dall'impianto concettuale della sua metafisica della volontà) nelle opere letterarie sarebbe espressione dell'essenza dell'umanità quale si manifesta in ogni tempo e luogo. Per questo suo proiettarsi nella direzione dell'universalmente umano, la letteratura stessa diviene, agli occhi di Nietzsche, una «produzione artistica», come egli annota di sfuggita nel frammento 61[2] intitolato "Scopo della storia della letteratura". Una «letteratura senza la sua storia» sarebbe per Nietzsche assimilabile a una produzione artistica nella misura in cui, lasciando da parte la «zavorra inutile» riconosciuta quale espressione dello spirito delle diverse epoche che si sono succedute, mira a mettere in luce le opere di valore immortale che esprimono l'essenza stessa dell'umanità «fuori di ogni relazione, fuori da ogni tempo»[463], per usare ancora le parole di Schopenhauer de *Il mondo come volontà e rappresentazione.*

È in virtù di ciò che si può parlare di una letteratura considerata «dal punto di vista morale», come Nietzsche scrive nell'annotazione di apertura del frammento 52[30]. Nel frammento 57[27] in polemica contro la trascuratezza dilagante nelle ricerche letterarie per l'assenza di un metodo negli studi filologici, Nietzsche aggiunge:

> la cosa migliore che si possa fare è una nuova, cosciente, creazione poetica di spiriti, eventi, caratteri, ecc. Che questa immagine concordi con la realtà passata è

[462] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 262-263. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 7, Fr. 58[52], S. 495: «Wo steckt die Fruchtbarkeit der Philologie, daß wir uns einigermaßen mit ihr Versöhnen und zugeben, aus all dem unendlichen Bemühen seien doch auch Keime gesprosst? Überall, wo ihre Studien ein Allgemein Menschliches berühren».

[463] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro III, §51, p. 489. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 488: «Der Dichter […] faßt die Idee auf, das Wesen der Menschheit, außer aller Relation, außer aller Zeit […]».

> dubbio, ma è possibile. Un singolo evento storico non richiede tali ricerche minuziose se non stimola ulteriori domande. Ovvero: si biasimi il cattivo gusto che si sobbarca l'analisi dei fatti particolari separati gli uni dagli altri. Il mio metodo è di raffreddare l'interesse per un singolo fatto non appena si mostri l'orizzonte ulteriore ecc. Così il nostro sforzo è un viaggio nell'ignoto, con l'incerta speranza di trovare un giorno una meta dove poter riposare. Ma tali mete sono solo concezioni che hanno su di noi un'influenza decisiva[464].

Il senso di queste ultime considerazioni è pienamente comprensibile solo ricorrendo alla prospettiva di Lange, la quale consente di chiudere il cerchio rispetto a quanto messo precedentemente in rilievo circa l'importanza assunta in Nietzsche dalla dimensione formativa degli studi filologici, di cui si è discorso in sede di esame dello scritto *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia* e del testo della conferenza per la Società Filologica di Lipsia del maggio 1867.

Secondo Nietzsche infatti, l'immagine complessiva dell'antichità classica resa dalle ricerche letterarie è da intendersi come una «creazione poetica» dallo sguardo rivolto verso un «orizzonte ulteriore» rispetto al proprio oggetto di studio, che miri quindi a delineare «concezioni» di carattere generale che siano in grado di esercitare sugli individui una «influenza decisiva»; si tratta quindi di individuare nella visione d'insieme sulla realtà passata messa a punto dagli studi letterari la possibilità di un risvolto sotto il profilo dell'edificazione morale. Da parte sua, Lange aveva riconosciuto un valore a tutte le grandi costruzioni metafisiche succedutesi nel corso dei secoli, che pretendevano di dar ragione della realtà in sé delle cose nella sua totalità, solo in virtù della loro dimensione etica e del loro concorso all'edificazione dell'animo umano. Riconosciuta la natura soggettivamente fantastica di ogni costruzione concettuale, secondo la lezione di Kant, Lange considerava inoltre la portata etica dei vari sistemi filosofici svincolata dalla loro indimostrabile aderenza alla presunta realtà in sé delle cose, ammissibile solo nei termini di mera possibilità. Allo stesso modo, Nietzsche, compreso come ogni storico non possa prescindere dalle rappresentazioni proprie e della sua stessa epoca nel rapportarsi al proprio oggetto di studio, e quindi ammesso il carattere inevitabilmente soggettivo di ogni

[464] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 205-206. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57[27], S. 395: «das Beste, was man thun kann, ist einen bewußte poetische Neuschöpfung von Geistern, Ereignissen, Charakteren usw. Ob dies Bild mit der vergangenen Wirklichkeit zusammenstimmt, ist fraglich, aber möglich. Ein einzelnes historischen Ereigniß bedarf solcher sorgfältigen Forschungen nicht, wenn es nicht weitere Fragen anregt. Oder: man rüge den schlechten Geschmack, der sich auf Untersuchung losgerissener Einzelheiten einläßt. Meine Methode ist, für eine einzelne Thatsache zu erkalten, sobald der weitere Horizont sich zeigt usw. So ist unser Streben eine Wanderung ins Unbekannte mit der unsteten Hoffnung, einmal ein Ziel zu finden, wo man ausruhen kann. Solche Ziele sind aber nur Einsichten voll wesentlichem Einfluß auf uns selbst».

ricostruzione storica, conviene come sia dubbio che l'immagine complessiva della realtà classica dagli studi letterari concordi effettivamente con la realtà passata, per quanto ammissibile sul piano della mera possibilità. Ma non è questo ad essere rilevante: ciò che conta è infatti la nuova dimensione estetica ed etica che la filologia deve assumere.

Per riprendere, in conclusione, quanto scritto da Nietzsche nella lettera a Rohde del febbraio 1868, «nelle mani plasmatrici di un filosofo»[465] la ricerca storico-letteraria prende la forma di una produzione artistica svincolata dai limiti imposti dalla deriva specialistica della filosofia accademica, poiché, per intrinseco *pathos philosophicus*, portata ad «abbracciare una totalità più ampia» e quindi in grado di «mettere al mondo nuovi punti di vista»[466]. Come «creazione poetica» rivolta verso gli orizzonti dell'universalmente umano, «l'esigenza di un'indagine storico-letteraria»[467] sarebbe in ultima analisi da ricondurre ad un bisogno di carattere prettamente morale; aprendosi alle grandi considerazioni filosofiche, dal punto di vista di Nietzsche la filologia va incontro alla necessità di soddisfare specifici bisogni sotto il profilo formativo in quelle nature già predisposte verso determinate inclinazioni sotto il profilo intellettuale, consentendone la piena esplicazione del carattere in tutte le sue potenzialità e quindi, di "diventare ciò che si è", come recita il celebre verso di Pindaro, non a caso scelto da Nietzsche come motto del lavoro sulle fonti di Diogene Laerzio. A nostro giudizio, dietro l'adozione di questo verso pindarico – che fa in vero la sua prima comparsa in una lettera indirizzata a Rohde nel novembre del 1867[468] – si nasconde ancora una volta «lo zampino di Schopenhauer». Il verso tratto dalla seconda *Pitica* infatti, nella sua versione completa recita «γένοὶ, οἷος ἐσσὶ μαθών», traducibile in italiano con «diventa ciò che hai appreso di essere». Non è difficile immaginare come un giovane filologo fresco di letture schopenhaueriane vi avesse potuto scorgere un parallelismo con le tesi del Saggio di Francoforte sul carattere individuale: il "diventare ciò che si è appreso di essere" è, per l'appunto, il carattere acquisito schopenhaueriamente inteso, dal momento che a ognuno è dato conoscere il proprio carattere intellegibile solo a

[465] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* lettera n. 559, a Erwin Rohde, Naumburg, 1-3 febbraio 1868, p. 554. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 559, an Erwin Rohde in Kiel, Naumburg, 1-3 Febr. 1868, S. 248: «[…] unter den formenden Händen der Philosophen».

[466] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 187. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 4, Fr. 52[30], S. 222: «Die Neigung erstirbt, irgend ein größeres Ganze zu umfassen oder weitere Gesichtspunkte in die Welt zu setzen».

[467] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 559, a Erwin Rohde, Naumburg, 1-3 febbraio 1868, p. 554. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 559, an Erwin Rohde in Kiel, Naumburg, 1-3 Febr. 1868, S. 248: «[…] jetzt zieht mich das Allgemein-Menschliche an, wie das Bedürfniß einer literarhistorischen Forschung sich bildet [...]».

[468] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 552, a Erwin Rohde, Naumburg, 3 novembre 1867, p. 536. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 552, an Erwin Rohde in Hamburg, Naumburg, d. 3 November 1867, S. 235.

posteriori, attraverso l'esperienza, come carattere empirico; ed è significativo come, facendone il sottotitolo di *Ecce homo*, al di là del distacco progressivamente intercorso in termini sempre più radicali, con questo verso di Pindaro Nietzsche suggelli il suo itinerario intellettuale con il suo primo *imprinting* filosofico schopenhaueriano.

* * *

L'analisi dei frammenti postumi antecedenti l'autunno del 1868 ha reso evidente in che termini l'incontro con il pensiero di Schopenhauer abbia svolto un ruolo fondamentale anche per quel che concerne la direzione intrapresa dagli studi filologici del giovanissimo Nietzsche, riflettendosi, in modo particolare, nell'interesse per quella dimensione morale in essi ritracciabile cui egli riconosce un decisivo risvolto sotto il profilo formativo.

I rimandi schopenhaueriani più o meno impliciti in questo gruppo di frammenti interessano in egual misura lo Schopenhauer dei *Parerga e paralipomena* e de *Il mondo come volontà e rappresentazione*; in quest'ultimo caso, è tuttavia evidente come Nietzsche prescinda sistematicamente dal prendere in considerazione, nelle sue annotazioni sparse, l'impianto concettuale della metafisica della volontà: quanto da Nietzsche attinto dal terzo libro de *Il mondo* dedicato all'estetica e dai relativi *Supplementi* è del tutto svincolato da ogni possibile riferimento alla metafisica dell'arte schopenhaueriana, ed è preso in considerazione solo nella misura in cui può rientrare nell'ordine di interessi di un apprendista filologo alle prese con problemi di ordine metodologico posti in essere dalla deriva specialistica nella filologia per eccesso di conoscenza storica. È solo a seguito della conoscenza personale con Richard Wagner che Nietzsche introdurrà nelle sue considerazioni di carattere generale sugli studi letterari elementi direttamente attinti dalla metafisica dell'arte de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, innestandovi in modo sempre più incisivo la ricezione specificatamente wagneriana, e pertanto eterodossa, del pensiero schopenhaueriano.

CAPITOLO VI

IL PRIMO INCONTRO TRA NIETZSCHE E WAGNER A LIPSIA.

Non sarebbe opportuno considerare il lungo e intenso decennio wagneriano di Nietzsche, dal primo incontro risalente al novembre del 1868, al sodalizio intellettuale in nome della comune fede schopenhaueriana, fino alle vicende che condussero al distacco a seguito della pubblicazione di *Umano troppo umano* nel 1878 (rottura, in vero, più che preannunciata nei frammenti postumi a partire dal 1876) come del tutto privo di sfumature nell'articolarsi del pensiero nietzschiano.

Il periodo che intercorre tra l'autunno del 1868 – quando Nietzsche, ancora studente a Lipsia, conosce personalmente Wagner – e la primavera del 1869 – nel momento in cui, come professore di filologia classica, si trasferisce a Basilea, non lontano dalla residenza di Wagner a Tribschen – è da considerarsi uno stadio ancora di transizione rispetto al periodo propriamente wagneriano del pensiero nietzschiano. Durante quest'arco temporale, infatti, pur non lesinando il più vivo entusiasmo nei confronti di Wagner, nel suo epistolario Nietzsche dimostra di non essere ancora per nulla condizionato dalla particolare ricezione wagneriana della filosofia di Schopenhauer, con la quale venne effettivamente a diretto contatto solo durante gli anni di Basilea. Al contrario proprio la ricezione nietzschiana del pensiero schopenhaueriano tra il 1865 e il 1868 si scopre essere stata determinante nel modularsi del primo approccio di Nietzsche con la figura di Wagner.

* * *

Come emerge dall'epistolario del periodo compreso tra l'autunno 1868 e la primavera 1869, l'interlocutore privilegiato da Nietzsche per condividere le prime impressioni del suo avvicinamento a Richard Wagner è l'amico Erwin Rohde.

Il primo riferimento a Wagner nella corrispondenza con quest'ultimo si trova in una lettera del 6 agosto del 1868, nella quale Nietzsche appunta tra gli argomenti di cui rendere conto all'amico – senza poi svilupparlo nel seguito della lettera – un «raduno ad Altenburg dei musicisti […]. Divagazione sui *Maestri cantori* di Wagner»[469]. È quindi a partire dalla tarda estate del 1868 che Nietzsche si accosta con interesse crescente all'opera wagneriana.

[469] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit, lettera n. 583, a Erwin Rohde, Naumburg, 6 agosto 1868, p. 612. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 583, an Erwin Rohde in Naumburg, 6 Aug. 1868, S. 305: «Tonkünstlerversammlung in Altenburg, von mir besucht. Exkurs über Wagners *Meistersinger*».

Due mesi più tardi, Nietzsche scrive a Rohde del proposito, una volta rientrato a Lipsia dopo le vacanze estive trascorse a Naumburg, di dedicarsi più attivamente alla vita di società e avvicinarsi così alla cerchia della famiglia del professor Hermann Brockhaus, marito della sorella di Richard Wagner, già in stretti rapporti con il suo maestro Ritschl e consorte. In questa lettera Nietzsche riferisce inoltre le proprie considerazioni in merito alla lettura dei saggi di Otto Jahn su Wagner, di cui, nel complesso, non approva il giudizio negativo nei riguardi di quest'ultimo, a suo dire dettato da un'antipatia di evidente natura istintiva. Nietzsche allude in particolare ai due saggi sul *Tannhäuser* e sul *Lohengrin* pubblicati da Jahn sulla rivista *Die Grenzboten* (di orientamento nazional-liberale e di dichiarato spirito antiwagneriano) rispettivamente nel 1853 e nel 1854, successivamente riediti nella raccolta *Gesammelte Aufsätze über Musik* nel 1866[470]. Al di là della radicale divergenza di opinioni di fondo, Nietzsche confessa a Rohde di riconoscere a Jahn un certo grado di ragione in molte cose,

> specialmente là dove egli considera Wagner come il rappresentante di una certa forma moderna di dilettantismo, che assorbe e digerisce tutti gli interessi artistici: ma è proprio in considerazione di ciò che non ci stupiremo mai abbastanza di come ogni dote artistica sia rilevante in quest'uomo, quale energia si accompagni in lui a un talento artistico multiforme; mentre la «cultura», quanto più è ampia e variopinta, si presenta di solito miope, gracile e fiacca[471].

Secondo Nietzsche, però, l'opera di Wagner spazierebbe «in una serie di sentimenti che O. Jahn non è in grado di cogliere», nella misura in cui, rimanendo un «eroe dei *Grenzboten*», egli sarebbe «un individuo sano alla cui comprensione sono preclusi la saga del *Tannhäuser* e l'atmosfera del *Lohengrin*», agli antipodi di Nietzsche stesso, che scriveva di essere attirato da Wagner per gli stessi motivi che già lo avevano condotto a Schopenhauer: «il soffio etico, il profumo faustiano, la croce, la morte, la tomba eccetera»[472].

---

[470] O. Jahn, *Gesammelte Aufsätze über Musik,* Breitkopf und Härtel*,* Leipzig 1866.

[471] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 591, a Erwin Rohde, Naumburg, 8 ottobre 1868, p. 629. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 591, an Erwin Rohde in Hamburg, Naumburg, 8. Oktober 1868, S. 322: «Ich gebe ihm trotzdem vielfach Recht, insbesondre darin, daß er Wagner für den Repräsentanten eines modernen, alle Kunstinteressen in sich aufsaugenden und verdauenden Dilettantismus hält: aber gerade von diesem Standpunkte aus kann man nicht genug staunen, wie bedeutend jede einzelne Kunstanlage in diesem Menschen ist, welche unverwüstliche Energie hier mit vielseitigen künstlerischen Talenten gepaart ist: während die „Bildung", je bunter und umfassender sie zu sein pflegt, gewöhnlich mit mattem Blicke, schwachen Beinen und entnervten Lenden auftritt».

[472] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 591, a Erwin Rohde, Naumburg, 8 ottobre 1868, p. 629. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 591, an Erwin Rohde in Hamburg, Naumburg, 8. Oktober 1868, S. 322: «Außerdem aber hat Wagner eine Gefühlssphaere, die O. Jahn ganz verborgen bleibt: Jahn bleibt eben ein Grenzbotenheld, ein Gesunder, dem Tannhäusersage und Lohengrinathmosphaere eine verschlossene Welt sind. Mir behagt an Wagner, was mir an Schopenhauer behagt, die ethische Luft, der faustische Duft, Kreuz, Tod und Gruft etc.».

Da questa lettera emerge come nell'autunno del 1868 Nietzsche, la cui conoscenza dell'opera wagneriana doveva essere al tempo tutt'altro che approfondita, non avesse alcuna cognizione del fatto che il *Tannhäuser* e il *Lohengrin* furono composti da Wagner diverso tempo prima di essere influenzato nella sua produzione musicale dalla metafisica dell'arte schopenhaueriana. Come a posteriori raccontato nella sua autobiografia, infatti, Wagner lesse per la prima volta *Il mondo come volontà e rappresentazione* nell'autunno del 1854, dopo aver terminato la partitura dell'*Oro del Reno*; il *Tannhäuser* e il *Lohengrin* furono invece portati a termine, rispettivamente, nel 1845 e nel 1848[473], per cui è impossibile rintracciarvi quei motivi schopenhaueriani di cui Nietzsche scrive a Rohde.

Per converso, il rilievo di Nietzsche circa l'incompatibilità tra Wagner e Jahn risulta quanto mai pertinente, nella misura in cui la critica di quest'ultimo faceva riferimento agli aspetti più marcatamente romantici dell'opera wagneriana – sensibilità romantica dalla quale Jahn, per una serie di ragioni, prendeva le distanze[474]. L'accusa di dilettantismo di cui Nietzsche scrive a Rohde, tra i *tòpoi* della critica wagneriana, era stata rivolta da Jahn a Wagner nel saggio sul *Tannhäuser,* di cui lamentava la commistione tra musica e poesia, a scapito di entrambe:

> Questo dilettantismo, prodotto della cultura, è nel suo intimo e per sua natura diverso dall'arte, che viene fuori solamente dal genio creatore […]. Wagner, con il suo talento multiforme per la poesia, per la musica, per le arti figurative […] è il rappresentante del dilettantismo dei nostri giorni che si appoggia sulla cultura[475].

Nel riproporre questo rilievo critico di Jahn, Nietzsche intende fare, a nostro avviso, un implicito riferimento a Schopenhauer. Quest'ultimo difatti, nel paragrafo 249 del saggio *A*

---

[473] Cfr. R. Wagner, *Autobiografia,* trad. it. di S. Varini, Dall'Oglio Editore, Milano 1983, p. 509: «Il 26 settembre [del 1854] terminai la copia molto accurata della partitura dell'*Oro del Reno*. Poi, nella tranquilla solitudine della mia casa, feci la conoscenza di un libro il cui studio doveva avere per me la massima importanza. Intendo parlare de *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Arthur Schopenhauer […]. Da quel giorno per molti anni non abbandonai mai completamente quel libro. Nell'estate dell'anno seguente l'avevo letto già la quarta volta». Cfr. R. Wagner, *Mein Leben*, Erste authentische Veröffentlichung, Vollständiger Text unter Zugrundelegung der im Richard-Wagner-Archiv Bayreuth aufbewahrten Diktatniederschrift, ergänzt durch Richard Wagners Annalen 1864 bis 1868 und eine Zeittafel für die Jahre 1969 bis 1883, Vorgelegt und mit einem Nachwort von M. G. Dellin, List, München 1883, Dritter Theil, S. 521-522: «Währendem versteckte ich mich tief in meine Arbeit, beendigte am 26. September die zierliche Reinschrift der Partitur des »Rheingoldes« und lernte jetzt in der friedlichen Stille meines Hauses ein Buch kennen, dessen Studium von großer Bedeutung für mich ward. Es war dies Arthur Schopenhauers »Die Welt als Wille und Vorstellung«. […]. Von jetzt an verließ mich das Buch viele Jahre hindurch nie gänzlich, und bereits im Sommer des darauffolgenden Jahres hatte ich es zum vierten Male durchstudiert».

[474] Cfr. Barbara Reibnitz, *Otto Jahn bei Friedrich Nietzsche. Der "Grenzbotenheld" als Wagner Kritiker*, in *Otto Jahn (1813-1868), ein Geisteswissenschaftler zwischen Klassizismus und Historismus*, hrsg. von William M. Calder, Stuttgart 1991, S. 204-233: 219.

[475] O. Jahn, *Gesammelte Aufsätze über Musik,* S. 72: «Dieser Dilettantismus, das Produkt der Bildung, ist in seinem Grund und Wesen für der Kunst verschieden, die nur aus dem schöpferischen Genius hervorgeht […]. Wagner, mit seinem vielseitigen Talent für Poesie, Musik, bildende Kunst, [...] ist ein Repräsentant des aus unserer heutigen Bildung ruhende Dilettantismus». Traduzione di chi scrive.

proposito d'erudizione e di scienziati contenuto nel secondo volume dei *Parerga*, aveva osservato come "dilettanti" venissero chiamati in senso dispregiativo coloro «che si occupano di una scienza o di un'arte per amor suo, e per la gioia che essa procura» da parte di coloro che, al contrario, «hanno scelto una scienza o un'arte al fine di guadagnar denaro con esse», nel convincimento, condiviso dal grande pubblico acriticamente devoto agli specialisti, che «nessuno si dedicherebbe seriamente a una cosa, se non fosse spronato a farlo da miseria o da fame o da un'altra qualsiasi avidità»[476]. Con licenza del senso comune, Schopenhauer affermava per converso che

> […] per il dilettante la cosa è scopo, mentre per l'uomo di mestiere, in quanto tale, meramente mezzo; eppure solo chi si dedicherà a una cosa con tutta serietà, al quale essa stia immediatamente a cuore e che con questa sia impegnato per amore di essa, la perseguirà *con amore*. Da questi, non dai servi del denaro, è venuto fuori vi è quanto di più grande[477].

Alla luce di quanto sostenuto da Schopenhauer, il dilettantismo di Wagner, a dispetto del parere di uno specialista come Jahn, è quindi per Nietzsche degno di lode, poiché segno della genuinità di spirito dell'opera wagneriana. Dal punto di vista nietzschiano d'altronde (come si è visto in sede d'analisi dei frammenti del 1867 sui risvolti formativi dell'attività filologica) in virtù di quanto scritto da Schopenhauer nel saggio *A proposito d'erudizione e di scienziati* dei *Parerga* cui la lettera a Rohde fa riferimento, un «talento multiforme» come quello di Wagner è da stimare positivamente per due motivi fondamentali: in primo luogo, in ragione delle ripercussioni negative che occupazioni intellettuali a senso unico comportano, sotto il profilo formativo, sull'esplicarsi delle potenzialità del carattere innato; in secondo luogo, per il modo in cui l'atteggiamento dilettantistico contrasta la tendenza della cultura del tempo, soggetta a derive specialistiche che, se da una parte dissodano nuovi campi del sapere, a lungo termine fanno scontare tale ampiezza e diversificazione della conoscenza in termini di prolificità complessiva, sino a scadere nella miopia e fiacchezza della cultura sottolineate da Nietzsche nella lettera a Rohde.

---

[476] A. Schopenhauer, *A proposito di erudizione e di scienziati,* in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 21, pp. 636-637. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte*, in *Parerga und Paralipomena,* Zweiter Band, Kap. 21, S. 515: «so werden Die, welche eine Wissenschaft, oder Kunst, aus Liebe zu ihr und Freude an ihr, *per il loro diletto*, treiben, mit Geringschätzung genannt von Denen, die sich des Gewinnes halber darauf gelegt haben; weil sie nur das Geld delektiert, das damit zu verdienen ist. Diese Geringschätzung beruht auf ihrer niederträchtigen Ueberzeugung, daß Keiner eine Sache ernstlich angreifen werde, wenn ihn nicht Noth, Hunger, oder sonst welche Gier dazu anspornt».

[477] Poiché la traduzione di Eva Kühn in A. Schopenhauer, *A proposito di erudizione e di scienziati,* in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 21, p. 637, si allontana significativamente dal testo tedesco, la traduzione di questo passo è di chi scrive. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte*, in *Parerga und Paralipomena,* Zweiter Band, Kap. 21, S. 516: «In Wahrheit hingegen ist dem Dilettanten die Sache Zweck, dem Manne vom Fach, als solchem, bloß Mittel: nur Der aber wird eine Sache mit ganzem Ernste treiben, dem unmittelbar an ihr gelegen ist und der sich aus Liebe zu ihr damit beschäftigt, sie *con amore* treibt. Von Solchen, und nicht von den Lohndienern, ist stets das Größte ausgegangen».

Non a caso, proprio la presunta eccezionalità dello spirito di Wagner rispetto agli orientamenti culturali del suo tempo sarà il tema conduttore della corrispondenza con Rohde tra l'autunno del 1868, conosciuto personalmente Wagner, e la primavera del 1869, al di là delle numerose attestazioni di entusiasmo e stima per l'opera wagneriana di cui Nietzsche, in generale, si dimostrerà sempre assai prodigo nel suo epistolario, cui Rohde risponderà sempre con pari coinvolgimento emotivo. Nella lettera del 27 ottobre del 1868, scrive ad esempio Nietzsche a Rohde:

> Stasera sono andato all'Euterpe […] e mi sono ricreato lo spirito con il preludio del *Tristano e Isotta*, nonché con l'*ouverture* dei *Maestri cantori*. Mi riesce difficile mantenermi freddamente critico a contatto con questa musica: ogni nervo vibra in me, e da tempo nulla mi aveva così lungamente rapito in estasi come la suddetta *ouverture*[478].

Significativo è quanto Rohde risponde a Nietzsche nella lettera 4 novembre del 1868, già presa in considerazione nell'analisi della prima ricezione nietzschiana della *Storia del materialismo* di Lange. Nel passo della lettera immediatamente precedente il resoconto delle proprie osservazioni sulle tesi di Lange in rapporto al valore della metafisica schopenhaueriana, riferendo delle proprie impressioni e sensazioni circa l'ascolto della musica wagneriana Rohde così scrive:

> […] in quanto assolutamente profano, io oso accettare quella musica soltanto tra le discrete pareti della mia opinione privata: anche io, quando la sento, ho l'impressione di camminare in un magico giardino profumato sotto i raggi della luna; nessun accento della "realtà" banausica vi penetra, e non mi importa nulla che i sapientissimi signori Schaul eccetera dimostrino che questa musica è malsana, lasciva e chissà mai ancora che cosa! Essa mi "manda in estasi" come tu ben dici, e ciò mi basta. In generale mi rendo sempre più conto di quanto saggio era quel sofista, che, nonostante le proteste dei "sani" del suo tempo, affermava che l'uomo è la misura delle cose. Ha contribuito non poco a rafforzarmi in questa idea il libro di Lange (te lo restituirò al più presto), che per tutto il viaggio mi ha mantenuto in una sfera ideale elevata[479].

---

[478] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 596, a Erwin Rohde, Lipsia, 27 ottobre 1868, p. 639. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 596, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 27. Oktober 1868, S. 332: «Heute Abend war ich in der Euterpe, die ihre Winterconzerte begann und mich sowohl mit der Einleitung zu *Tristan und Isolde*, als auch mit der *Ouvertüre* zu den *Meistersingern* erquickte. Ich bringe es nicht übers Herz, mich dieser Musik gegenüber kritisch kühl zu verhalten; jede Faser, jeder Nerv zuckt an mir, und ich habe lange nicht ein solches andauerndes Gefühl der Entrücktheit gehabt als bei letztgenannter *Ouvertüre*».

[479] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864- März 1869*, Brief 200, Erwin Rohde an Nietzsche in Leipzig, Reinbeck, 4ten November 68, S. 299: «Dieser Musik zuzustimmen wege ich, als gänzlicher Laie nur im bescheidenen Kämmerchen meiner Privatmeinung: auch auf mich macht sie den Eindruckt als ob ich in Mondenlicht in einem duftenden Zaubergarten ginge; kein Laut der banausischen „Wirklichkeit" dringt hinein und so kümmert es mich gar nicht, ob die wohlweisen Herr Schaul usw. demonstrieren, diese Musik sei ungesund, lüstern und was Alles! Mich „entrückt" sie, wie Du ganz treffend sagst, und das genügt mir. Ueberhaupt komme ich immer zur Erkenntniß wie weise jener Sophist war, der trotz alles Gegenredens der „Gesunden" seiner Zeit behauptete daß der Mensch das Maaß der Dinge sei. Nicht wenig hat mich darin das

In primo luogo, Rohde fa intendere qui come solo nell'ultimo periodo egli avesse iniziato, su consiglio di Nietzsche, ad accostarsi da profano alla musica wagneriana, non essendogli evidentemente in precedenza note le simpatie schopenhaueriane di quest'ultimo (cosa che, con ogni probabilità, non avrebbe mancato di destare il suo interesse). In secondo luogo, non è di poco conto è il fatto che, a prescindere dalla dimostrazione del presunto carattere malsano della musica wagneriana, nella quale la maggioranza dei critici musicali del tempo aveva profuso tutto il suo impegno, Rohde rivendichi il valore dello stato d'estasi intimamente provato all'ascolto delle note di Wagner facendo diretto richiamo all'opera Lange. Come nelle lettere a Deussen del 1868, di fronte alle critiche da ogni parte rivolte ai punti deboli sotto il profilo argomentativo del sistema filosofico de *Il mondo,* Nietzsche aveva difeso la propria professione di fede schopenhaueriana facendo appello all'idea di Lange, per cui il valore di ogni metafisica quale *Begriffsdichtung* risiede nella sua capacità di elevazione dell'animo umano in risposta a specifici bisogni soggettivi, così Rohde, fresco della lettura di Lange, intende ora porsi sulla stessa lunghezza d'onda dell'amico, dando rilievo al sentimento di elevazione spirituale indotto dall'ascolto della musica wagneriana. In virtù del riferimento a Lange si comprende anche il senso del richiamo da parte di Rohde alla figura di Protagora e al principio fondamentale della sua filosofia, per cui l'uomo è misura di tutte le cose: nella sua *Storia del materialismo* Lange aveva infatti giudicato positivamente Protagora proprio in virtù del fenomenismo e del soggettivismo che questi aveva introdotto nella riflessione filosofica del suo tempo, per cui Protagora, pur non avendo sviluppato tutte le conseguenze degli assunti fondamentali del suo pensiero, sarebbe andato vicino alla formulazione della tesi kantiana della cosa in sé[480].

Tornando a Nietzsche, è nella lettera a Rohde del 9 novembre 1868 che egli racconta pieno di entusiasmo del suo primo incontro con Wagner, avvenuto in casa Brockhaus. Dal suo dettagliato quanto romanzato resoconto apprendiamo come sia stato Wagner, in visita a Lipsia in incognito, a essersi *sua sponte* incuriosito nei riguardi di quel giovane studente di filologia che, alla presenza della signora Ritschl, amica della sorella di Wagner e moglie del professor Brockhaus, si era cimentato in un'esecuzione del canto dei *Maestri cantori.* Per tramite dell'amico Windisch, Nietzsche fu pertanto eccezionalmente invitato a casa Brockhaus, dove avvenne l'incontro forse più di ogni altro destinato a lasciare traccia

---

Langesche Buch (das Du allernächstens wiederbekommst) bestärkt, das mich auf der Reise stets in einem erhölten Gedankenkreis erhalten hat». Traduzione italiana in F. Nietzsche, *Lettere a Erwin Rohde*, a cura di M. Montinari, Torino 1959, "Note del traduttore", p. 282.

[480] Cfr. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Erstes Buch, Erster Abschnitt. *Der Materialismus im Alterthum*, Kap.2, «Der Sensualismus der Sophisten und Aristipp's ethischer Materialismus», S. 14-15.

indelebile sul corso del suo itinerario intellettuale. Nietzsche racconta così a Rohde del suo stato emotivo di «romanzesca esaltazione» nel presentarsi a Wagner e del carattere vivace e travolgente di quest'ultimo, assai curioso di apprendere le circostanze per cui egli si fosse avvicinato alla sua musica. Così, prosegue Nietzsche:

> Ora ti dirò in breve che cosa ci riserbò quella serata: emozioni talmente piacevoli e di un sapore così particolare che a tutt'oggi ne sono ancora preso, e non riesco a fare nulla di meglio che parlare con te, amico diletto, e annunciare la «straordinaria novella». Wagner suonò prima e dopo pranzo, e proprio tutti i passaggi importanti dei *Maestri cantori* […]. È un carattere incredibilmente vivace e focoso, parla in gran fretta, è molto spiritoso e riesce a tenere allegrissima una cerchia di intimi come era quella. Frattanto, ebbi modo di parlare a lungo con lui di Schopenhauer: oh, tu puoi ben immaginare quale piacere fu per me sentirlo parlare di lui con calore indicibile, della gratitudine che egli prova verso di lui, e come questi sia l'unico filosofo che abbia compreso l'essenza della musica[481].

Osserviamo qui come, per quanto Nietzsche non si sbilanci ancora al punto da definire Wagner un genio secondo l'accezione schopenhaueriana del termine, la sottolineatura del carattere vivace e travolgente di quest'ultimo rimandi alle pagine del terzo libro de *Il mondo*, dove Schopenhauer osservava come gli individui geniali siano costituzionalmente soggetti a sperimentare effetti veementi e passioni irrazionali a causa della «straordinaria energia di tutto il fenomeno di volontà che l'individuo geniale è e che si esterna con veemenza in tutti gli atti di volontà», oltre che alla «preponderanza della conoscenza intuitiva mediante i sensi e l'intelletto su quella astratta», la quale oscurerebbe a tal punto i concetti che questi non sarebbero in grado di guidarne l'agire, facendo sì che esso diventi gioco forza irrazionale, poiché «l'impressione del presente è su di loro molto potente, li trascina all'irriflessione, all'affetto e alla passione»[482]. Non è difficile immaginare come un

---

[481] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 599, a Erwin Rohde, Lipsia, 9 novembre 1868, p. 648. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 599, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 9 November 1868, S. 340: «Nun will ich Dir in Kürze erzählen, was uns dieser Abend bot, wahrlich Genüße so eigenthümlich pikanter Art, daß ich auch heute noch nicht im alten Gleise bin, sondern eben nichts besseres thun kann, als mit Dir, mein theurer Freund, zu reden und „wundersame Mär" zu künden. Vor und nach Tisch spielte Wagner und zwar alle wichtigen Stellen der *Meistersinger* […]. Es ist nämlich ein fabelhaft lebhafter und feuriger Mann, der sehr schnell spricht, sehr witzig ist und eine Gesellschaft dieser privatesten Art ganz heiter macht. Inzwischen hatte ich ein längeres Gespräch mit ihm über Schopenhauer: ach, und Du begreifst es, welcher Genuß es für mich war, ihn mit ganz unbeschreiblicher Wärme von ihm reden zu hören, was er ihm verdanke, wie er der einzige Philosoph sei, der das Wesen der Musik erkannt habe».

[482] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., vol. I, Libro III, §36, p. 385. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 224), p. 384: «Der Grund hievon ist dennoch nicht Schwäche der Vernuft, sondern theils ungewöhnliche Energie der ganzen Willenserscheinung, die das geniale Individuum ist, und welche sich durch Heftigkeit aller Willensakte äußert, theils Uebergewicht der anschauenden Erkenntniß durch Sinne und Verstand über die abstrakte, daher entschiedene Richtung auf das Anschauliche, dessen bei ihnen höchst energischer Eindruck die farblosen Begriffe so sehr überstrahlt, daß nicht mehr diese, sondern jener das Handeln leitet, welches eben dadurch unvernünftig wird: demnach ist der Eindruck der

carattere impetuoso, turbolento e assai facile agli eccessi, quale era quello di Wagner, avesse potuto fare una notevole impressione sul giovane Nietzsche, noto per la ferma compostezza della sua indole, e come abbia fatto sì che, ai suoi occhi, i vivaci tratti wagneriani si sovrapponessero a quelli dell'individuo geniale descritto da Schopenhauer.

Nel proseguire il resoconto dell'incontro con Wagner, Nietzsche scrive a Rohde come il maestro si fosse informato circa il giudizio circolante tra i professori universitari nei suoi confronti, burlandosi del congresso dei filosofi di Praga e dei «fattorini filosofici» [philosophischen Dienstmännern]. Nel racconto di questo particolare già si intravede l'intento di Nietzsche di dare rilievo alla distanza di Wagner rispetto alla cerchia della cultura ufficiale degli ambienti accademici, certo della simpatia che ciò avrebbe suscitato nell'amico Rohde. In ultimo, Nietzsche ricorda come nel corso della serata Wagner si fosse cimentato, con grande diletto dei presenti, nella lettura ad alta voce alcuni passi della sua autobiografia, ancora inedita[483], di cui loda lo stile «straordinariamente vivace e brillante», sino al cordiale commiato e all'invito rivoltogli di recarsi quanto prima presso la residenza di Wagner a Tribschen «per fare un po' di musica e di filosofia»[484]. Osserviamo qui come

---

Gegenwart auf sie sehr mächtig, reißt sie hin zum Unüberlegten, zum Affekt, zur Leidenschaft». Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., vol. II, *Supplementi* al Libro III, Cap. 31, "Sul genio", p. 1731: «ne viene che individui altamente dotati cadano a volte per piccolezze in affetti violenti della specie più diversa, che sono incomprensibili agli altri; questi li vedono in preda all'afflizione, alla gioia, alla preoccupazione, alla paura, alla collera ecc., a cagione di cose per cui un uomo qualunque rimarrebbe assolutamente calmo. Perciò dunque a genio manca la freddezza […]. Si accompagna poi ancora l'eccessiva sensibilità, che una vita nervosa e cerebrale anormalmente elevata comporta, in unione con l'impetuosità e passionalità del volere, che anch'esse condizionano il genio, e che si manifestano fisicamente come energia del battito cardiaco. Da tutto questo risulta molto facilmente quell'ipertensione dello stato d'animo, quella veemenza degli affetti, quel rapido mutar d'amore, con predominante malinconia che Goethe ci ha messo sotto gli occhi nel *Tasso*». Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum dritten Buch*, Kap. 31, «Vom Genie», (II 446), p. 1730: «Hieraus entsteht es, daß hochbegabte Individuen bisweilen über Kleinigkeiten in heftige Affekte der verschiedensten Art gerathen, die den Andern unbegreiflich sind, als welche sie in Trauer, Freude, Sorge, Furcht, Zorn usw. versetzt sehen, durch Dinge, bei welchen ein Alltagsmensch ganz gelassen bliebe. Darum also fehlt dem Genie die Nüchternheit, als welche gerade darin besteht, daß man in den Dingen nichts weiter sieht, als was ihnen, besonders in Hinsicht auf unsere möglichen Zwecke, wirklich zukommt: daher kann kein nüchterner Mensch ein Genie seyn. Zu den angegebenen Nachtheilen gesellt sich nun noch die übergroße Sensibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven- und Cerebral-Leben mit sich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Wollens, die sich physisch als Energie des Herzschlages darstellt. Aus allem Diesen entspringt sehr leicht jene Ueberspanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affekte, jener schnelle Wechsel der Laune, unter vorherrschender Melancholie, die Goethe uns im *Tasso* vor Augen gebracht hat».

[483] Si tratta dell'autobiografia che dal luglio 1865 Wagner aveva iniziato a dettare a Cosima von Bulow. Essa uscì in edizione privata a Basilea e Nietzsche ne curò la stampa nel 1869-1870; fu poi pubblicata sotto il titolo *Mein Leben* nel 1911. Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit., lettera n. 20 a Gustav Krug, Pilatus, 4 agosto 1869, p. 37. Cfr. Id., "Notizie e note" di M. Montinari, p. 606. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe April 1869-Mai 1872*, Brief 20, an Gustav Krug in Naumburg, Pilatus, 4. August 1869, S. 38.

[484] Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 599, a Erwin Rohde, Lipsia, 8 novembre 1868, p. 648. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 599, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 9 November 1868, S. 341: «Am Schluß, als wir beide uns zum Fortgehen anschickten, drückte er mir sehr warm die Hand und lud mich sehr freundlich ein, ihn zu besuchen, um Musik und Philosophie zu treiben». Nella lettera di risposta di Rohde del 14 novembre 1868, quest'ultimo prega

la lode dello stile di Wagner da parte di Nietzsche possa non essere casuale, dal momento che, secondo quanto sostenuto da Schopenhauer nei *Parerga*, un certo stile nello scrivere rifletterebbe determinati aspetti del carattere dello scrivente[485].

Nelle successive lettere di Nietzsche a Rohde emerge come, proprio in virtù del rapporto controverso con l'ambiente culturale del suo tempo, la figura di Wagner avesse finito con l'associarsi, agli occhi di Nietzsche, con quella di Schopenhauer. Nella lettera del 20 novembre 1868, commentando la vicenda della non riuscita pubblicazione di un lavoro filologico dell'amico a causa di una serie di malintesi tra colleghi[486], Nietzsche coglie l'occasione per prendere le distanze dalla «brulicante genia di filologi» e dall'affaccendarsi di quelle «talpe […] contente di essersi accaparrate un verme, e

---

Nietzsche di riferirgli ulteriori dettagli circa il suo incontro con Wagner, «memore del fatto che mi interessa tutto di quest'uomo singolare, opinioni e intenzioni, e anche la semplice personalità»; chiede poi se nel corso della serata Wagner avesse condiviso con gli ospiti qualcosa circa il suo rapporto con Ludovico di Baviera. Cfr. F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 202, Erwin Rohde an Nietzsche in Leipzig, Hamburg, 14 November 1868, S. 306-307: «Ueber die Begegnung mit dem mußt Du [...] mir bald noch ein Weiteres und Breiteres erzhälen, eingedenk, daß an dem merkwürdigen Menschen mich alles interessiert, Ansichten und Absichten und auch das blos Persönliche [...] Har er von seinem Verhältniß zu Ludovicus dem Andren nichts mitgetheilt?».

[485] Cfr. A. Schopenhauer, *Sul mestiere dello scrittore e dello scrivere*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, p. 683: «Lo stile è la fisionomia dello spirito». Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Schriftstellerei und Stil*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, S. 550: «Der Stil ist die Physiognomie des Geistes».

[486] Cfr. F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 201, Erwin Rohde an Nietzsche in Leipzig, Reinbeck, 5 November 1868, S. 302-304. Rohde scrive a Nietzsche, profondamente turbato, dell'esitazione di Ritschl a pubblicare il suo lavoro «Sullo scritto di Luciano *Lucio o l'Asino*», a causa della recente pubblicazione della dissertazione del collega Knaut sul medesimo argomento. Nella lettera del 9 novembre 1868, in un foglio allegato a parte, Nietzsche, prendendo le parti dell'amico, scrive: «la mancanza di tatto di Ritschl è eccessiva ed è emersa chiaramente nel colloquio che abbiamo avuto, tanto che io gli ho parlato con una certa freddezza e questo lo ha molto colpito». F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 599, a Erwin Rohde, Lipsia, 9 novembre 1868, p. 649. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 599, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 9 November 1868, S. 341: «Die Ritschl'sche Taktlosigkeit ist zu stark: und in der stattgehabten Unterredung trat sie deutlich hervor: so daß ich etwas kühl mit ihm gesprochen habe, was ihn stark choquirte». A questa lettera Rohde risponde il 14 novembre 1868, ringraziando Nietzsche e scrivendo di aver seguito il consiglio di chiedere indietro il manoscritto, apportandovi solo delle piccole aggiunte: «a pagina 40 non potevo negarmi il piacere di far brillare papà Schopenhauer come filologo, per quanto ciò che egli dice in ogni passo dei *Parerga* sia una sciocchezza». Cfr. F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 204, Erwin Rohde an Nietzsche in Leipzig, Hamburg, 24 November 1868, S. 309: «p. 40 konnte ich mir das Vergnügen nicht versagen, Vater Schopenhauer als philologum leuchten zu lassen, obwohl was er an jener Stelle der Parerga sagt ziemlich Kohl ist». Successivamente, sarà Nietzsche a trovare un editore per il lavoro di Rohde. Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 602, a Erwin Rohde, Lipsia, 25 novembre 1868, pp. 653-654: «Mio caro amico […] è già stato trovato un editore per la tua dissertazione, e precisamente l'eccellente dottor Engelmann […]. Se ciò ti fai felice e vuoi dimostrarlo, recati dal tuo libraio e fatti dare la seconda edizione, appena pubblicata, di *Opera e Dramma* di Richard Wagner, mettiti comodo davanti alla stufa e quando vi trovi dei bei passi, e sono innumerevoli, pensa che a Lipsia un amico affezionato si sta gustando proprio gli stessi con entusiasmo fanciullesco». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 602, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig 25. November 1868, S 346: «Mein lieber Freund, […] erstens hat sich nämlich bereits ein Verleger für Deine Abhandlung gefunden und zwar der ausgezeichnete und wahrhaft dem Wohl der Wissenschaften dienende Dr. Engelmann: […]. Wenn Du darüber einige Freude empfindest und diese etwa äußern willst, so geh zu Deinem Buchhändler und laß Dir Richard Wagners eben erschienene 2te Ausgabe von „Oper und Drama" geben; dann setze Dich behaglich an den Ofen und denke, wenn Du schöne Stellen findest – und sie sind unzählig – daß ein guter Freund in Leipzig sich über genau dieselben Stellen ganz kindisch freut».

indifferenti verso i veri, urgenti problemi della vita»[487], tipico dell'ambiente della filologia accademica. Secondo Nietzsche, quanto accaduto a Rohde sarebbe solo il primo degli innumerevoli inconvenienti cui entrambi, nell'esercizio serio della loro professione, sarebbero andati inevitabilmente incontro nel proposito di rimanere fedeli al loro genio, incuranti degli attacchi che sarebbero stati loro rivolti. Scrive Nietzsche:

> Ma, caro amico, cosa hanno a che fare, con le opere tue e mie, i giudizi di altri sulle nostre persone? Pensiamo a Schopenhauer e Richard Wagner, alla inesauribile energia che ha sempre sostenuto la loro fede in se stessi, in mezzo al chiasso della gente «colta». E se non è permesso appellarsi agli *dei maximi*, ci rimane pur sempre la consolazione che neppure ai tipi stravaganti può essere negato il diritto all'esistenza […] e che due tipi stravaganti che vanno d'amore e d'accordo sono uno spettacolo gradito ai celesti[488].

Parla in queste righe il Nietzsche lettore dei *Parerga*, e in particolare, del saggio *Sulla filosofia delle università*. In esso Schopenhauer, denunciando il misconoscimento da parte della cultura ufficiale dei meriti intellettuali e delle opere di autentico valore (letterario o scientifico che fosse), lamentava il «frastuono molesto e confuso» prodotto dal chiacchiericcio del pubblico "colto", che volutamente soffoca la voce autorevole dei rari individui d'eccezione, «poiché ciò che essi espongono non si adatta alla robaccia di quella gente, cui preme soltanto il benessere e l'interesse materiale, e che valendosi della superiorità numerica emette tosto un grido, tanto che nessuno può più udire neppure le proprie parole»[489]. A fronte della dilagante incapacità intellettuale degli uomini comuni e

---

[487] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, lettera n. 601, a Erwin Rohde, Lipsia, 20 novembre 1868, p. 651. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 601, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 20. November 1868, S. 344: «[…] jetzt wo ich wieder das wimmelnde Philologengezücht unserer Tage aus der Nähe sehe, wo ich das ganze Maulwurfstreiben, die vollen Backentaschen und die blinden Augen, die Freude ob des erbeuteten Wurms und die Gleichgültigkeit gegen die wahren, ja aufdringlichen Probleme des Lebens täglich beobachten muß […]».

[488] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, lettera n. 601, a Erwin Rohde, Lipsia, 20 novembre 1868, p. 651. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 601, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 20. November 1868, S. 344: «Aber, lieber Freund, was hat das mit Deinen und meinen Leistungen zu thun, was Andere über unsre Persönlichkeiten urtheilen? Denken wir an Schopenhauer und Richard Wagner, an die unverwüstliche Energie, mit der sie den Glauben an sich unter dem Halloh der ganzen „gebildeten" Welt aufrecht erhielten; und wenn es nicht erlaubt ist, sich auf *deos maximos* zu berufen, so bleibt uns immer noch der Trost, daß den Käuzen das Recht zu existieren nicht versagt werden darf […] und daß zwei sich verstehende und herzenseinige Käuze ein fröhliches Schauspiel für die Himmlischen sind». In questo caso, non vi è riferimento ad Haym. La parola tedesca qui utilizzata da Nietzsche per "tipi stravaganti" è «Kauzen», che in alcun modo richiama «wunderbaren Heiligen».

[489] A. Schopenhauer, *Sulla filosofia delle università*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, p. 251. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber die Universitäts-Philosophie*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, S. 193: «Ihr beständiges Dareinreden und Mitredenwollen gleicht dem der Tauben, die sich in die Konversation mischen, wirkt daher auf die zu allen Zeiten nur ganz vereinzelt Erscheinenden, welche von Natur den Beruf und daher den wirklichen Trieb haben, der Erforschung der höchsten Wahrheiten obzuliegen, nur als ein störendes und verwirrendes Geräusch; wenn es nicht gar, wie sehr oft der Fall ist, ihre Stimme absichtlich erstickt, weil was sie vorbringen nicht in den Kram jener Leute paßt, denen es mit nichts, als mit Absichten

dell'invidia nutrita nei riguardi del merito altrui, nel capitolo "Su ciò che uno rappresenta" degli *Aforismi sulla saggezza della vita* Schopenhauer aveva inoltre sostenuto come chi si proponga di produrre qualcosa di meritevole nel campo delle arti e delle scienze, senza abbassarsi al capriccio della invidiosa mediocrità imperante, debba gioco forza «sfidare il giudizio della folla e dei suoi portavoce, disprezzando quindi tutti costoro»[490]. A riguardo, nel capitolo *Su giudizio, critica, applauso e gloria* dei *Parerga*, scrive Schopenhauer come l'invidia, «l'anima dell'alleanza […] di tutti i mediocri contro il singolo individuo eccellente»[491], non vada assecondata da quest'ultimo dando prova di modestia, dal momento che (come dimostrato nel capitolo 37 dei *Supplementi* a *Il mondo*[492]), «sono sempre i pezzenti a dar peso alla modestia»[493] e a rallegrarsi della modestia dimostrata da un uomo di merito; non per nulla, osservava Schopenhauer, un Goethe, un Cervantes o uno Shakespeare non avevano mai esitato, quando se ne fosse presentata l'occasione, a dar prova di fiera consapevolezza del valore imperituro della loro opera.

Alla luce di queste considerazioni, diviene chiaro come, dal punto di vista di Nietzsche, Schopenhauer e Wagner, abbiano dato prova nel corso della loro vita di salda fede in se stessi nel portare avanti i fini prefissatisi con la loro opera, poco curandosi del giudizio dei loro contemporanei. Per questo motivo, essi sono da prendere quale modello di

---

und materiellen Zwecken Ernst seyn kann, und die, vermöge ihrer beträchtlichen Anzahl, bald ein Geschrei zu Wege bringen, bei dem Keiner mehr sein eigenes Wort vernimmt».

[490] A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, Cap. IV, «Di ciò che uno rappresenta», p. 535. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit,* in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, «Von Dem, was Einer vorstellt», S. 421: «Ja, sogar muß, wer das Gute und Rechte hervorbringen und das Schlechte vermeiden soll, dem Urtheile der Menge und ihrer Wort führer Trotz bieten, mithin sie verachten».

[491] A. Schopenhauer, *Su giudizio, critica, applauso e gloria*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, p. 610. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, S. 494: «Der Neid nämlich ist die Seele des überall florierenden, stillschweigend und ohne Verabredung zusammenkommenden Bundes aller Mittelmäßigen, gegen den einzelnen Ausgezeichneten, in jeder Gattung».

[492] Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro III, Cap. 37, "Sull'estetica della poesia", pp. 1799-1801: «è tanto impossibile che chi ha meriti e sa quanto essi costino sia egli stesso cieco rispetto ad essi, quanto che un uomo alto sei piedi non si accorga di sovrastare gli altri […]. Che uno possa essere un grande spirito senza accorgersene per niente, è un'assurdità di cui può cercare di persuadersi solo l'impotenza inconsolabile, per poter ritenere modestia anche il senso della propria nullità». Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum dritten Buch*, Kap. 37, «Zur Aesthetik der Dichtkunst», (II 486), pp. 1798-1800: «Es ist aber so unmöglich, daß wer Verdienste hat und weiß was sie kosten, selbst blind dagegen sei, wie daß ein Mann von sechs Fuß Höhe nicht merke, daß er die Andern überragt [...]. Daß Einer ein großer Geist seyn könne, ohne etwas davon zu merken, ist eine Absurdität, welche nur die trostlose Unfähigkeit sich einreden kann, damit sie das Gefühl der eigenen Nichtigkeit auch für Bescheidenheit halten könne».

[493] A. Schopenhauer, *Su giudizio, critica, applauso e gloria*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, p. 612. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, S. 496: «Daß es allemal Lumpe sind, die auf Bescheidenheit dringen und sich so herzinniglich über die Bescheidenheit eines Mannes von Verdienst freuen, habe ich auseinandergesetzt in meinem Hauptwerke, Band 2, Kap. 37, S. 426».

imperturbabilità dell'uomo di merito rispetto all'ostilità dell'ambiente culturale del tempo, incapace realmente di comprenderlo.

È solo nella lettera a Rohde del 9 dicembre 1868 che Nietzsche, per la prima volta, parla in modo esplicito di Wagner come del genio secondo l'accezione schopenhaueriana del termine. A Rohde, che nella lettera del 2 dicembre 1868 aveva informato l'amico della «la più felice impressione»[494] che gli aveva fatto la lettura della prima metà di *Opera e dramma,* Nietzsche scrive di essere certo che un giorno entrambi avrebbero finito col trovarsi «del tutto concordi su di un genio» che fino a quel momento si era presentato davanti ai loro occhi «come un problema insolubile» e che egli, di anno in anno, avevano «sempre tentato e ritentato di capire: questo genio è Richard Wagner»[495]. Osserviamo per inciso come queste righe costituiscano ulteriore conferma del fatto che Nietzsche, pur essendo venuto a contatto negli anni precedenti con l'opera wagneriana, prima del 1868 non fosse stato in alcun modo influenzato dall'interpretazione wagneriana della filosofia di Schopenhauer, di cui dimostra di non aver avuto, di fatto, cognizione alcuna fino alla tarda estate del 1868. A riguardo, riteniamo interessante e pertinente prendere in considerazione il commento di Carl von Gersdorff contenuto nella lettera indirizzata a Nietzsche il 25 gennaio 1869, subito dopo aver appreso dell'avvenuto incontro fra l'amico e Richard Wagner: «sulla tua conoscenza con Wagner ti auguro buona fortuna. Che anche egli appartenga ai santi stravaganti del signor Haym mi è stato confermato definitivamente solo grazie a te»[496]. Non vi sono quindi dubbi che, per lo meno nella cerchia dei santi stravaganti intorno a Nietzsche, prima di quella data il nome di Wagner non fosse annoverato nella lista degli schopenhaueriani.

Tornando alla lettera del 2 dicembre 1868, scrive di seguito Nietzsche a Rohde:

> Questo è dunque il secondo esempio di come noi innalziamo i nostri propri idoli, quasi incuranti dell'opinione dominante che si afferma proprio tra le persone colte. E

[494] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 205, Erwin Rohde an Nietzsche in Leipzig, Hamburg, 2ten Dezember 1868, S. 315: «Ich habe mich erst bis in die Mitte gelesen, aber auch die Hälfte schon macht den glücklichsten Eindruck».

[495] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 604, a Erwin Rohde, Lipsia, 9 dicembre 1868, p. 660. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 604, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 9 Dezember 1868, S. 352: «[...] habe ich auch die feste Zuversicht, daß wir uns über einen Genius ganz verstehen werden, der mir wie ein unlösliches Problem erschien und zu dessen Verständniß ich Jahr aus Jahr ein neue Anläufe machte: dieser Genius ist Richard Wagner».

[496] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 212, Carl von Gersdorff an Nietzsche in Leipzig, Berlin, den 25 Januar 1869, S. 334: «Zur Bekanntschaft mit Richard Wagner wünsche ich Glück. Daß auch er zu den wunderlichen Heiligen des Herrn Haym gehört ist mir definitiv erst durch Dir bestätigt worden».

la seconda volta si compie questo passo con maggiore sicurezza e fiducia in se stessi[497].

Nietzsche allude chiaramente a Schopenhauer, in ragione della diffusa e malcelata resistenza nei riguardi della sua filosofia che in quegli anni ancora circolava negli ambienti accademici. Come nella lettera precedente, Nietzsche fa generica allusione alle pagine del capitolo *Su giudizio, critica, applauso e gloria* di *Parerga e paralipomena,* ponendo in questo caso l'accento sull'autonomia di pensiero di cui egli e l'amico avevano dato prova rispetto all'opinione dominante della gente colta, intrisa di preconcetti nei riguardi dell'opera wagneriana assai difficili a vincersi. Scrive ancora Nietzsche:

> Wagner, come lo conosco ora, nella sua musica, nelle sue poesie, nella sua estetica, e non per ultimo, in quei felici momenti trascorsi con lui, è l'esemplificazione più viva di ciò che Schopenhauer chiama il genio: anzi, la somiglianza di ogni singolo tratto balza agli occhi. Come vorrei trascorrere una serata tranquilla a raccontarti quei piccoli particolari che so di lui, per lo più attraverso sua sorella; come vorrei che potessimo leggere insieme le poesie (Romundt le apprezza a tal punto che vede in R.W. il poeta di gran lunga più grande di questa generazione; anche Schopenhauer, come ebbe a dirmi Wagner, le ha giudicate molto bene)[498]; che potessimo seguire il procedere ardito

[497] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 604, a Erwin Rohde, Lipsia, 9 dicembre 1868, p. 660. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 604, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 9 Dezember 1868, S. 352: «Dies ist nun das zweite Beispiel, wo wir, fast unbekümmert um die herrschende und gerade unter Gebildeten gültige Meinung, uns unsre eignen Götzen aufstellen; und man thut schon das zweite Mal diesen Schritt mit mehr Sicherheit und Selbstvertrauen».

[498] Sul giudizio di Schopenhauer nei riguardi di Wagner, si veda la lettera dal filosofo indirizzata a Frauenstädt il 30 dicembre del 1854: «Dopo di che è arrivato un libro di Richard Wagner che non è in vendita in libreria ed è stampato solo per gli amici su una superba carta spessa ed è accuratamente rilegato: si intitola *L'anello del Nibelungo* ed è una serie di quattro opere che egli ha intenzione di comporre: insomma, la vera opera d'arte del futuro. Sembra fantastica: ho letto solo il preludio e vedrò il resto! Nessuna lettera di accompagnamento, ma dentro c'è scritto "con ammirazione e gratitudine"». Cfr. A. Schopenhauer, *Arthur Schopenhauer Gesammelte Briefe*, hrsg. von A. Hübscher, Bouvier, Bonn 1987, Brief 350, an Julius Frauenstädt, Frankfurt a. M., den 30. Dez. 1854, S. 357: «Darauf ist erfolgt ein Buch von Richard Wagner, welches nicht im Buchhandel, sondern Bloß für Freunde gedruckt ist, auf süperbem dickem Papier und sauber gebunden: es heißt „der Ring der Niebelungen", ist eine Folge von Opern, die er einst komponieren will, – wohl das eigentliche Kunstwerk der Zukunft: scheint sehr phantastisch zu sein: habe erst das Vorspiel gelesen: werde weiter sehn! Kein Brief dabei, sondern bloß eingeschrieben: „aus Verehrung und Dankbarkeit"». Traduzione italiana di D.M. Fazio. Nei *Colloqui* è riportato l'episodio, tratto da *Fünfzehn Briefe von Richard Wagner nebst Erinnerungen von Eliza Wille*, che vede come protagonista quel Dr. Wille di cui Wagner racconta in *Mein Leben* a testimonianza del giudizio favorevole espresso da Schopenhauer sulla sua poesia: «Wille soleva andarlo a trovare [Schopenhauer] ogni anno a Francoforte. «Si ricorda» fece Wagner «quello che egli, una volta, mi disse da parte di Schopenhauer? Ringrazi a mio nome il suo amico Wagner per l'invio dei suoi *Nibelunghi*, solo che deve appendere la musica al chiodo: ha più genio come poeta! Io, Schopenhauer, rimango fedele a Rossini e Mozart». A. Schopenhauer, *Colloqui*, a cura di A. Verrecchia, Milano 2010, pp. 142-143. Cfr. A. Schopenhauer, *Gespräche*, hrsg. von A. Hübscher, Friedrich Frommann Verlag, S. 199-198: «Wille pflegte ihn [Schopenhauer] jedes Jahr in Frankfurt zu besuchen. „Erinnert Sie sich" – sagte Wagner, „was er mir einmal als Gruß von Schopenhauer mitbrachte? "Sagen Sie Ihrem Freund Wagner in meinem Namen Dank für die Zusendung seiner Nibelungen, allein er solle die Musik an den Nagel hängen, er hat mehr Genie zum Dichter! Ich, Schopenhauer, bleibe Rossini und Mozart treue"». Ancora nei *Colloqui,* Carl Herber, narrando del suo incontro con Schopenhauer avvenuto il 27 agosto del 1855, scrive: «aveva appena letto l'ultima opera di Richard Wagner, che quegli gli aveva inviata: l'*Anello del Nibelungo*. Poneva in alto Wagner come poeta, ma non era d'accordo sulla «comunanza dei beni» che questi voleva instaurare tra la poesia e la musica: ognuna delle due arti ha il suo proprio campo di azione. Aveva sentito un'opera wagneriana a Francoforte e pensava di vederne altre. Anche l'*Anello del Nibelungo* lo

e vertiginoso della sua estetica, che abbatte e riedifica; che potessimo infine lasciarci rapire dall'impeto emotivo della sua musica, da questo mare di suoni schopenhaueriano, di cui avverto anche l'onda più segreta, tanto che l'ascolto della musica wagneriana è per me un'intuizione esaltante, anzi un attonito ritrovare me stesso[499].

---

lodava come opera poetica: la lingua era affatto degna dell'argomento, ciò che in questa materia vuol dire molto. La rappresentazione però sarebbe stata molto difficile, dato che la scena si svolge in parte sotto il Reno e vi compaiono figure di ogni specie: giganti, nani, Dei e uomini. L'opera, inoltre, conteneva qualcosa di immorale: una donna dà armi in mano al nemico di suo marito, che questi ha accolto gentilmente, anzi gli dà se stessa; e sotto questo riguardo si giunge all'estremo, quanto poi si legge: cade rapidamente il sipario. La poesia non deve essere moralistica, ma non deve neppure essere immorale…». A. Schopenhauer, *Colloqui*, cit., p. 151. Cfr. A. Schopenhauer, *Gespräche*, S. 211: «Ganz kürzlich hatte er das neueste Werk Richard's Wagner, das dieser ihm zugeschickt, gelesen, den „Ring des Nibelungen". Er stellte Wagner überhaupt hoch als Dichter, dagegen mit der „Gütergemeinschaft", die derselbe zwischen Poesie und Musik einführen wolle, sei er nicht einverstanden; jede der beiden Künste habe ihre eigene Wirkung. Er hatte eine Wagner'sche Oper in Frankfurt gehört und gedachte deren noch andere zu besuchen. Auch den „Ring des Nibelungen" lobte er als poetisches Werk; die Sprache sei durchgehends des Gegenstandes würdig, was bei diesem Stoffe viel sagen wolle. Die Aufführung jedoch werde sehr schwierig sein, da die Scene zum Theil unter dem Rhein spielte und vielerlei Personen vorkämen: Riesen, Zwerge, Götter und Menschen. Das Gedicht enthalte übrigens Unmoralisches: eine Frau gebe dem Feinde ihres Mannes, der Jenen gastfreundlich aufgenommen, Waffen in die Hand, ja sich selbst gebe sie ihm ihn, in welcher Hinsicht es zum Aeußersten komme, wo es dann heiße; der Vorhang fällt schnell. Die Poesie solle nicht moralisieren, aber auch nicht unmoralisch sein...».

[499] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 604, a Erwin Rohde, Lipsia, 9 dicembre 1868, pp. 660-661. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 604, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 9 Dezember 1868, S. 352: «Wagner, wie ich ihn jetzt kenne, aus seiner Musik, seinen Dichtungen seiner Aesthetik, zum nicht geringsten Theile aus jenem glücklichen Zusammensein mit ihm, ist die leibhaftigste Illustration dessen, was Schopenhauer ein Genie nennt: ja die Ähnlichkeit all der einzelnen Züge ist in die Augen springend. Ach ich wollte, ich könnte Dir in behaglicher Abendstunde die vielen kleinen Einzelheiten erzählen die ich über ihn, meistens durch seine Schwester, weiß; ich wollte, wir könnten die Dichtungen mit einander lesen (die Romundt so hoch schätzt, daß er R.W. für den bei weitem ersten Dichter der Generation hält, und über die auch Schopenhauer, wie Wagner mir erzählte, sehr gut gedacht hat) wir könnten zusammen den kühnen, ja schwindelnden Gang seiner umstürzenden und aufbauenden Aesthetik gehen, wir könnten endlich uns von dem Gefühlsschwunge seiner Musik wegreißen lassen, von diesem Schopenhauerischen Tonmeere, dessen geheimsten Wellenschlag ich mit empfinde, so daß mein Anhören Wagnerischer Musik eine jubelnde Intuition, ja ein staunendes Sichselbstfinden ist». Nella risposta del 23 dicembre 1868, scrive Rohde: «ho desiderio di bellezza, dell'aiuto del genio, che ci libera da noi stessi. E già che tali geni esistano, che camminino o che abbiano camminato intorno a noi, è di sostegno alla vita. Soltanto il pensiero dell'esistenza di un Goethe, di un Beethoven, di uno Schopenhauer, ristora e fortifica la nostra vita. Per questo motivo saluto anche io con un grido di gioia il nuovo riconosciuto figlio degli Dei, che su questa terra si chiama R. Wagner. Ciò che mi allieta del suo libro è quella autentica *ingenuitas,* che nessuno ha indicato nel modo più bello come Goethe in quell'immortale necrologio a Schiller […]. Ciò che ora mi fa arrabbiare è l'impossibilità di ascoltare la musica di Wagner […]. Così, ricordo ancora una rappresentazione del *Tannhäuser* a Lipsia, che ho ascoltato con tutta la fresca impressione dell'estetica di Schopenhauer e della dottrina della musica e che per me è stata un vero e proprio passaggio interiore dal Samsara al più beato Nirvana». F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864- März 1869*, Brief 206, Erwin Rohde an Nietzsche in Leipzig, Hamburg, 20 Dezember 1868, S. 321: «ich lechze nach Schönheit, nach der Hülfe des Genius, der uns von uns selbst befreit. Und schon, daß solche Genien existieren, unter uns wandeln oder gewandelt haben, giebt dem Leben Halt. Bloß der Gedanke an die Existenz, das innere Leben eines Goethe, Beethoven, Schopenhauer erquickt und stärkt. Darum begrüße auch ich mit Jauchzen den neu erkannten Goettersohn, der hienieden R. Wagner heißt. So reines und ganzes Streben, von der Kleinlichkeit jener elenden Feinde und Freunde gleich frei, ist wie ein leuchtender Stern am finstern Himmel. Was mich an seinem Buche besonders erfreute ist jene ächte *ingenuitas*, die Niemand schöner bezeichnet hat, als Goethe in jenem unsterblich Nachruf an Schiller [...]. Was mich nun sehr ärgert, ist die Unmöglichkeit, hier Wagnerische Musik zu hören [...]. So, erinnere ich noch eine Aufführung des *Tannhäuser* in Leipzig, die ich, mit ganz frischen Eindrücken von Schopenhauer's Asketik und Musiklehre, anhörte und die für mich ein wahrer innerlicher Durchgang durch Samsara zu seligster Nirwana wurde». Traduzione di chi scrive. Osserviamo come anche Rohde, probabilmente indotto in errore da Nietzsche, non

In generale, nella corrispondenza con Rohde Nietzsche sottolinea la propria affinità di spirito con l'opera di Wagner, alla stregua di un tratto esclusivo della sua natura e di un segno distintivo del suo carattere, analogamente al modo in cui nello scritto *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia* aveva parlato della sua conversione alla filosofia di Schopenhauer. In ragione di ciò, in un primo momento egli si dimostra assai poco incline a prendere pubblica posizione in favore dell'opera wagneriana, con il preciso intento di non essere confuso con la schiera dei suoi poco stimati ammiratori. A tal riguardo, più che significativa è la lettera a Rohde del 22 e 28 febbraio 1869, nella quale Nietzsche scrive:

> Recentemente ho espresso alcuni miei punti di vista sulla musica del futuro, e ora i seguaci di questa cercano insistentemente di cavarmi fuori qualcosa: vorrebbero cioè che io lavorassi per loro letterariamente, mentre io, per quanto mi riguarda, non ho la minima voglia di mettermi subito a schiamazzare in pubblico come una gallina. Senza considerare poi che i miei signori fratelli *in Wagnero* sono per la maggior parte terribilmente stupidi e scrivono in modo disgustoso. Il fatto è che tra loro e quel genio non esiste alcuna sostanziale affinità, e il loro sguardo non va in profondità, ma si ferma soltanto alla superficie. Di qui la cosa vergognosa: questa scuola si illude che il progresso, nella musica, consista addirittura in quelli che Wagner, per la sua singolarissima natura, fa spuntare qua e là come bolle d'aria. Nessuno di questi individui è abbastanza maturo per il libro *Opera e Dramma*[500].

Dietro la presa di distanza nei confronti della cerchia allargata dei wagneriani vi è ancora una volta la notevole impressione che sulla sensibilità nietzschiana aveva esercitato lo Schopenhauer dei *Parerga,* il quale, in diversi passi dell'opera, aveva ribadito

---

tenga qui conto del fatto che la composizione del *Tannhäuser* risalga a un periodo precedente l'incontro di Wagner con l'opera schopenhaueriana.

[500] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 625, a Erwin Rohde, Lipsia, 22 e 28 febbraio 1869, p. 685. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 625, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 22. Und 28. Februar 1869, S. 378: «Neuerdings bin ich mit meinen Ansichten über Zukunftsmusik usw. etwas hervorgetreten und werde jetzt von den Anhängern derselben stark angebohrt. Sie wünschen nämlich, daß ich mich litterarisch in Ihrem Interesse betheilige, ich aber für mein Theil habe nicht die geringste Lust, wie eine Henne gleich öffentlich zu gackern; und es kommt hinzu, daß meine Herren Brüder *in Wagnero* meistens doch gar zu dumm sind und ekelhaft schreiben. Das macht, sie sind im Grunde mit jenem Genius schlechterdings nicht verwandt und haben keinen Blick für die Tiefe, sondern nur für die Oberfläche. Daher die Schmach, daß die Schule sich einbildet, der Fortschritt in der Musik bestünde gerade in den Dingen, die Wagners höchst eigenartige Natur wie Blasen hier und da aufwirft. Für das Buch „Oper und Drama" ist keiner der Kerle reif». Scrive di seguito Nietzsche: «non ti ho raccontato ancora nulla della prima rappresentazione dei *Maestri cantori* a Dresda, di questa che è stata la più grandiosa orgia d'arte che mi abbia regalato l'inverno. Lo sa Dio, certo in me deve esserci una buona dose di musicista: per tutto il tempo infatti avevo la sensazione vivissima di trovarmi improvvisamente a casa, e di starci a mio agio, mentre tutte le altre mie faccende mi apparivano come una nebbia lontana di cui mi fossi liberato». F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 625, a Erwin Rohde, Lipsia, 22 e 28 febbraio 1869, p. 685. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 625, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 22. Und 28. Februar 1869, S. 379: «Ich habe Dir noch nichts erzählt von der ersten *Meistersinger* Aufführung in Dresden, von dieser größten künstlerischen Schwelgerei, die mir dieser Winter gebracht hat. Weiß Gott, ich muß doch ein tüchtiges Stück vom Musiker im Leibe haben; denn in jener ganzen Zeit hatte ich die stärkste Empfindung plötzlich zu Hause und heimisch zu sein, und mein sonstiges Treiben erschien wie ein ferner Nebel, aus dem ich erlöst war».

l'incolmabile distanza posta dalla natura tra il genio e gli uomini comuni; quest'ultimi infatti, quand'anche – e in ogni caso, nella migliore delle ipotesi, sempre a posteriori – nutrano per lui una qualche venerazione, rimangono lontani da una vera comprensione del significato della sua opera. Nel paragrafo 239 del capitolo *Su giudizio, critica, applauso e gloria* scrive Schopenhauer come la mancanza di una retta capacità di giudizio presso il grande pubblico si manifesti nel modo più eclatante nel fatto che in ogni secolo «si stimano le cose eccellenti dell'epoca precedente, mentre quelle della propria epoca rimangono sconosciute». Ciò è segno che gli uomini, per la maggior parte, «né comprendono né godono né apprezzano realmente le opere del genio riconosciute già da tempo, che essi venerano in base al principio di autorità»[501], e cioè, in virtù dell'acritica accettazione del giudizio su di esse espresso da quei pochi individui in grado di riconoscerne il merito. Nel paragrafo successivo del medesimo capitolo Schopenhauer sostiene pertanto come il valore di tutti i capolavori sia sempre condizionato «da uno spirito affine che sia della loro stessa statura e al quale essi parlino»[502] e come diversa sia «l'impressione prodotta da uno stesso capolavoro secondo la capacità della testa che l'afferra»; perciò, «una bella opera ha bisogno di uno spirito sensibile, un'opera pensata di uno spirito che pensi, per poter esistere e vivere realmente»[503]. Di seguito scrive ancora Schopenhauer come la fonte principale del compiacimento provato nel godere di un'opera d'arte sia l'omogeneità di spirito rispetto al genio che l'ha prodotta, e conseguentemente, come ci si debba aspettare che a ciascun individuo piacciano solo «le opere di coloro che gli sono omogenei». Per questo, dal punto di vista schopenhaueriano, «soltanto le teste già per natura privilegiate

[501] A. Schopenhauer, *Su giudizio, critica, applauso e gloria*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 20, p. 606. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 20, S. 491: «Der hier beklagte Mangel an Urtheilskraft zeigt sich denn auch darin, daß in jedem Jahrhundert zwar das Vortreffliche der früheren Zeit verehrt, das der eigenen aber verkannt und die diesem gebürende Aufmerksamkeit schlechten Machwerken geschenkt wird, mit denen jedes Jahrzehnd sich herumträgt, um vom folgenden dafür ausgelacht zu werden. Daß nun also die Menschen das ächte Verdienst, wenn es in ihrer eigenen Zeit auftritt, so schwer erkennen, beweist aber, daß sie auch die längst anerkannten Werke des Genies, welche sie auf Auktorität verehren, weder verstehen, noch genießen, noch eigentlich schätzen».

[502] A. Schopenhauer, *Su giudizio, critica, applauso e gloria*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 20, pp. 606-607. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 20, S. 492: «[…] so ist auch der Werth aller Meisterwerke, in Kunst und Wissenschaft, bedingt durch den verwandten, ihnen gewachsenen Geist, zu dem sie reden».

[503] A. Schopenhauer, *Su giudizio, critica, applauso e gloria*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 20, p. 607. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 20, S. 492: «[…] so verschieden ist der Eindruck des selben Meisterwerks, nach Maaßgabe des Kopfes, der es auffaßt. Demnach bedarf ein schönes Werk eines empfindenden Geistes, ein gedachtes Werk eines denkenden Geistes, um wirklich dazu seyn und zu leben».

riescono a godere realmente le opere del genio; ma per poterle riconoscere prima che siano riconosciute dall'autorità occorre una considerevole superiorità di spirito»[504].

Alla luce di queste considerazioni, emerge chiaramente quanto intricata sia la trama schopenhaueriana sottesa alla fiera presa di distanza da parte di Nietzsche dalla cerchia allargata dei wagneriani. Nell'intento di descrivere Wagner secondo le categorie del genio schopenhauerianamente inteso, nelle lettere a Rohde Nietzsche mette in risalto la sua eccezionalità rispetto ai suoi contemporanei, dando rilievo al rapporto coscientemente controverso instaurato da Wagner con l'ambiente culturale del suo tempo, incapace di comprendere la portata e il significato della sua opera. Inoltre, in virtù della singolare sensibilità d'animo sperimentata nei riguardi dell'opera wagneriana, ai suoi occhi inequivocabile segno della propria affinità di spirito con il genio di Wagner, Nietzsche intende porre l'accento sulla distanza, intellettuale e morale, da lui stesso patita con malcelata fierezza nei riguardi della massa "colta" dei suoi contemporanei, entro la quale egli percepiva la propria natura come del tutto estranea. Ciò spiega il motivo per cui nella lettera a Rohde del 9 dicembre 1868 Nietzsche, avendo ascoltato la musica di Wagner, avesse parlato di un «attonito ritrovare me stesso»[505]: si tratta in vero di un'indiretta conferma che, nell'elettiva affinità d'animo rispetto all'ispirazione dell'opera wagneriana, Nietzsche trova nei riguardi di se stesso, così come la conversione alla filosofia di Schopenhauer gli era stata rivelatrice dei tratti del suo carattere che gli avevano reso insopportabile e avvilente l'atmosfera di Bonn.

* * *

In generale, uno sguardo complessivo all'epistolario con Rohde del periodo compreso tra l'autunno del 1868 e il febbraio del 1869 ha reso evidente come, in un primo momento, Nietzsche si fosse indiscutibilmente accostato a Wagner vedendovi l'esemplificazione del genio inteso secondo l'accezione schopenhaueriana del termine. D'altro canto, emerge il modo in cui in queste lettere Nietzsche alluda in modo sistematico alla figura del genio nel suo rapporto inevitabilmente controverso con il suo tempo, quale Schopenhauer la descrive

---

[504] A. Schopenhauer, *Su giudizio, critica, applauso e gloria*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 20, p. 608. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 20, S. 492-493: «Nur schon bevorzugte Köpfe können die Werke des Genies wirklich genießen: zum ersten Erkennen derselben aber, wann sie noch ohne Auktorität dastehn, ist bedeutende Ueberlegenheit des Geistes erfordert».

[505] Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, lettera n. 604, a Erwin Rohde, Lipsia, 9 dicembre 1868, p. 661. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 604, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 9 Dezember 1868, S. 352: «[…] so daß mein Anhören Wagnerischer Musik eine jubelnde Intuition, ja ein staunendes Sichselbstfinden ist».

in modo più dettagliato nei *Parerga.* Risultano assai scarsi i rimandi alle tesi sul genio del filosofo de *Il mondo,* con allusioni solo generiche da parte di Nietzsche alla metafisica dell'arte schopenhaueriana nella rivisitazione di Wagner. In questo periodo, quindi, non soltanto non vi sono elementi sufficienti per parlare di un'influenza dell'interpretazione wagneriana della filosofia di Schopenhauer sul giovane Nietzsche, ma per di più si evince come sia stata la particolare ricezione in Nietzsche del pensiero schopenhaueriano antecedente il 1868 a condizionare il modo in cui quest'ultimo si accostò all'opera wagneriana. Il Wagner con il quale Nietzsche in un primo momento si rapporta è già idealizzato secondo determinate categorie schopenhaueriane, derivate dall'assidua lettura delle pagine dei *Parerga* nei mesi immediatamente precedenti l'incontro personale con Wagner nel novembre 1868. In ragione di ciò sarà possibile spiegare come, nell'approfondirsi della loro amicizia intellettuale, dopo una fase di wagnerizzazione acuta che lo deviò dal precedente corso del suo itinerario intellettuale, Nietzsche si sia reso poi conto di quanto inconsistente fosse il suo Wagner "ideale", ritrovandosi con disappunto di fronte un Wagner umano, troppo umano.

* * *

Per dovere di precisione, osserviamo come il primo dei frammenti nietzschiani in cui è possibile trovare traccia di una qualche interferenza wagneriana sulla ricezione della filosofia di Schopenhauer da parte del giovane Nietzsche, nonché in vero l'unico del periodo qui preso in considerazione, è il 75[20]. La datazione del frammento tra il febbraio del 1868 e l'ottobre del 1869, secondo quanto riportato dalla *Kritische Gesamtausgabe* delle opere di Nietzsche per il quaderno P I 5 dove esso è contenuto, non consente di stabilire con assoluta certezza se l'annotazione sia anteriore o successiva all'inizio della frequentazione assidua di Nietzsche con Wagner, avviatasi dal maggio del 1869[506].

Nella prima parte del frammento 75[20] Nietzsche scrive:

> Questa è l'epoca di Schopenhauer; un sano pessimismo che ha sullo sfondo l'ideale, una serietà virile, una avversione contro tutto ciò che è vuoto e privo di sostanza e una inclinazione verso ciò che è sano e semplice. In antitesi a Kant

[506] Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* in *Nietzsches Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Fünfter Band, hrsg. von J. Figl, K. Glau, G. W. Most, S. 241. Non seguiamo per questo frammento la datazione riportata dall'edizione italiana delle *Opere* di Nietzsche, poiché quest'ultima, per l'arco temporale preso in analisi, prende in considerazione e non corregge l'edizione degli scritti giovanili di Nietzsche curata da Schlechta, la cui datazione dei quaderni non coincide con l'aggiornamento della *Kritische Gesamtausgabe*.

> Schopenhauer è il poeta, in antitesi a Goethe è il filosofo. Rispetto a Kant è ingenuo e classico[507].

Di seguito, Nietzsche loda lo stile e l'originalità del giudizio di Schopenhauer come segno distintivo del suo spessore intellettuale rispetto agli altri filosofi. Scrive infine:

> Schopenhauer è il filosofo di una Germania rigenerata, perciò era ben al di sopra del suo tempo, che ora comincia ad avvicinarglisi. È più sobrio della sua epoca, e insieme più sano, eppure anche più bello e ideale, ma soprattutto più vero. È il filosofo più vero: tra i filosofi la più potente voce di petto […][508].

Il termine "rigenerare" richiama un lessico di chiaro stampo wagneriano; non è quindi improbabile, a nostro avviso, che il frammento sia stato scritto da Nietzsche tra l'estate e l'autunno del 1869, quando egli prese a frequentare assiduamente la residenza di Wagner a Tribschen, intensificando contestualmente le sue letture wagneriane. Anche la metafora musicale della «voce di detto» sembra costituire un'ulteriore allusione a Wagner.

In ogni caso, a prescindere dalla datazione del frammento, anche nell'ipotesi che esso sia precedente al maggio 1869, dal momento che Nietzsche non sviluppa queste considerazioni su Schopenhauer nelle annotazioni successive del quaderno ove esso è contenuto, e poiché tali annotazioni non sono in alcun modo riprese nei quaderni immediatamente successivi, non vi sarebbero a nostro giudizio ancora elementi sufficienti per parlare di una significativa influenza di Wagner su Nietzsche riguardo la ricezione della filosofia schopenhaueriana nel periodo qui considerato.

---

[507] F. Nietzsche*, Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 333. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst* 1869, P I 5, Fr. 75 [20], S. 241: «Es ist dies das Zeitalter Schopenhauers; ein gesunder Pessimismus, der zum Hintergrund das Ideal hat, ein manneskräftiger Ernst, eine Abneigung gegen das Hohle, Substanzlose und Zuneigung zum Gesunden und Einfachen. Im Gegensatz zu Kant ist Schopenhauer der Dichter, im Gegensatz zu Goethe ist der Philosoph. Gegen Kant ist er naiv und klassisch».

[508] F. Nietzsche*, Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 333. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst* 1869, P I 5, Fr. 75 [20], S. 241: «Schopenhauer ist der Philosoph einer wiedererweckten Classicität, eines germanischen Hellenenthums. Schopenhauer ist der Philosoph eines regenerierten Deutschlands, in so fern stand er auch weit über seiner Zeit, die ihm jetzt anfängt näher zu kommen. Er ist nüchterner als seine Zeitperiode, vor allem aber wahrer. Er ist der wahrste Philosoph: der kräftigste Brustsänger aus den Philosophen».

CAPITOLO VII

LE PROFONDE RADICI DELLA SERIETÀ FILOSOFICA NELLO STUDIO DELLA FILOLOGIA: NIETZSCHE DA STUDENTE DI LIPSIA A PROFESSORE DI BASILEA

L'epistolario con Rohde è testimone non solo del crescente interesse maturato da Nietzsche nei confronti di Wagner, ma anche del momento in cui la sua vita di studente giunge a una svolta in modo repentino e radicale. Nella lettera del 10 gennaio 1869 Nietzsche scrive di aver dovuto interromperne la stesura per il sopraggiungere di una notizia sconvolgente a tal punto da non essere in grado di liberarsi dal peso dell'emozione confidandosi con l'amico[509]; nella successiva lettera del 16 gennaio, racconta a Rohde della «prospettiva probabile, anzi sicura, di venire chiamato prestissimo all'università di Basilea»[510] come professore di filologia classica.

Al di là delle vicende che, grazie all'interessamento di Ritschl, favorirono la nomina di Nietzsche[511], ciò su cui è importante soffermare l'attenzione sono i commenti relativi all'accaduto contenuti nell'epistolario nietzschiano e in alcune riflessioni autobiografiche di questo periodo, in cui è ancora una volta possibile constatare la notevole influenza

[509] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 607, a Erwin Rohde, Lipsia, 10 gennaio 1869, p. 665: «nel punto contrassegnato con un N.B. mi è giunta una notizia che mi ha fatto correre in città appena terminato il foglio: ora sono rientrato e sto tremando tutto e non riesco a liberarmi da questo peso neppure confidandomi con te». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 607, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 10 Januar 1869, S. 357: «An der mit NB. bezeichneten Stelle kam eine Nachricht, die mich in die Stadt rief, sobald der Bogen vollgeschrieben war: jetzt zurückgekommen zittre ich an allen Gliedern und kann mich nicht einmal dadurch befreien, daß ich Dir mein Herz ausschütte».

[510] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 608, a Erwin Rohde, Lipsia, 16 gennaio 1869, p. 666. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 608, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 16. Januar 1869, S. 358: «[…] ich habe die wahrscheinliche, ja sichere Aussicht, allernächster Zeit an die Universität Basel berufen zu werden: ich habe mich darauf einzurichten, von Ostern an akademischer Lehrer zu sein».

[511] Secondo quanto Nietzsche riferisce nella lettera a Rohde del 16 gennaio 1869, verso i primi giorni del dicembre del 1868 la cattedra di lingua e letteratura greca presso l'università di Basilea si era resa vacante per la chiamata del suo titolare, il professore Adolf Kiessling, presso l'università di Zurigo. Quest'ultimo, ex allievo di Ritschl, si era rivolto al suo vecchio maestro per chiedere informazioni su "un certo Nietzsche" autore di alcuni articoli pubblicati sul «Rheinisches Museum», apparentemente in possesso dei requisiti adatti a ricoprire la cattedra vacante. Da parte sua, Ritschl aveva risposto con parole di vivo apprezzamento nei confronti di Nietzsche. Kiessling riferì quindi queste informazioni a Wilhelm Vischer-Bilfinger, Consigliere per l'educazione della città di Basilea. Quest'ultimo aveva già scritto ai più influenti ordinari tedeschi di filologia classica per avere nomi di giovani studiosi adatti a ricoprire l'incarico, e il caso volle che anche Hermann Usener, da Bonn, si fosse espresso favorevolmente nei riguardi di Nietzsche. Vischer si mise così in contatto con Ritschl, che confermò il suo giudizio su Nietzsche. Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, lettera n. 608, a Erwin Rohde, Lipsia, 16 gennaio 1869, p. 666 e sgg. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 608, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 16. Januar 1869, S. 358ff. Il 12 febbraio 1869 il «piccolo consiglio» della città di Basilea prenderà all'unanimità la decisione di affidare a Nietzsche la cattedra vacante di filologia classica. Il 23 marzo successivo, la Facoltà filologica di Lipsia concederà a Nietzsche il diploma di dottore in base ai lavori apparsi nel «Rheinisches Museum», di modo che possa assumere l'incarico.

esercitata sul Nietzsche "apprendista filologo" dallo Schopenhauer dei *Parerga*, come già emerso dall'analisi delle considerazioni sulla filologia come scienza nei frammenti del periodo tra il 1867 e il 1868.

Se da una parte, nelle lettere indirizzate ad amici e familiari, Nietzsche lascia trasparire un comprensibile entusiasmo per l'inaspettata chiamata come professore a Basilea, dall'altra, nelle lettere ai più intimi Rohde e Gersdorff, confessa una sincera preoccupazione per i doveri impostigli dall'esercizio della professione. Già nella lettera a Rohde del 16 gennaio 1869 emerge quanto lo stato d'animo di Nietzsche fosse combattuto di fronte a questo improvviso cambiamento:

> Volevo proprio godermi ancora per un po' la vita, prima di diventare schiavo della professione; avevo desiderato ardentemente di assaporare la profonda serietà e il fascino incantevole di una vita vagabonda […]. Mi figuravo noi due, con lo sguardo serio e un sorriso sulle labbra, camminare confusi nella folla parigina, come due filosofi sfaccendati, che la gente si sarebbe abituata a vedere ovunque […] con la loro severità di pensiero e la tenera comprensione del loro affiatamento[512].

Cercando un riscontro dello stato d'animo di Nietzsche in queste settimane, è opportuno prendere in esame due frammenti autobiografici contenuti nel quaderno catalogato P I 13, di cui egli si servì tra l'autunno del 1868 e la primavera del 1869[513]. Si tratta, in particolare, dei frammenti 69[8] e 69[10], nei quali Nietzsche, con sotteso rimando alle tesi schopenhaueriane sul carattere individuale, cerca di chiarire a se stesso quali fossero state le vie che lo avevano condotto alla scelta della filologia come professione.

Nel quaderno, i frammenti in questione si inframezzano agli appunti in cui Nietzsche abbozza le stesure preparatorie del curriculum inviato in allegato alla lettera del 1 febbraio 1869 a Wilhelm Vischer in vista della sua candidatura formale per la cattedra vacante

---

[512] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 608, a Erwin Rohde, Lipsia, 16 gennaio 1869, pp. 665-666. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 608, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 16. Januar 1869, S. 358: «Ich hatte es noch einmal recht wohl haben wollen, bevor ich an die Berufskette gelegt würde, ich hatte sehnlich begehrt, den tiefen Ernst und den zauberhaften Reiz eines Wanderlebens auszukosten, […]. Ich dachte mir uns beide, wie wir mit ernstem Auge und lächelnder Lippe, mitten durch den Pariser Strom hindurch schreiten, ein paar philosophische Flaneurs, die man überall zusammen zu sehen sich gewöhnen würde, […] überall hin den Ernst ihres Denkens und das zarte Verständniß ihrer Zusammengehörigkeit tragend». Nella risposta del 17 gennaio, Rohde, esprimendo tutta la sua gioia per il successo dell'amico ma non celando la delusione per lo svanire della prospettiva di un soggiorno a Parigi, non manca di fare il nome di Schopenhauer: «voglia e sia lo spirito di Schopenhauer con te per tutto il cammino successivo della vita; e se anche il tempo del nostro comune pellegrinaggio fosse del tutto andato, nel più profondo del cuore noi rimaniamo fedelmente legati, non è vero, vecchio amico?». F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 211, Erwin Rohde a Nietzsche in Leipzig, Hamburg, 17 Januar 1869, S. 332: «Der Geist Schopenhauers möge und wird mit Dir sein auf allen ferneren Lebenswegen; und wenn die Zeit unsrer gemeinsamen Pilgerfahrt auch wohl vorüber ist, im tiefsten Herzen bleiben wir treu verbündet, nicht wahr, alter Freund?». Traduzione di chi scrive.

[513] Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* P I 13, Fr. 69[8] u. Fr. 69[10], S. 41 u. 44.

all'università di Basilea[514]. Avendo Nietzsche appreso della sua possibile nomina il 10 gennaio 1869 (come attestato dalla sopracitata lettera a Rohde) riteniamo che i frammenti 69[8] e 69[10] siano stati scritti nella seconda metà del gennaio 1869, e che anzi, proprio l'occasione di dare resoconto scritto della sua carriera scolastica e accademica abbia indotto Nietzsche a rivolgere un nuovo sguardo retrospettivo su se stesso. Non a caso, l'analisi dei rimandi impliciti in questi frammenti farà emergere come, ancora in questo periodo, Nietzsche fosse concentrato sui medesimi aspetti del pensiero dello Schopenhauer degli *Aforismi per una vita saggia* che avevano fatto da sfondo allo scritto autobiografico *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia.*

Al fine di esplicare quanto da Nietzsche scritto in forma stringata nei frammenti 69[8] e 69[10], riteniamo opportuno prendere contestualmente in analisi anche alcuni passi del frammento 70[1], riportato sul singolo foglio manoscritto Mp VI 22a e contemporaneo ai frammenti del quaderno P I 13[515]. Si tratta di un frammento autobiografico da Nietzsche scritto sul calco del curriculum ufficiale inviato all'università di Basilea il 1 febbraio 1869, ma con alcune significative aggiunte di carattere personale, a nostro giudizio ricollegabili a quanto solo accennato nei frammenti 69[8] e 69[10].

* * *

Già l'incipit del frammento 69[8] rivela il sotteso riferimento allo Schopenhauer dei *Parerga* nelle riflessioni autobiografiche nietzschiane di questo periodo. Scrive infatti Nietzsche: «una catena di eventi, di sforzi nei quali vogliamo riconoscere gli accidenti del destino esteriore o una barocca capricciosità, si rivela poi una via scoperta dall'infallibile procedere a tentoni dell'istinto»[516]. Non è difficile cogliere qui i medesimi rimandi schopenhaueriani del primo capoverso dello *Sguardo retrospettivo*, e soprattutto, del frammento 57[74] risalente al 1867, nel quale Nietzsche, in virtù di quanto sostenuto da Schopenhauer nella massima 47 del quinto capitolo degli *Aforismi per una vita saggia*, sottolineava l'importanza della capacità di riconoscere tutte le cose che accadono in modo apparentemente fortuito nel corso della vita quali momenti necessari della propria

[514] Cfr. Id., S. 40-50. In particolare, Nietzsche abbozza la stesura del *curriculum* inviato a Basilea nei frammenti 69[6], 69[7] e 69[11].

[515] Cfr. Id., Mp VI 22a, Fr. 70[1], S. 52-54.

[516] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 486. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* P I 13, Fr. 69[8], S. 42: «Eine Kette von Ereignissen, von Bestrebungen, in denen man Zufälligkeiten des äußern Schicksals oder barocke Launenhaftigkeiten sucht, offenbart sich später als ein von der sicher tastenden Hand des Instinktes aufgespürter Weg».

formazione, sebbene ciò possa sedurre alla fede in una qualche provvidenza e intenzionalità del destino del singolo individuo.

Di seguito, nel frammento 69[8] Nietzsche scrive d'essersi reso conto del modo in cui l'esperienza della costrizione uniformatrice degli orari durante gli anni di Pforta lo avesse condotto nel corso della sua adolescenza a una particolare reazione rispetto a quel contesto educativo, nel quale determinate branche degli studi artistici venivano del tutto trascurate[517]. Come in precedenza, Nietzsche ritorna sulle tesi schopenhaueriane circa la possibilità di esprimere alcuni dei tratti caratteriali solo in concomitanza del verificarsi di determinate circostanze in cui un individuo viene a trovarsi, di cui si è vista la ricorrenza nell'epistolario nietzschiano e nei frammenti degli anni pre-wagneriani. Nietzsche vi allude anche nel frammento 70[1], nel quale scrive come proprio la costrizione militaresca degli orari di Pforta, «che dovendo agire sulla massa, tratta l'individuo con freddezza e superficialità»[518], lo avesse ricondotto a se stesso, e come solo il mancato casuale verificarsi di circostanze esteriori lo avesse tenuto lontano dall'intraprendere studi musicali:

> Di fronte all'uniformità del regolamento posi in salvo i miei talenti, le mie private aspirazioni, coltivai clandestinamente certe arti e mi sforzai, nell'entusiastica ricerca di un sapere e di una fruizione universale, di spezzare la rigidità di un orario e di un impiego del tempo governati dal regolamento. Non si verificarono alcune circostanze casuali di carattere esteriore; altrimenti mi sarei arrischiato allora di diventare musicista[519].

Nel frammento 69[8] Nietzsche confessa come, con ogni probabilità, la freddezza e le rigidità filologiche lo avrebbero respinto se non fosse stato per l'«immagine di una personalità universalmente animata e animante la propria branca filologica» quale fu quella del suo insegnante di filologia classica a Pforta, il professor Steinhart, o per il magistero del professor Corssen «nemico naturale di ogni filisteismo eppure impegnato in una vigorosa

---

[517] Cfr. F. Nietzsche *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 486: «Costrizione uniformatrice degli orari. Reazione in una manifesta trascuranza di determinate branche di studi artistici». Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* P I 13, Fr. 69[8], S. 41: «Der uniformische Zwang in der Zeiteintheilung: Reaktion in offenbarer Vernachlässigung bestimmter Gebiete in künstlerischen Studien».

[518] F. Nietzsche *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 504. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* Mp VI 22a, Fr. 70[1], S. 52: «Gerade aber dieser fast militärische Zwang, der soviel er auf die Masse wirken soll, das Individuelle kühl und oberflächlich behandelt, führte mich wieder auf mich selbst zurück».

[519] F. Nietzsche *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 504. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* Mp VI 22a, Fr. 70[1], S. 52: «Ich rettete vor dem einförmigen Gesetz meiner privaten Neigungen und Bestrebungen, ich lebte einen verborgenen Kultus bestimmter Künste, ich bemühte mich ein einer überreizten Sucht nach universellem Wissen und Genießen die Starrheit einer gesetzlich bestimmten Zeitordnung und Zeitbenutzung zu brechen. Es fehlte an einigen äußern Zufälligkeiten; sonst hätte ich es damals gewagt, Musiker zu werden».

attività scientifica»[520]. Anche qui, come nello *Sguardo retrospettivo*, Nietzsche mette in risalto l'importanza dell'esemplarità del metodo nell'insegnamento di una disciplina quale punto da cui parte l'effetto trasformatore[521] nella crescita di un individuo. Osserva pertanto Nietzsche: «l'immagine che ci facciamo di una professione viene di solito dedotta per astrazione dalle persone degli insegnanti più prossimi»[522]. Tornando a riflettere sulla propria esperienza personale, scrive ancora Nietzsche:

> Da una vaga dispersione delle numerose direzioni delle mie capacità mi protesse una certa serietà filosofica, che non era mai soddisfatta, se non faccia a faccia con la nuda verità, e una intrepidezza, anzi simpatia, per le conseguenze dure e spiacevoli. Il sentimento di non giungere in fondo all'universalità mi spinse tra le braccia della scienza rigorosa.
>
> E poi il desiderio di mettersi in salvo dai rapidi mutamenti sentimentali delle inclinazioni artistiche nel porto dell'oggettività.
>
> A proposito di sé stessi si è sinceri o con vergogna o con vanità[523].

Alludendo a una «certa serietà filosofica» che lo avrebbe protetto dalla dispersione confusa delle proprie capacità (la stessa «profonda serietà» di cui aveva parlato nella sopracitata lettera a Rohde del 16 gennaio 1869) Nietzsche fa chiaramente riferimento alla professione di fede schopenhaueriana che aveva segnato la sua nascita come filologo.

Di serietà filosofica Schopenhauer parla infatti nel capitolo "Sul genio" dei *Supplementi* al terzo libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione,* riferendosi all'atteggiamento con cui l'individuo geniale si pone nei riguardi della propria opera, sottolineando poi il valore distintivo di tale serietà nella pratica della filosofia in diversi passi dei *Parerga,* e in particolare, nel saggio *Sulla filosofia delle università*.

Ne *Il mondo* Schopenhauer sostiene come, poiché nella maggioranza dei casi gli

---

[520] F. Nietzsche *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 486-487. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* P I 13, Fr. 69 [8], S. 41-42: «Vielleicht würde mich die philologische Nüchternheit und Steifheit angewidert haben: aber als Bild einer universell belebten und sein philolog. Fach belebenden Persönlichkeit war mir Steinhart von Werth. Corssen als natürlicher Feind aller Spießbürgerei und doch in strammster wissenschaftl. Thätigkeit».

[521] Cfr. F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, in *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 273. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, [P I 9] Fr. 60 [1], S. 511.

[522] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 487. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* P I 13, Fr. 69 [8], S. 42: «Das Bild, das von einem Berufe in uns aufsteigt, ist gewöhnlich aus der Person der nächsten Lehrer abstrahiert».

[523] Poiché la traduzione di M. Carpitella in F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 487, si allontana dal testo tedesco, la traduzione di questo passo è di chi scrive. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* P I 13, Fr. 69 [8], S. 42: «Von einiger vagen Zerflossenheit in den vielen Richtungen meiner Talente bewahrte mich ein gewisser philosoh. Ernst, der nie zufrieden war, als im Angesichte der nackten Wahrheit und eine Unerschrockenheit, ja Zuneigung zu harten und bösen Konsequenzen. Das Gefühl, in der Universalität nicht zum Grunde zu kommen, trieb mich in die Arme der strengen Wissenschaft. Sodann der Sehnsucht, aus den raschen Gefühlswechseln künstlerischer Neigungen sich in den Hafen der Objektivität zu retten. Man ist über sich selbst entweder mit Scham oder mit Eitelkeit ehrlich».

individui sono dotati di un intelletto saldamente legato al servizio della propria volontà, anche qualora essi si dedichino all'arte, alla poesia o alla filosofia, non possano che farlo perseguendo fini di carattere meramente personale. Di fronte ai ripetuti fallimenti che ciò comporta, costoro si illudono di poter prima o poi pervenire a risultati apprezzabili nell'arte o nella filosofia in virtù della propria buona volontà. Osserva però Schopenhauer che «proprio questa buona volontà rende la cosa impossibile, giacché la stessa mette capo solamente a fini personali, e con questi né in arte, né in poesia, né in filosofia si può mai giungere alla serietà»[524]: solo l'intelletto libero dall'assoggettamento ai bisogni della volontà conferisce la «vera serietà» che contraddistingue le «creazioni autentiche» in campo artistico, letterario e filosofico. La serietà della maggior parte degli individui risiede invece solo nel perseguimento del proprio bene e nella promozione dell'interesse personale:

> […] nessun proponimento, nessuno sforzo arbitrario o intenzionale conferisce o sostituisce o ricolloca al posto giusto la vera, profonda, genuina serietà. Essa rimane sempre là dove la natura l'ha posta […]. Come un pendaglio di piombo riporta sempre un corpo nella posizione richiesta dal suo baricentro, da esso determinato, così la vera serietà dell'uomo richiama sempre la forza e l'attenzione del suo intelletto là *dove essa si trova*; ogni altra cosa l'uomo la fa *senza vera serietà*[525].

Conseguentemente, prosegue Schopenhauer, soltanto quei pochi uomini «la cui vera serietà non si trova nella sfera personale e pratica, bensì in quella oggettiva e teoretica, sono in grado di cogliere l'essenziale delle cose e del mondo, cioè le verità supreme»[526], e solo in virtù di tale serietà un individuo può dirsi veramente "grande", dato che per lui «il

---

[524] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro III, Cap. 31, "Sul genio", p. 1721. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum dritten Buch*, Kap. 31, «Vom Genie», (II 439), p. 1720: «Aber gerade dieser gute Wille macht es unmöglich; weil derselbe doch nur auf persönliche Zwecke hinausläuft: bei solchen aber kann es weder mit Kunst, noch Poesie, noch Philosophie je Ernst werden».

[525] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro III, Cap. 31, "Sul genio", p. 1723. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum dritten Buch*, Kap. 31, «Vom Genie», (II 439), p. 1722: «Bei fast Allen liegt er ausschließlich im eigenen Wohl und dem der Ihrigen; daher sie dies und nichts Anderes zu fördern im Stand sind; weil eben kein Vorsatz, keine willkürliche und absichtliche Anstrengung, den wahren, tiefen, eigentlichen Ernst verleiht, oder ersetzt, oder richtiger verlegt. Denn er bleibt stets da, wo die Natur ihn hingelegt hat […]. Wie ein bleiernes Anhängsel einen Körper immer wieder in die Lage zurückbringt, die sein durch dasselbe determinierter Schwerpunkt erfordert; so zieht der wahre Ernst des Menschen die Kraft und Aufmerksamkeit seines Intellekts immer dahin zurück, wo er liegt: alles Andere treibt der Mensch ohne wahren Ernst».

[526] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro III, Cap. 31, "Sul genio", p. 1723. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum dritten Buch*, Kap. 31, «Vom Genie», (II 440), p. 1722: «Daher sind allein die höchst seltenen, abnormen Menschen, deren wahrer Ernst nicht im Persönlichen und Praktischen, sondern im Objektiven und Theoretischen liegt, im Stande, das Wesentliche der Dinge und der Welt, also die höchsten Wahrheiten, aufzufassen und in irgend einer Art und Weise wiederzugeben».

suo raffigurare, il poetare o pensare è scopo»[527]; per tutti gli altri, ciò costituisce solo un mezzo ai fini del loro tornaconto personale, che sanno ben promuovere stringendosi ai propri contemporanei, «pronti a servirne bisogni e capricci»[528]. L'individuo geniale, al contrario, sacrifica il proprio bene personale allo scopo oggettivo: «altro appunto non può, perché lì si trova la sua serietà»[529].

È proprio in virtù di quanto sostenuto in queste pagine de *Il mondo* sull'idea di serietà che, nel saggio *Sulla filosofia delle università* dei *Parerga,* Schopenhauer pone la contrapposizione tra il filosofo di professione e il filosofo autentico: se colui che fa della filosofia un mestiere considera quest'ultima come mero mezzo per il perseguimento dei propri scopi personali, il filosofo vero, «la cui grande serietà sta nel ricercare una chiave della nostra esistenza»[530], poiché è indifferente a fini estranei alla filosofia, può veramente dedicarsi alla ricerca della verità, in ogni tempo vista come una «pericolosa compagna, un'ospite ovunque sgradita, e presumibilmente […] anche rappresentata nuda, in quanto non porta con sé nulla, non ha nulla da distribuire, e vuole essere cercata soltanto per sé»[531]. Si tratta di quella «nuda verità», di cui Nietzsche parla nel frammento 69[8], al cospetto della quale solo viene appagata la sua tendenza innata verso le conseguenze, anche dure e spiacevoli, cui essa avrebbe condotto.

Si comprende ora a che cosa Nietzsche alluda nel frammento 69[8] parlando di una «certa serietà filosofica» che lo avrebbe protetto, nel corso della sua formazione, dalla dispersione delle proprie capacità: si tratta del «pendaglio di piombo» che, secondo quanto

---

[527] A. Schopenhauer*, Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro III, Cap. 31, "Sul genio", p. 1723. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum dritten Buch*, Kap. 31, «Vom Genie», (II 440), p. 1722: «Einem solchen Menschen ist sein Bilden, Dichten oder Denken Zweck».

[528] A. Schopenhauer*, Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro III, Cap. 31, "Sul genio", p. 1723. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum dritten Buch*, Kap. 31, «Vom Genie», (II 440), p. 1722: «Diese suchen dabei ihre Sache, und wissen, in der Regel, sie wohl zu fördern, da sie sich den Zeitgenossen anschmiegen, bereit, den Bedürfnissen und Launen derselben zu dienen».

[529] A. Schopenhauer*, Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., *Supplementi* al Libro III, Cap. 31, "Sul genio", p. 1723. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum dritten Buch*, Kap. 31, «Vom Genie», (II 440), p. 1722: «er kann eben nicht anders; weil dort sein Ernst liegt».

[530] A. Schopenhauer, *Sulla filosofia delle università*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, p. 201. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber die Universitäts-Philosophie*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, S. 153: «[…] das tiefbewegte Gemüth eines wirklichen Philosophen, dessen ganzer und großer Ernst im Aufsuchen eines Schlüssels zu unserm so räthselhaften wie mißlichen Daseyn liegt [...]».

[531] A. Schopenhauer, *Sulla filosofia delle università*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, p. 217. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber die Universitäts-Philosophie*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, S. 167: «der Wahrheit, die zu allen Zeiten ein gefährlicher Begleiter, ein überall unwillkommener Gast gewesen ist, – die vermutlich auch deshalb nackt dargestellt wird, weil sie nichts mitbringt, nichts auszutheilen hat, sondern nur ihrer selbst wegen gesucht seyn will». Cfr. A. Schopenhauer, *Sulla filosofia e il suo metodo*, in *Parerga e paralipomena*, vol. II, cit., Cap. 1, p. 11: «i professori di filosofia […] pensano al loro utile e al loro vantaggio personale, a ciò che serve in questo senso: qui risiede la loro serietà». Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Philosophie und ihre Methode*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 1, S. 4-5: «Philosophieprofessoren hingegen sind auf ihren persönlichen Nutzen und Vortheil und was dahin führt, bedacht: da liegt ihr Ernst».

sostenuto da Schopenhauer ne *Il mondo*, riporta sempre un individuo nella posizione richiesta dal baricentro della propria natura, e che nel suo caso specifico, lo aveva spinto tra le braccia della scienza rigorosa (e cioè della filologia), proteggendolo dai rapidi mutamenti sentimentali cui era soggetto in virtù delle sue inclinazioni artistiche.

In un più audace sforzo di sincerità a proposito delle motivazioni sottese alla scelta di dedicarsi agli studi filologici Nietzsche si spinge nel frammento 69[10], in alcuni passi del quale, ancora una volta, non è difficile avvertire la presenza, se pur non esplicita, dello Schopenhauer dei *Parerga.* Scrive qui Nietzsche come gli fosse sempre parso interessante osservare secondo quali strade, del tutto personali e particolari, un individuo fosse condotto allo studio della filologia classica, soprattutto in considerazione della debole forza attrattiva degli studi filologici rispetto ad altre attività scientifiche. Nietzsche puntualizza di prescindere dall'esame di quelle nature che su questa strada sono spinte dalla ricerca del pane, come anche da coloro che alla filologia sono stati "addomesticati" dai loro educatori, senza aver opposto alcuna resistenza nel seguirli sulla via della medesima professione. Osserva ancora Nietzsche come altri individui siano condotti alla filologia da un talento innato da insegnanti, ma in fondo, come per le due precedenti categorie, «anche per loro la scienza non è che un efficace strumento di lavoro, non la meta severa di tutta una vita, cui mirare con occhi innamorati»[532]. Risuona qui ancora una volta l'eco, ovviamente, del tema conduttore del saggio *Sulla filosofia delle università* dei *Parerga*, in cui si è ampiamente visto come Schopenhauer denunciasse a più riprese in che misura la filosofia universitaria fosse oramai scaduta a mero mezzo per il perseguimento di poco nobili scopi personali.

In definitiva, prosegue Nietzsche nel frammento 69[10], solo uno sparuto gruppo di filologi si delizia davvero «con occhio da artista del mondo di forme dei Greci, e un altro ancor più esiguo per il quale i pensatori dell'antichità non sono stati ancora completamente pensati né hanno finito di pensare»[533]. A fronte di queste considerazioni, prendendo in esame la propria

---

[532] F. Nietzsche*, Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 488. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* P I 13, Fr. 69 [10], S. 44: «[…] auch für diese ist die Wissenschaft nur ein wirksames Werkzeug, nicht das ernste und mit sehnsüchtigen Augen angeschaute Ziel ihrer Lebenswanderung». Cfr. A. Schopenhauer, *A proposito di erudizione e di scienziati*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 21, p. 638: «già Diderot ha detto, nel Nipote di Rameau, che coloro che coloro che insegnano una scienza non sono coloro che la comprendono e se ne occupano seriamente, perché a questi ultimi manca il tempo per insegnarla». Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 21, S. 165: «Schon Diderot hat es, im Rameau's Neffen, gesagt, daß Die, welche eine Wissenschaft lehren, nicht Die sind, welche sie verstehn und ernstlich treiben, als welchen keine Zeit zum lehren derselben bleibt».

[533] F. Nietzsche*, Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 488. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* P I 13, Fr. 69 [10], S. 44: «Eine kleine Gemeinde lebt, die mit künstlicherischen Behagen an der griechischen Formenwelt sich ergötz, eine noch kleinere, für die die Denker des Alterthums noch nicht zu Ende gedacht sind und gedacht haben».

esperienza personale, Nietzsche riconosce di non avere diritto ad annoverarsi esclusivamente in una di queste categorie, dal momento che la strada che lo avrebbe condotto alla filologia

> è distante tanto dalla saggezza pratica e dal basso egoismo quanto dal sentiero lungo il quale porta la sua fiaccola l'entusiastico amore per l'antichità. Quest'ultima affermazione non è facile da fare, ma è sincera.
>
> Forse io non appartengo affatto ai filologi specifici, sulla cui fronte la natura incide con stilo di bronzo «questo è un filologo», e che procedono con perfetta integrità, con l'ingenuità di un bimbo, per il cammino loro prescritto. In tali semidei della filologia noi ci imbattiamo ogni tanto, e allora ci accorgiamo di quanto tutto ciò che è creato dall'istinto e dalla forza della natura sia profondamente diverso da ciò che viene prodotto dall'educazione, dalla riflessione, forse addirittura dalla rassegnazione[534].

Nietzsche ammette quindi che, sebbene la sua scelta della professione di filologo non sia conseguita per un mero calcolo circa dei vantaggi che ne sarebbero derivati in termini di carriera accademica, è pur vero che alla base non vi si possa rintracciare un genuino amore per l'antichità classica. Vincendo molte resistenze, Nietzsche è costretto a riconoscere, pertanto, di non avere in sé un talento innato come filologo.

Ciò era in fondo emerso già nello *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, nel quale Nietzsche aveva messo in evidenza, romanzando il suo casuale "incontro" con *Il mondo come volontà e rappresentazione*, come solo a seguito della sua conversione a Schopenhauer egli avesse trovato nella filologia la sua destinazione. Già in questo scritto inoltre, Nietzsche, parlando in termini generali, aveva sostenuto come un giovane, nello scegliere il proprio campo di studio, dovesse in primo luogo «pervenire a quella condizione di stupore che è stata chiamata il φιλόσοφον πάθος κατ'ἐξοχήν [la passione filosofica per eccellenza]», e solo dopo che la vita gli si fosse «scomposta davanti agli occhi in una serie di enigmi», avrebbe potuto «attenersi con consapevolezza ma anche con severa rassegnazione a ciò che è possibile conoscere, e in questo vasto campo far le sue scelte a seconda delle proprie facoltà»[535]. Si tratta per l'appunto di quella serietà filosofica

---

[534] F. Nietzsche*, Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 488. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* P I 13, Fr. 69 [10], S. 44-45: «[…] der Weg, auf dem ich zur Philologie gekommen bin, liegt gleich weit ab von dem der praktischen Klugheit und des niedrigen Egoismus als von dem, auf welchem begeisterte Liebe zum Alterthum die Fackel voranträgt. Diese letzte auszusprechen ist nicht leicht, aber es ist ehrlich. Vielleicht, gehöre ich überhaupt nicht zu den spezifischen Philologen, denen die Natur mit ehernem Griffel auf die Stirn zeichnet: das ist ein Philolog, und die in vollster Ungebrochenheit, mit der Naivität eines Kindes den ihnen vorgezeichneten Weg gehen. An solchen philologischen Halbgöttern kommt man hier und da einmal vorüber und merkt dann, wie grundverschieden alles, was der Instinkt und die Gewalt der Natur schafft, von dem ist, das durch Bildung Reflexion, vielleicht gar durch Resignation hervorgebracht wird».

[535] F. Nietzsche*, Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit., p. 273. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9] Fr. 60 [1], S. 512: «[…] soll er bewußt, aber mit strenger Resignation sich an das Wissensmögliche halten und in diesem großen Gebiete seinen Fähigkeiten gemäß wählen».

che, in virtù della «sensazione di non poter giungere all'universale»[536], avrebbe protetto Nietzsche dalla dispersione confusa delle sue capacità e dai mutamenti sentimentali dovuti alle sue inclinazioni artistiche, come scrive nel frammento 69[8], e cioè, della messa in atto del suggerimento dello Schopenhauer degli *Aforismi* (cui nello *Sguardo retrospettivo* Nietzsche faceva riferimento) secondo il quale, poiché per ogni individuo la misura della felicità possibile è a priori determinata dalle capacità concesse alla propria personalità, l'unica cosa che egli può concretamente fare è utilizzare a proprio vantaggio la personalità data, «tanto da seguire soltanto le sue particolari aspirazioni, preoccupandosi «del genere di formazione ad essa adatto, evitando tutti gli altri, in modo quindi da scegliere lo stato, l'occupazione e il mondo di vita più adeguato»[537].

Trattandosi di una scelta ponderata in conformità all'esperienza maturata con le particolari esigenze della sua natura, e cioè in conformità al proprio carattere acquisito, nel frammento 69[10] Nietzsche ammette che, da parte sua, lo studio della filologia sarebbe in vero funzionale a fini che ad essa sono in principio estranei. Non un «entusiastico amore per l'antichità»[538], ma il bisogno di costruirsi una «vita su misura», come scritto nello *Sguardo retrospettivo*, avrebbe spinto Nietzsche alla filologia, quale campo di studio congruo all'estrinsecazione delle peculiari necessità formative del suo carattere. Non a caso, nel frammento 52[30], scritto tra la primavera 1867 e l'inverno del 1867/1868, Nietzsche sosteneva come particolari inclinazioni scientifiche in un individuo fossero da riferire in prima istanza ai bisogni soggettivi della sua natura, i quali possono trovare soddisfazione solo nell'esercizio di una determinata scienza[539].

---

[536] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 487. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr* 1868, P I 13, 69[8], S. 42: «Das Gefühl, in der Universalität nicht zum Grunde zu kommen, trieb mich in die Arme der strengen Wissenschaft».

[537] A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, Cap. 1, «Partizione», p. 431. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Kap. 1, «Grundeintheilung», S. 338: «Das Einzige, was in dieser Hinsicht in unserer Macht steht, ist, daß wir die gegebene Persönlichkeit zum möglichsten Vortheile benutzen, demnach nur die ihr entsprechenden Bestrebungen verfolgen und uns um die Art von Ausbildung bemühen, die ihr gerade angemessen ist, jede andere aber meiden, folglich den Stand, die Beschäftigung, die Lebensweise wählen, welche zu ihr passen».

[538] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 488. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* P I 13, Fr. 69 [10], S. 44: «[…] der Weg, auf dem ich zur Philologie gekommen bin, liegt gleich weit ab von dem der praktischen Klugheit und des niedrigen Egoismus als von dem, auf welchem begeisterte Liebe zum Alterthum die Fackel voranträgt».

[539] Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., 186: «Si tende a sopravvalutare la scienza. Il primo dovere non è quello di giovare alla scienza e il secondo di giovare a sé stessi, bensì esattamente il contrario». Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 4, Fr. 52[30], S. 222: «Man neigt zu einer Überschatzung der Wissenschaft. Es ist nicht in erster Linie Pflicht, der Wissenschaft zu nützen, in zweiter sich selbst, sondern völlig umgekehrt».

È per questa serie di motivi che, con malcelato rammarico ma con coerenza rispetto alle tesi schopenhaueriane sul carattere individuale, nella prosecuzione del frammento 69[10] Nietzsche ammette di non potersi considerare un semidio della filologia in cui tutto è creato dall'istinto e dalla forza della natura, ed è in grado di pervenire a risultati assai diversi rispetto a quanto è prodotto, come nel suo caso, dall'educazione, dalla riflessione e dalla rassegnazione. Si tratta della stessa «severa rassegnazione» di cui, si è visto, Nietzsche aveva parlato nello *Sguardo retrospettivo,* in virtù della quale un giovane dovrebbe prima rendersi conto di quale campo di studio meglio si adatti alle proprie facoltà, e poi fare di conseguenza una scelta per il suo itinerario formativo[540]. Nel frammento 70[1] Nietzsche accennerà ancora a questo sentimento di intima rassegnazione raccontando della rinuncia negli anni giovanili allo studio della musica:

> […] fin dall'età di nove anni avevo sentito la più forte attrazione per la musica; in quella felice condizione in cui non si conoscono ancora i limiti delle proprie facoltà e si considera raggiungibile tutto quanto si ama, avevo scritto innumerevoli composizioni, e avevo approfondito in maniera non dilettantesca la teoria musicale. Fu solo nell'ultimo periodo della mia vita a Pforta che rinunciai, conoscendomi ormai a fondo, a qualunque progetto di vita artistica; da allora in poi, nel vuoto così creato, venne ad inserirsi la filologia.
>
> Voglio dire che ricercavo un contrappeso alle inquietudini e mutevoli inclinazioni che mi avevano dominato sino ad allora, una scienza che potesse essere coltivata con fredda riflessione, con logico distacco e con operosità uniforme, senza toccare subito il cuore con i suoi risultati. Tutto questo io credevo di trovarlo allora nella filologia[541].

Infine, nella conclusione del frammento 69[10] Nietzsche scrive:

---

[540] In un passo del frammento 69[10], non accettato nel testo critico della *Kritische Gesamtausgabe*, ma incluso nell'edizione Schlechta e quindi nell'edizione italiana delle *Opere* di Nietzsche, è scritto: «non voglio proprio affermare di appartenere in tutto e per tutto a questi filologi per rassegnazione: ma quando mi volgo a considerare come sono passato dall'arte alla filosofia, dalla filosofia alla scienza, e in quest'ambito a interessi ancora più ristretti: la cosa ha quasi l'aria di una consapevole rinuncia». F. Nietzsche*, Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 488. Cfr. F. Nietzsche, *Werke und Briefe. Historische-kritische Gesamtausgabe* (nach fünf Bänden abgebrochen), hrsg. von H. J. Mette und K. Schlechta, München 1933-1940, ristampato da Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1994, Band 5, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869*, hrsg. von C. Koch und K. Schlechta, S. 251: «Ich will nicht gerade sagen, daß ich zu diesen Resignationsphilogen ganz und völlig gehöre: aber wenn ich so zurücksehe, wie ich von der Kunst zur Philosophie, von der Philosophie zur Wissenschaft und hier wieder in ein immer engeres Bereich gerathen bin: so sieht dies fast aus, wie eine bewußte Entsagung».

[541] F. Nietzsche*, Scritti giovanili 1865-1869,* cit., pp. 504-505. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* Mp VI 22a, Fr. 70[1], S. 52-53: «Zur Musik nämlich fühlte ich schon seit meinem neunten Jahre den allerstärksten Zug; in jenem glücklisten Zustande, in dem man noch nicht die Grenzen seiner Begabung kennt und alles, was man liebt, auch für erreichbar hält, hatte ich unzählige Kompositionen nieder geschrieben und mir eine mehr als dilettantische Kenntniß der musikalischen Theorie erworben. Erst in der letzten Zeit meines Pförter Lebens gab ich, in richtiger Selbsterkenntniß, alle künstlicherischen Lebenspläne auf; in die so entstandenen Lücke trat von jetzt ab die Philologie. Ich verlangte nämlich nach einem Gegengewicht gegen die wechselvollen und unruhigen bisherigen Neigungen, nach einer Wissenschaft, die mit kühler Besonnenheit, mit logischer Kälte, mit gleichförmiger Arbeit gefördert werden könnte, ohne mit ihren Resultaten gleich ans Herz zu Greifen. Dies alles aber glaubte ich damals in der Philologie zu finden».

> Tenderei a pensare che un uomo a ventiquattro anni ha già dietro alle spalle la parte più importante della propria esistenza: anche se solo più tardi metterà in luce ciò che rende la vita degna di essere vissuta. Voglio dire che grosso modo sino a questa età l'animo giovanile astrae ancora il tipico da tutti gli avvenimenti e le esperienze che fa, vivendo come pensando: e da questo mondo tipico non uscirà mai più. Quando in seguito questo sguardo idealizzatore si spegne: noi restiamo in balia di questo mondo tipico che riceviamo come un retaggio della nostra giovinezza[542].

Non è difficile immaginare che Nietzsche intendesse far qui ulteriore implicito rimando allo Schopenhauer dei *Parerga*. Nel capitolo *Sulle differenze tra le età della vita* degli *Aforismi per una vita saggia* quest'ultimo sostiene infatti come gli anni giovanili, «in cui tutto fa impressione e ogni cosa entra vivamente nella coscienza», abbiano il pregio di essere «l'epoca fecondatrice dello spirito»[543], ma come, per converso, sotto il profilo del rendimento intellettuale, gli anni migliori siano quelli della maturità e della vecchiaia: «questi anni sono dunque l'epoca dell'azione e della produzione; quei primi invece sono gli anni della concezione e della conoscenza originaria»[544]. Ciò si spiega, secondo Schopenhauer, in base al fatto che «nella gioventù domina l'intuizione, nella vecchiaia il pensiero», per cui «quella è l'epoca della poesia, questa piuttosto della filosofia»[545]. Scrive ancora il filosofo:

> La più grande energia e la più alta tensione di tutte le forze spirituali si esercitano indubbiamente in gioventù […]. Gli anni posteriori, e persino la vecchiaia, non sono però privi di una compensazione spirituale. Esperienza ed erudizione soltanto ora sono divenute veramente ricche […]. Nella gioventù vi è una maggiore creatività, e dal poco che si conosce si è in grado di ricavare qualcosa di più: nella vecchiaia per contro vi è maggior giudizio, penetrazione e fondatezza. Il materiale di conoscenze originarie, di spontanee visioni fondamentali, ossia ciò che uno spirito privilegiato ha

---

[542] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., pp. 488-489. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* P I 13, Fr. 69[10], S. 45: «Ich sollte denken, daß ein Mensch mit vierundzwanzig Jahren das Wichtigste seines Lebens bereits hinter sich hat: mag er auch später erst zu Tage bringen, was sein Leben lebenswerth macht. Ungefähr nämlich bis in diesen Zeitraum faßt die junge Seele aus allen Ereignissen und Erfahrungen, die sie im Leben als im Denken macht noch das Typische heraus: und aus der Welt dieser Typen wird sie nie und nimmermehr herauskommen».

[543] A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, in *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., Cap. 6, «Sulla differenza tra le età della vita», p. 660. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Kap. 6, «Vom Unterschiede der Lebensalter», S. 520: «hingegen bleibt den Jugendjahren, als wo Alles Eindruck macht und Jedes lebhaft ins Bewußtseyn tritt, der Vorzug, die befruchtende Zeit für den Geist, der Blüthen-ansetzende Frühling desselben zu seyn».

[544] A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, in *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., Cap. 6, «Sulla differenza tra le età della vita», p. 661. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Kap. 6, «Vom Unterschiede der Lebensalter», S. 520: «Diese Jahre sind daher die Zeit des Thuns und Leistens; jene aber die des ursprünglichen Auffassens und Erkennens».

[545] A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, in *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., Cap. 6, «Sulla differenza tra le età della vita», p. 661. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Kap. 6, «Vom Unterschiede der Lebensalter», S. 521: «In der Jugend herrscht die Anschauung, im Alter das Denken vor: daher ist jene die Zeit für Poesie; dieses mehr für Philosophie».

il destino di donare al mondo, è da costui raccolto in gioventù: egli tuttavia diventa padrone della sua materia soltanto nell'età tarda[546].

Si tratta di considerazioni che Schopenhauer aveva in verità maturato generalizzando la propria esperienza personale, come Nietzsche stesso era con ogni probabilità in grado di cogliere avendo cognizione di quanto scritto dal filosofo nella *Prefazione* alla seconda edizione de *Il mondo*. Schopenhauer precisava qui, infatti, come le modifiche apportate al primo volume del suo capolavoro non toccassero in nulla l'essenziale del suo sistema filosofico, avendo preferito accorpare le varie aggiunte resesi necessarie nel corso del tempo in un secondo volume di *Supplementi* «per non guastare con l'ipercriticismo della vecchiaia il lavoro dei miei anni giovani»[547]. Scriveva ancora Schopenhauer, con l'intento di mettere in chiaro la coerenza interna dei successivi approfondimenti del suo sistema filosofico rispetto alla formulazione originaria:

> Se dunque la prima metà della mia opera ha in più rispetto alla seconda ciò che solo il fuoco della gioventù e l'energia della prima concezione possono conferire; questa a sua volta supererà quella per la maturità e la compiuta elaborazione dei pensieri, che toccano solo ai frutti di una lunga vita e della sua operosità[548].

Motivo conduttore della *Prefazione* alla seconda edizione de *Il mondo* era, non a caso, la rivendicazione da parte di Schopenhauer della prova di coerenza e di serietà filosofica da lui dimostrata nei trent'anni del suo silenzioso lavoro intellettuale, a dispetto della pratica diffusa della filosofia ufficiale, mero mezzo per il conseguimento di interessi personali, d'ufficio, di chiesa, di Stato e di interessi materiali in genere: «io, di ciò incurante, ho seguito, per più di trent'anni, il corso dei miei pensieri, appunto anche solo

---

[546] A. Schopenhauer, *Aforismi per una vita saggia*, in *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., Cap. 6, «Sulla differenza tra le età della vita», pp. 661-662. Cfr. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Kap. 6, «Vom Unterschiede der Lebensalter», S. 521: «Die größte Energie und höchste Spannung der Geisteskräfte findet, ohne Zweifel, in der Jugend Statt […]. Jedoch sind die späteren Jahre, selbst das Alter, nicht ohne geistige Kompensation dafür. Erfahrung und Gelehrsamkeit sind erst jetzt eigentlich reich geworden […]. Dagegen ist in der Jugend mehr Konzeption; daher man alsdann aus dem Wenigen, was man kennt, mehr zu machen im Stande ist: aber im Alter ist mehr Urtheil, Penetration und Gründlichkeit. Den Stoff seiner selbsteigenen Erkenntnisse, seiner originalen Grundansichten, also Das, was ein bevorzugter Geist der Welt zu schenken bestimmt ist, sammelt er schon in der Jugend ein: aber seines Stoffes Meister wird er erst in späten Jahren».

[547] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., "Prefazione alla seconda edizione", p. 25. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Vorrede zur Zweiten Auflage», p. 24: «weil ich mich hüten wollte, nicht durch die Krittelei des Alters die Arbeit meiner jüngern Jahre zu verderben».

[548] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., "Prefazione alla seconda edizione", p. 25. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Vorrede zur Zweiten Auflage», p. 24: «Wenn demnach die erste Hälfte meines Werkes vor der zweiten Das voraus hat, was nur das Feuer der Jugend und die Energie der ersten Konzeption verleihen kann; so wird dagegen diese jene übertreffen durch die Reife und vollständige Durcharbeitung der Gedanken, welche allein den Früchten eines langen Lebenslaufes und seines Fleißes zu Theil wird».

perché così dovevo e non potevo altrimenti, per un impulso istintivo»[549]. Avendo scritto in primo luogo per se stesso, «quasi contro la mia volontà»[550], Schopenhauer rivendicava orgogliosamente come i suoi scritti portassero «chiaro in fronte il marchio dell'onestà e della sincerità»[551] e come egli, nonostante tutto, non avesse ceduto alla tentazione di deviare il corso dei suoi pensieri al fine di accattivarsi il plauso e il consenso dei suoi contemporanei: «chi prende sul serio e coltiva una cosa che non conduce a un'utilità materiale, non può contare sulla partecipazione dei contemporanei»[552].

La radicalità della propria serietà filosofica era quindi indiscutibilmente testimoniata, secondo Schopenhauer, dalla coerenza con la quale egli, incurante del giudizio del pubblico mediocre del suo tempo, avrebbe portato avanti, durante l'intero corso della sua vita intellettuale, i fini prefissatisi con la propria opera, dall'età giovanile della concezione originaria del suo sistema filosofico sino alla compiuta formulazione dei suoi anni maturi.

Alla luce di queste considerazioni di Schopenhauer circa l'inscindibile nesso tra serietà filosofica e coerenza intellettuale, si comprende il motivo per cui, nella conclusione del frammento 69[10], Nietzsche consideri gli anni giovanili della sua formazione come una premessa rispetto al suo immediato futuro come filologo di professione. Nietzsche si sente ora chiamato a dare concreta dimostrazione della serietà di matrice filosofica intrinseca alla sua natura nell'esercizio della sua professione, portando coerentemente avanti, sotto il profilo pratico, quanto fra sé e sé meditato negli anni precedenti a proposito della filologia come scienza, e mettendo così in chiara luce, da parte sua, «ciò che rende la vita degna di essere vissuta»[553]. Chiarificatore rispetto a quest'ultimo aspetto è ancora una volta lo scambio epistolare con Rohde e Gersdorff alla vigilia del suo trasferimento a Basilea.

* * *

[549] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., "Prefazione alla seconda edizione", p. 21. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Vorrede zur Zweiten Auflage», p. 20: «[...] bin ich, davon ungestört, seit mehr als dreißig Jahren, meinem Gedankenzuge nachgegangen, eben auch nur weil ich es mußte und nicht anders konnte, aus einem instinktartigen Triebe».

[550] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., "Prefazione alla seconda edizione", p. 17. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Vorrede zur Zweiten Auflage», p. 16: «fast wider meinen Willen».

[551] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., "Prefazione alla seconda edizione", p. 21. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Vorrede zur Zweiten Auflage», p. 20: «[...] tragen meine Schriften das Gepräge der Redlichkeit und Offenheit so deutlich auf der Stirn».

[552] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., "Prefazione alla seconda edizione", p. 17. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Vorrede zur Zweiten Auflage», p. 16: «Wer eine Sache, die nicht zu materiellem Nutzen führt, ernsthaft nimmt und betreibt, darf auf die Theilnahme der Zeitgenossen nicht rechnen».

[553] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 489. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869,* P I 13, Fr. 69[10], S. 65: «mag er auch später erst zu Tage bringen, was ein Leben lebenswerth macht».

A conferma di quanto la schopenhaueriana serietà filosofica fosse andata radicandosi nella cerchia dei giovani santi stravaganti intorno a Nietzsche, è interessante prendere in considerazione la lettera di Rohde del 15 febbraio 1869, in risposta al telegramma in cui l'amico confermava la propria nomina come professore a Basilea[554]. Congratulandosi con Nietzsche, ma intuendone lo stato d'animo intimamente combattuto, scriveva Rohde:

> E cosi, a Basilea e ovunque, tu darai alla gioventù non soltanto ragione e abilità filologica, ma con tutta la tua natura lascerai un "aculeo nella loro anima". Ciò è dovuto al fatto che *in te l'uomo vale di più del filologo*, che *in te risiede quella serietà schopenhaueriana, la quale rende al tempo stesso appassionati e inclini a una concezione mite, perché libera*. Una cosa tuttavia - io spero - non farai, cioè adescare molte anime innocenti nelle mani della filologia, come invece accade tanto facilmente ad autorevoli insegnanti [c. n.][555].

È indicativo, a nostro avviso, il fatto che Rohde, in virtù della serietà schopenhaueriana insita nella natura dell'amico, consideri il valore del Nietzsche come "educatore" di grado maggiore rispetto al mero filologo di professione. Ancor più significativa è la lettera inviata dallo stesso Nietzsche a Gersdorff la sera prima di intraprendere il viaggio verso Basilea, «verso un lavoro nuovo e inusitato, in un'atmosfera pesante e oppressiva, fatta di dovere e di lavoro», dando addio al tempo dorato dell'operosità libera senza limitazioni, «in cui domina l'assoluto presente, e si gode dell'arte e della realtà come spettatori che non

---

[554] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 618 a Erwin Rohde, Lipsia, 12 febbraio 1869, p. 678: «Caro amico, il salto nell'inevitabile è accaduto: oggi, giorno solenne in cui il tuo Ὄνος bardato a festa fa il suo ingresso nella vita, il sottoscritto Ὄνος è entrato a far parte della sacra casta dei professori. Viva la libera Svizzera, Richard Wagner e la nostra amicizia». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 618, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 12. Februar 1869, S. 371: «Lieber Freund, der Sprung ins Unvermeidliche ist geschehen: heute, an jenem festlichen Tage, an dem Dein Ὄνος reichgeschmückt ins Leben tritt, ist der unterzeichnete Ὄνος in den Stand des heiligen Professorenthums getreten. Es lebe die freie Schweiz, Richard Wagner und unsre Freundschaft».

[555] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 215, Erwin Rohde an Nietzsche in Leipzig, Hamburg, 15 Februar 1869, S. 339-340: «Und so wirst Du in B. und überall nicht nur philologische Vernunft und Behändigkeit der Jugend beibringen, sondern durch Deine ganze Art einen „Stachel in ihrer Seele" lassen. Das macht, daß der Mensch bei Dir noch viel mehr werth ist als der Philologe, daß jener Schopenhauersche Ernst in Dir wohnt, der zugleich eifrig und zu milder, weil freier Auffassung geneigt macht. Eins aber, hoffe ich, wirst du trotzdem nicht thun, nämlich viele unschuldige Seele in die Hände der Philologia verlocken, wie es einflußreichen Lehrern so leicht begegnet». Traduzione italiana in F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., "Notizie e note", p. 772. Nella risposta del 22/28 febbraio del 1869 scrive Nietzsche: «Intanto vivo distrattamente, anzi assetato di piaceri, un carnevale disperato, prima della grande quaresima della professione, del filisteismo. Ciò mi rattrista, ma nessuno dei miei conoscenti qui se ne accorge. Il titolo di professore di filologia li abbaglia e mi ritengono l'uomo più felice sulla faccia della terra». F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 625 a Erwin Rohde, Lipsia, 22 e 28 febbraio 1869, p. 686. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 625 an Erwin Rohde in Naumburg, Leipzig, 22/28. Februar 1869, S. 379: «Augenblicklich lebe ich zerstreut ja genußsüchtig ein verzweifeltes Carnevale vor dem großen Aschermittwoch des Berufs, der Philisterei. Es geht mir nahe – aber keiner meiner hiesigen Bekannten merkt etwas davon. Die lassen sich blenden durch den Titel Professor und glauben ich sei der glücklichste Mensch unter der Sonne».

partecipano, o almeno partecipano scarsamente»[556], per sottomettersi al dio severo del dovere quotidiano e fare suo malgrado il filisteo. Scrive Nietzsche:

> Non si passa impuniti attraverso le cariche e gli onori: l'unica differenza è nelle catene, che ora sono di ferro, ora di filo. E io ho ancora il coraggio di spezzare all'occasione una catena e di affrontare la vita rischiosa altrimenti e altrove. Ancora non mi sento spuntare la gobba inevitabile dei professori. Zeus e tutte le Muse mi guardino dall'essere un filisteo, un ἄνθρωπος ἄμουσος, un uomo del gregge! Del resto, non so nemmeno come si faccia a diventarlo, visto che non lo sono[557].

È qui chiara l'allusione di Nietzsche alle tesi di Schopenhauer circa l'immutabilità del carattere individuale, secondo le quali è impossibile che circostanze esterne modifichino l'autentica natura di un individuo qualora quest'ultimo non sia già di per sé recettivo nei riguardi di determinati motivi (ragione per cui, in definitiva, non è possibile diventare ciò che non si è). Si intravede qui anche un certo disagio intimamente provato dal giovane Nietzsche, venuto a trovarsi tutto ad un tratto in una situazione contraddittoria per un dichiarato schopenhaueriano, a causa del suo essere oramai ufficialmente un professore universitario in odore di filisteismo. Difatti, nella prosecuzione della lettera confessa Nietzsche a Gersdorff:

> A una sorta di filisteismo sono andato però più vicino, alla *species* degli «esperti»: è fin troppo ovvio che la fatica quotidiana, l'applicazione costante della mente a determinati settori e problemi del sapere, smorzino quella recettività spontanea e corrodano alle radici lo spirito filosofico[558].

Ritorna in queste righe la severa critica circa le ripercussioni negative degli eccessi di specialismo nella cultura e nell'educazione che, come si è visto, nei frammenti del 1867 Nietzsche aveva ampiamente attinto dalle pagine dei *Parerga*, riferendola alla filologia

---

[556] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 632 a Carl von Gersdorff, Naumburg, 11 aprile 1869, pp. 691-692. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 632, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 11 April 1869, S. 385: «Wieder einmal gilt es Abschied nehmen: die goldne Zeit der freien unumschränkten Thätigkeit, der souveränen Gegenwart, des Kunst- und Weltgenusses als unbetheiligter oder wenigstens schwach betheiligter Zuschauer – diese Zeit ist unwiederbringlich hinüber [...]».

[557] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 632 a Carl von Gersdorff, Naumburg, 11 aprile 1869, p. 692. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 632, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 11 April 1869, S. 386: «Man ist nicht ungestraft in Amt und Würden – es handelt sich nur darum ob die Fesseln von Eisen oder von Zwirn sind. Und ich habe noch den Muth, gelegentlich einmal eine Fessel zu zerreißen und anderwärts und auf andre Weise das bedenkliche Leben zu versuchen. Von dem obligaten Buckel der Professoren spüre ich noch nichts. Philister zu sein, ἄνθρωπος ἄμουσος, Heerdenmensch – davor behüte mich Zeus und alle Musen! Auch wüßte ich kaum, wie ich's anstellen sollte, es zu werden, da ich's nicht bin».

[558] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 632 a Carl von Gersdorff, Naumburg, 11 aprile 1869, p. 692. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 632, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 11 April 1869, S. 386: «Einer Art des Philisteriums bin ich zwar näher gerückt, der *species* „Fachmensch"; es ist nur zu natürlich, daß die tägliche Last, die allstündliche Concentration des Denkens auf bestimmte Wissensgebiete und Probleme die freie Empfänglichkeit etwas abstumpft und den philosophischen Sinn in der Wurzel angreift».

accademica quale suo specifico campo di interesse. Nietzsche tiene qui nuovamente presente il paragrafo 254 del capitolo *A proposito di erudizione e di scienziati*, nel quale Schopenhauer sostiene come il ripiegamento nello specialismo imposto dall'avanzamento scientifico fosse incompatibile con uno spirito autenticamente filosofico, per sua natura indotto a rivolgere il suo interesse agli ambiti anche tra loro più distanti del sapere umano[559]. Si è visto come, per questo particolare aspetto, nei frammenti del 1867 Nietzsche si fosse richiamato ai *Contributi alla Caratteriologia* di Bahnsen, per il quale una formazione intellettuale a senso unico risulterebbe dannosa per il compiuto esplicarsi delle potenzialità intrinseche del carattere individuale, costituendo perciò un grave pericolo anche sotto il profilo dell'educazione morale[560]. In ragione delle considerazioni critiche sull'esercizio della professione di filologo abbozzate negli appunti degli anni precedenti e influenzate dalla lettura di Schopenhauer, anche nella lettera a Gersdorff dell'aprile 1869, Nietzsche ribadisce le proprie convinzioni circa il rischio che l'applicazione assidua a un campo eccessivamente ristretto del sapere – quale è quello della filologia classica – comporta per la compromissione della spontanea ricettività di uno spirito filosofico. Nella continuazione della lettera, egli ribadisce pertanto quell'importanza attribuita ai risvolti degli studi filologici sotto il profilo educativo sulla quale tanto aveva riflettuto nei frammenti degli anni tra il 1867 e il 1868 e aveva già messo in rilievo nello *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*:

> Io però m'immagino di riuscire a fronteggiare questo pericolo con più calma e sicurezza di quanto facciano la maggior parte dei filologi: *la serietà filosofica ha messo in me ormai radici troppo profonde*; i veri, essenziali problemi della vita e del pensiero mi sono stati indicati dal grande mistagogo, Schopenhauer, troppo chiaramente perché io possa temere un'ignominiosa deviazione dall'«idea». Vivificare la mia scienza con questa nuova linfa*, comunicare ai miei ascoltatori quella serietà schopenhaueriana che è impressa sulla fronte dell'uomo nobile*: questo è il mio desiderio, la mia ardita speranza. Vorrei esser qualcosa di più che un rigido ammaestratore di abili filologi. La generazione attuale di maestri, la cura di allevare la covata successiva, tutto ciò mi si agita nella mente [c. n.][561].

---

[559] Cfr. A. Schopenhauer, *A proposito di erudizione e di scienziati*, in *Parerga e paralipomena*, vol. II, cit., Cap. 21, p. 643. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 21, S. 520.

[560] Cfr. J. Bahnsen, *Beiträge zur Charakterologie. Mit besondere Berücksichtgung pädagogischer Fragen*, cit., Erster Band, "Nachtheile der einseitig intellectuellen Ausbildung für den Charackter als zu erwerbenden", S. 347.

[561] Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 632 a Carl von Gersdorff, Naumburg, 11 aprile 1869, pp. 692-693. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 632, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 11 April 1869, S. 386: «Aber ich bilde mir ein, dieser Gefahr mit mehr Ruhe und Sicherheit entgegen gehen zu können als die meisten Philologen; zu tief wurzelt schon der philosophische Ernst, zu deutlich sind mir die wahren und wesentlichen Probleme des Lebens und Denkens von dem großen Mystagogen Schopenhauer gezeigt worden, um jemals einen schmählichen Abfall von der

Nietzsche, che già nel febbraio del 1868 aveva confidato a Rohde e a Gersdorff l'intenzione di dare uno sfondo filosofico schopenhaueriano ai propri lavori filologici, scrive ora all'amico del proposito di assumere Schopenhauer quale imprescindibile punto di riferimento anche nel suo nuovo ruolo di «vero maestro sul campo»[562] cui le circostanze lo avevano condotto – ruolo che, d'altro canto, egli stesso nello *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia* auspicava per se stesso in un prossimo futuro.

In questo passaggio della lettera a Gersdorff emerge come l'esercizio del mestiere filologico, portato avanti con serietà filosofica intesa al modo di Schopenhauer, significhi per Nietzsche non solo dedicarsi agli studi filologici prescindendo del tutto dal risvolto utilitaristico che da essi potrebbe derivare, non scadendo di conseguenza nello sterile specialismo accademico, ma significhi, soprattutto, comunicare contestualmente ai propri ascoltatori e ai propri studenti tale serietà filosofica, in virtù della quale lui per primo, resosi coscientemente conto di quali fossero le proprie capacità e potenzialità, si era indirizzato verso la filologia. Lungi dal riconoscere in sé il genuino amore per l'antichità classica di un "semidio della filologia", ma non ritenendo, d'altro canto, di appartenere alla categoria di coloro che ad essa sono condotti dal solo fine di esplicare un innato talento da insegnanti, Nietzsche, proprio nel ruolo concreto di educatore, intende ora conferire una dimensione filosofica all'esercizio del mestiere filologico.

Per questo motivo, nella conclusione della lettera a Gersdorff Nietzsche afferma di non avere alcuna intenzione di diventare un mero addestratore di filologi, e cioè «adescare molte anime innocenti nelle mani della filologia»[563], come Rohde gli aveva scritto nella sopracitata lettera del 15 febbraio 1869. Da parte sua, egli non ha alcun interesse a diventare uno di quegli educatori che, per riprendere i termini in cui si era espresso nel frammento 69[10], allo studio della filologia addestrano nature passive e acritiche, che a ciò non oppongono resistenza alcuna. Fatta per suo conto esperienza del ruolo decisivo che l'esemplarità del metodo nell'insegnamento di una determinata disciplina riveste in termini

---

„Idee" befürchten zu müssen. Meine Wissenschaft mit diesem neuen Blute zu durchdringen, auf meine Zuhörer jenen Schopenhauerischen Ernst zu übertragen, der auf der Stirne des erhabnen Mannes ausgeprägt ist – dies ist mein Wunsch, meine kühne Hoffnung: etwas mehr möchte ich sein als ein Zuchtmeister tüchtiger Philologen: die Lehrergeneration der Gegenwart, die Sorgfalt für die nachwachsende Brut, alles dies schwebt mir vor der Seele».

[562] F. Nietzsche, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, cit. p. 273. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, [P I 9] Fr. 60 [1], S. 512: «Als Ziel schwebt mir vor, ein wahrhaft praktischer Lehrer zu werden».

[563] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche Oktober 1864-März 1869*, Brief 215, Erwin Rohde an Nietzsche in Leipzig, Hamburg, 15 Februar 1869, S. 340: «[...] hoffe ich, wirst du trotzdem nicht thun, nämlich viele unschuldige Seelen in die Hände der Philologia verlocken, wie es einflußreichen Lehrern so leicht begegnet viele unschuldige Seelen in die Hände der Philologia verlocken». Trad. it. in F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., "Notizie e note", p. 772.

generali su un individuo sotto il profilo della crescita personale, Nietzsche intende ora, a sua volta, costituire un vivo esempio di «serietà filosofica» nell'esercizio della professione, nello spirito della propria fede schopenhaueriana.

* * *

In conclusione, emerge come il Nietzsche neo professore di Basilea, che criticamente riflette sull'esercizio della professione di filologo, si ponga in linea continuità con il «santo stravagante» degli anni pre-wagneriani per quel che concerne la ricezione della filosofia schopenhaueriana: l'analisi delle lettere e dei frammenti del periodo compreso tra il gennaio e l'aprile 1869 dimostra come egli fosse ancora interessato a quegli aspetti della filosofia schopenhaueriana cui già negli anni precedenti aveva dato la sua preferenza, considerando quale suo principale punto di riferimento il filosofo morale dei *Parerga* (e in particolare degli *Aforismi per una vita saggia*), non la metafisica della volontà de *Il mondo come volontà e rappresentazione.*

Nella lettera a Gersdorff nell'aprile 1869, in cui esprime il proposito di «vivificare» gli studi filologici con linfa filosofica e comunicare ai suoi ascoltatori quella «serietà schopenhaueriana che è impressa sulla fronte dell'uomo nobile»[564] (analogamente al modo in cui Schopenhauer rivendicava come i suoi scritti portassero «chiaro in fronte il marchio dell'onesta e della sincerità»[565]), Nietzsche non dimostra alcuna intenzione di declinare i propri interessi e studi filologici sull'estetica schopenhaueriana secondo l'interpretazione di Wagner, come invece farà negli anni immediatamente successivi. Fino alla primavera del 1869 Nietzsche è ancora immune da interferenze wagneriane.

Di tale continuità rispetto al periodo pre-wagneriano si ha ulteriore riscontro nel testo della prolusione inaugurale tenuta presso l'università di Basilea il 28 aprile del 1869, dal titolo *Omero e la filologia classica*, nel quale Nietzsche coglie l'occasione della sua prima lezione in cattedra per portare a compiuta sintesi le considerazioni critiche sulla filologia come scienza, considerazioni maturate nel corso degli anni universitari, sulle quali, come si è visto, non indifferente era stato il contributo schopenhaueriano.

---

[564] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 632 a Carl von Gersdorff, Naumburg, 11 aprile 1869, p. 692. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 632, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 11 April 1869, S. 386: «Meine Wissenschaft mit diesem neuen Blute zu durchdringen, auf meine Zuhörer jenen Schopenhauerischen Ernst zu übertragen, der auf der Stirne des erhabnen Mannes ausgeprägt ist – dies ist mein Wunsch, meine kühne Hoffnung».

[565] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., "Prefazione alla seconda edizione", p. 21. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «Vorrede zur Zweiten Auflage», p. 20: «[...] tragen meine Schriften das Gepräge der Redlichkeit und Offenheit so deutlich auf der Stirn».

CAPITOLO VIII

OMERO E LA FILOLOGIA CLASSICA.
PHILOSOPHIA FACTA EST QUAE PHILOLOGIA FUIT

Adempiuti i doveri formali per la sua nomina come professore di filologia classica e assunta la cittadinanza svizzera, il 12 aprile 1869 Nietzsche intraprende da Lipsia il lungo viaggio verso Basilea, prendendo commiato dal suolo tedesco ristorandosi nella cittadina di Karlsruhe con una rappresentazione dei *Maestri cantori di Norimberga*, sua «opera prediletta», come scrive nella lettera del 20 aprile alla madre e alla sorella appena giunto in Svizzera[566]. Durante la tappa del suo viaggio a Heidelberg, tra il 17 e il 18 aprile, Nietzsche lavora alla stesura della prolusione che avrebbe tenuto il 28 maggio successivo alla presenza dei nuovi colleghi di Basilea[567], scegliendo, conformemente ai suoi recenti studi filologici[568], la questione della personalità di Omero.

La prolusione su *Omero e la filologia classica* è lo scritto che chiude il periodo pre-wagneriano del pensiero nietzschiano: la prima visita di Nietzsche presso la residenza di

---

[566] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit., lettera n. 1, a Franziska ed Elisabeth Nietzsche, Basilea, 20 aprile 1869, p. 3: «Domenica volevo andare direttamente a Basilea, ma un quarto d'ora prima di arrivare a Karlsruhe cambiai idea. Infatti salirono nel mio scompartimento dei giovani che volevano sentire a Karlsruhe i *Maestri cantori.* Non potei resistere a questa tentazione: scesi dal treno, mi feci convalidare il biglietto anche per il giorno seguente, e la sera mi ristorai con una eccellente rappresentazione di questa mia opera prediletta. Questo è stato il mio commiato dal suolo tedesco». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe April 1869-Mai 1872,* Brief 1, an Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Basel, Spalenthorweg 2, S. 3: «Sonntag hatte ich vor nach Basel direkt zu fahren, als ich aber eine Viertelstunde vor Karlsruhe war, wurde ich umgestimmt. Es stiegen nämlich in mein Coupé einige junge Leute, die die „Meistersinger" in Karlsruhe hören wollten. Dieser Lockung konnte ich nicht widerstehen: ich stieg aus, ließ mein Billet auch für den nächsten Tag als gültig erklären und erquickte mich Abends an einer vortrefflichen Aufführung dieser meiner Lieblingsoper. Dies war mein Abschied von deutschem Boden».

[567] F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit., lettera n. 1, a Franziska ed Elisabeth Nietzsche, Basilea, 20 aprile 1869, p. 3: «Il sabato sono rimasto a Heidelberg, […], e ho lavorato al mio discorso inaugurale». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe April 1869-Mai 1872,* Brief 1, an Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Basel, Spalenthorweg 2, S. 3: «Mittags fuhr ich nach Heidelberg […]. Den Sonnabend blieb ich dort, [...] und arbeitete an meiner Antrittsrede».

[568] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 541, a Hermann Mushacke, Naumburg, 20 aprile 1867, p. 520: «in autunno vorrei prendermi il dottorato, penso di farlo con un saggio *de Homero Hesiodoque coaetaneis*». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 541, an Hermann Mushacke in Berlin, 20. April 1867, S. 214: «Im Herbst möchte ich mir den Titel eines Doktors aneignen; ich denke mit einer Abhandlung *de Homero Hesiodoque coaetaneis*». Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 568 a Paul Deussen, Naumburg, fine di aprile – inizio maggio 1868, p. 577: «frattanto ho messo tutto a punto per portare a termine entro la fine di quest'anno uno strano saggio, di più vaste proporzioni, sulla contemporaneità di Omero e di Esiodo. Qui vedranno per la prima volta la luce i miei παραδοξα omerici: un ταῦμα βροτοῖον, ti assicuro». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 568, an Paul Deussen in Berlin, Naumburg, Ende April/Anfang Mai 1868: S. 271: «Einstweilen habe ich alles vorbereitet, um einen wunderlichen größeren Aufsatz Ende dieses Jahres fertig zu machen, über Homers und Hesiods Gleichzeitigkeit. Hier kommen zum ersten Male meine homerischen παράδοξα zu Tage; ein θαῦμα βροτοῖσιν, das sage ich Dir».

Wagner a Tribschen risale infatti al 17 maggio del 1869[569], quando il testo della conferenza doveva essere oramai giunto alla sua stesura definitiva. Solo successivamente Nietzsche decise di pubblicare a proprie spese la prolusione, che uscì in pochi esemplari da regalare agli amici più stretti durante le feste di Natale del 1869[570]. Nel quaderno P I 14 del lascito nietzschiano, il titolo della conferenza è riportato nel foglio 146 del manoscritto con l'aggiunta della dedica: *Sulla personalità di Omero. Una prolusione di Friedrich Nietzsche. Unica edizione legittima e destinata al circolo delle Muse di Tribschen stampata quest'anno*[571]. Al di là della dedica a posteriori, le cui ragioni chiariremo in un secondo momento, rimane fermo che la genesi dello scritto si collochi nel periodo pre-wagneriano dell'itinerario intellettuale di Nietzsche, non avendo egli apportato al testo alcuna modifica per la versione a stampa.

Trattandosi della lezione inaugurale nella quale Nietzsche, in qualità di professore neo nominato, era tenuto a dare un saggio dei suoi interessi di ricerca e illustrare contestualmente i suoi orientamenti metodologici, nella prolusione su *Omero e la filologia classica* egli ha occasione di portare a sintesi le riflessioni sullo studio della filologia maturate negli anni di Lipsia, fino a quel momento non ancora elaborate in forma compiuta e solo abbozzate, come si è visto, nei frammenti del periodo tra il 1867 e il 1868, oltre che occasionalmente accennate nel suo epistolario con Rohde, Gersdorff e Deussen. Difatti, in continuità rispetto a quanto emerso dagli appunti degli anni di Lipsia, già nell'introduzione della prolusione Nietzsche si presenta ai suoi colleghi ponendo l'accento sull'importanza da lui attribuita alla dimensione educativa degli studi filologici e, in chiusura del discorso, esplicita il nesso che dal suo punto di vista intercorre tra filologia e filosofia, pur non

---

[569] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit., "Notizie e note", p. 601, nota lettera 4, a Richard Wagner, Basilea, 22 maggio 1869, pp. 8-9. Il 15 maggio 1869 Nietzsche partì da Basilea per Lucerna, raggiungendo da qui la villa di Wagner a Tribschen, dove fu invitato a pranzo per il lunedì di Pentecoste, 17 maggio. Nel quaderno P II 9b, 184-185 Nietzsche ha steso un resoconto delle sue prime visite a Tribschen. Per la sua trascrizione e traduzione, cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia. Considerazioni Inattuali I-III*, in *Opere*, cit., vol. III, tomo 1, Trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Notizie e note di G. Colli e M. Montinari, "Cronologia", pp. 435-436.

[570] Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., "Notizie e note", p. 710. Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit., lettera n. 46, a Paul Deussen, Basilea, 19 dicembre 1869, pp. 79-80: «forse ti manderò in regalo per il tuo compleanno (7 genn.) il mio discorso su *Omero e la filologia classica*. Questo "forse" si riferisce soltanto al fatto che non so se a quell'epoca sarà già stampato». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe April 1869-Mai 1872,* Brief 46, an Paul Deussen, Basel, 19 Dezember 1869, S. 82: «vielleicht schicke ich Dir als Geburtstagsgeschenk (7 Jan.) meine Rede über „Homer und die klassische Philologie". Dies „vielleicht" bezieht sich nur darauf, daß ich noch nicht weiß, ob ihr Druck bis dahin beendet ist».

[571] Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche. Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 476: «Über Homers Persönlichkeit. Eine Antrittsrede von F. N. Einzige rechtmäßige und für den Musenhof in Tribschen bestimmte Ausgabe gedruckt in diesem Jahre». Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., "Notizie e note", p. 710.

dichiarando a chiare lettere per motivi di circostanza la derivazione schopenhaueriana di quest'ultime considerazioni. La prima e la terza parte della prolusione fungono così da cornice teorica rispetto al tema specifico della conferenza, sviluppato nella seconda parte della prolusione.

A nostro giudizio, la decisione di cimentarsi nella questione omerica in occasione della sua lezione inaugurale, al di là della continuità con gli studi già condotti, è da ricondurre a un preciso intento da parte di Nietzsche. Per rintracciare i motivi sottesi alla scelta di pronunciarsi sul problema della "personalità" di Omero, (ossia della realtà storicamente documentabile di un poeta di nome Omero quale autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea*), è opportuno prendere nuovamente in considerazione e mettere tra loro in relazione alcune lettere dello scambio epistolare di Nietzsche con Rohde e Gersdorff nel corso del 1868, nelle quali egli andava compiacendosi dello sfondo filosofico che progressivamente acquisivano i suoi lavori filologici sulla scia dello studio delle opere di Schopenhauer.

In generale, osserviamo come rispetto alle questioni filologiche nelle quali Nietzsche si era imbattuto durante la sua formazione, il dibattito circa la personalità di Omero si distingueva tra gli altri per essere quello di più ampio respiro, affrontato dagli studiosi nella storia degli studi letterari facendo ricorso più o meno esplicito alle categorie filosofico/estetiche delle correnti intellettuali andate di volta in volta affermandosi nel corso del tempo. Non è questa la sede per ripercorrere nel dettaglio le tappe delle alterne vicende della fortuna di Omero nella critica letteraria. Ci limitiamo qui a far presente come non sorprende che, motivato dall'intento di conferire una connotazione di carattere filosofico ai propri lavori filologici, in occasione della prolusione inaugurale Nietzsche avesse deciso di cimentarsi proprio nella controversa questione omerica.

Ricordiamo come nella lettera a Rohde del febbraio del 1868, dopo aver scritto con tono compiaciuto dello sfondo di filosofico del suo lavoro su Democrito, Nietzsche avesse individuato quale meta dei propri interessi di ricerca «la storia degli studi letterari nell'antichità e nell'epoca moderna», incuriosito dal vedere come nascesse «l'esigenza di un'indagine storico-letteraria» e come questa prendesse forma «tra le mani plasmatrici di un filosofo». Nietzsche osservava inoltre come le idee illuminanti nella storia della letteratura filologica si dovessero attribuire a «pochi uomini di genio» e come tutti i lavori significativi in questo campo fossero stati «applicazioni pratiche di quelle idee tipiche», tanto che l'elemento creativo nell'indagine letteraria verrebbe solo da coloro che, paradossalmente, non sono filologi di professione. In conclusione, Nietzsche puntualizzava come tali considerazioni pessimistiche comportassero «un nuovo culto del genio», al punto

da invogliarlo «a fare una verità storica alla luce delle medesime» e confessando a Rohde «lo zampino di Schopenhauer»[572] nascosto in queste sue convinzioni.

La lettera indirizzata a Gersdorff intorno alla metà del febbraio 1868 suggerisce come a queste considerazioni contenute nella lettera a Rohde possa aver contribuito il confronto da Nietzsche intrattenuto proprio in quel periodo con la letteratura critica sulla questione omerica, dalla quale l'incidenza del fattore storico nello sviluppo degli studi letterari doveva essergli balzata agli occhi in modo particolarmente evidente. Nietzsche scrive infatti a Gersdorff di volersi dedicare a un lavoro sugli studi letterari degli antichi da cui risultasse «l'evoluzione di quella che oggi si suole chiamare storia della letteratura», dopo aver dato alle stampe la dissertazione *De Homero Hesiodoque aequalibus,* ponendo «a sfondo del tutto alcune tesi marcatamente pessimistiche», di modo che l'insieme risultasse «fortemente pervaso di un'atmosfera schopenhaueriana»[573].

I primi studi nietzschiani su Omero risultano quindi pressoché contemporanei a queste riflessioni, di cui si è visto esserci ampio riscontro nei frammenti del periodo tra l'autunno del 1867 e la primavera del 1868. In questi appunti Nietzsche si poneva il problema del modo in cui ogni epoca storica e lo spirito del tempo condizionassero i giudizi della critica filologica, proponendo pertanto, con chiari rimandi alle tesi di Schopenhauer, un criterio di valutazione degli scritti letterari che prescindesse dalla considerazione storica degli stessi (una «letteratura senza la sua storia»[574]) in favore di una valutazione estetica, la quale

---

[572] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 559, a Erwin Rohde, Naumburg, 1-3 febbraio, p. 554. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 559, an Erwin Rohde in Kiel, Naumburg, 1-3 Febr. 1868, S. 248: «Es ist dies eine Geschichte der litterarischen Studien im Althertum und in der Neuzeit. […] jetzt zieht mich das Allgemein-Menschliche an, wie das Bedürfniß einer literarhistorischen Forschung sich bildet und wie es unter den formenden Händen der Philosophen Gestalt bekommt. Daß wir alle aufklärenden Gedanken in der Literaturgeschichte von jenen wenigen großen Genien empfangen haben, die im Munde der Gebildeten leben und daß alle guten und fördernden Leistungen auf dem besagten Gebiete nichts als praktische Anwendungen jener typischen Ideen waren, daß mithin das Schöpferische in der litterarischen Forschung von solchen stammt, die selbst derartige Studien nicht oder wenig trieben, daß dagegen die gerühmten Werke des Gebietes von solchen verfaßt wurden, die des schöpferischen Funkens bar waren – diese stark pessimistischen Anschauungen, in sich einen neuen Kultus des Genius bergend, beschäftigen mich anhaltend und machen mich geneigt, einmal die Geschichte darauf hin zu prüfen. An mir selbst stimmt die Probe; denn mir ist es so, als ob Du bei den niedergeschrieben<en> Zeilen den Duft von Schopenhauerscher Küche riechen müßtest».

[573] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 562 a Carl von Gersdorff, Naumburg, 16 febbraio 1868, p. 562. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 562, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, am 16 Febr. 1868, S. 255-256: «Später wenn ich mich von der Demokritarbeit frei gemacht habe, und eine Dissertation *de Homero Hesiodoque aequalibus* glücklich vom Stapel gelaufen ist: soll es mit frischen Sinnen an ein Hauptwerk gehen, an eine Darstellung der literarischen Studien der Alten, wobei sich die Entwicklung dessen, was man jetzt Literaturgeschichte nennt, ergeben wird. Später will ich Dir einmal erzählen, wie ich im Hintergrunde einige stark pessimistische Sätze aufstelle, so daß das Ganze stark von einem Schopenhauerschen Dufte umschwommen sein wird».

[574] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 193. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864 –Frühjahr 1868*, P I 2, Fr. 56[1], S. 361: «Literatur ohne Geschichte derselben».

avrebbe dovuto privilegiare quanto di universalmente umano ed esemplare sotto il profilo morale emergesse dalle ricerche filologiche.

I frammenti nietzschiani relativi ai progetti di carattere generale sulla storia degli studi letterari, di cui si parla nelle lettere a Rohde e Gersdorff, non giunsero ad essere elaborati in forma compiuta, e uno studio di questo tipo non venne mai effettivamente da Nietzsche condotto in modo sistematico. Se nel suo epistolario egli non fornisce alcuna motivazione circa l'arenarsi di questi lavori, d'altra parte, una lettera a Rohde del dicembre 1868 ci informa come, più o meno nello stesso periodo in cui andava abbandonando questi progetti, uno studio approfondito della figura di Omero avesse fatto sorgere in lui nuove perplessità rispetto alle sue precedenti convinzioni sulla questione della personalità dell'autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Scrive infatti Nietzsche:

> «Tu sai che voglio fare una nuova edizione di quel trattatello περὶ 'Ησιόδου καὶ 'Ομήρου καὶ τοῦ γένους καὶ ἀγῶνος αὐτῶν, e sai che a questo deve seguire un esame delle questioni della tradizione omerica. A proposito di quest'ultima ho avuto la sfortuna di non riuscire più a convincere me stesso su un punto molto importante: Omero, il mio caro poeta che credevo ormai di tenere saldamente in mano, una bella mattina mi svanì tra le dita come un fantasma e ora, dopo le più straordinarie trasformazioni – che soltanto Strauss e altri simili talenti sarebbero in grado di illustrare – è tornato a essere il solito mostro mitico. Questo fatto mi ha un po' disamorato e perciò ho accantonato la cosa»[575].

Poco tempo prima di avere notizia della nomina come professore di filologia classica a Basilea, quindi, Nietzsche non aveva esitato nel confidare a Rohde i nuovi dubbi circa la realtà della personalità storica di Omero sorti a seguito degli studi condotti in vista di una nuova edizione del trattato *Intorno a Omero, Esiodo, la loro stirpe e il loro agone*[576].

---

[575] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 604, a Erwin Rohde, Lipsia, 9 dicembre 1868, p. 657. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 604, an Erwin Rohde in Hamburg, Leipzig, 9. Dezember 1868, S. 349: «Daß ich das kleine Schriftchen περὶ Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου καὶ τοῦ γένους καὶ ἀγῶνος αὐτῶν neu herausgeben will, weißt Du; ebenfalls daß sich daran eine Erörterung homerischer Traditionsfragen anschließen soll. Im Punkte der letzteren hatte ich das Malheur, an einer gewissen sehr wichtigen Stelle mich selbst nicht mehr überzeugen zu können: mein guter Sänger Homer, den ich mit allen fünf Fingern festzuhalten glaubte, zerrann mir eines schönen Morgens wie ein Gespenst; jetzt ist er wieder ein mythisches Scheusal, das die seltsamsten Transformationen durchgemacht hat: welche darzustellen eine Aufgabe für Strauß und ähnliche Talente wäre. – Dies hat mir die Sache jetzt etwas verleidet, und ich habe sie darum zurückgelegt».

[576] Cfr. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 563, a Friedrich Ritschl, Naumburg, 17 febbraio 1868, pp. 565-566: «Forse Le ho già detto che, in passato, avevo raccolto il materiale per una dissertazione di dottorato, che dovrebbe trattare il problema dell'ἰσοχρονία di Omero e di Esiodo. Non si aspetti che io sostenga qui una posizione scientifica ormai superata: per prima cosa voglio indagare su quali basi poggi quella convinzione, e come abbia preso corpo con il passare del tempo […]. L'aiuto principale per questo lavoro potrebbe fornirmelo una nuova collazione di quel breve scritto: περὶ 'Ησιόδου καὶ 'Ομήρου καὶ τοῦ γένους καὶ ἀγῶνος αὐτῶν, che è stato sì stampato infinite volte ma che, da quando Enrico Stephanus soggiornò a Firenze nel 1553, non è stato più collazionato con quell'unico *codex* che lo contiene». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 563, an Friedrich Ritschl in Leipzig,

Nonostante ciò, per la sua prolusione inaugurale Nietzsche decide di affrontare proprio l'argomento che pochi mesi prima, evidentemente a seguito un tormentato confronto con la letteratura critica, aveva deciso di accantonare. Anche in questo caso, nell'epistolario nietzschiano non si chiarisce questo rinnovato interesse per il dibattito sulla personalità di Omero. Nietzsche si limita, quando se ne presenta l'occasione, a comunicare il titolo della sua prolusione ai suoi corrispondenti, non accennando alle ragioni sottese alla scelta di questo tema. D'altro canto, in una lettera a Gersdorff nel settembre 1869 – diversi mesi dopo la conferenza pubblica – nel fare resoconto all'amico circa l'andamento della sua nuova vita a Basilea, Nietzsche rivela senza mezzi termini l'implicita trama filosofica schopenhaueriana della prolusione su *Omero e la filologia classica*:

> Adesso mi trovo proprio al centro di tanti fili schopenhaueriani tesi in tutto il mondo. Quando ci ritroveremo, ti racconterò dello schopenhauerismo di Wenkel, e anche di Wagner, che è tutto compenetrato e consacrato da questa filosofia: ti leggerò le lettere più memorabili e concettualmente significative del mio amico Dr. Rohde […] e del Dr. Romundt […], che sono tutti presi nel modo più profondo e determinante da quella filosofia. E infine, per parlare di me, quella visione del mondo, che mi è profondamente affine, compenetra di giorno in giorno sempre più il mio pensiero, anche quello scientifico: come forse ti accorgerai, quando presto ti manderò il manoscritto della mia prolusione tenuta a Basilea «Sulla personalità di Omero»: bisogna aver vissuto profondamente in Schopenhauer per rendersi conto che la mia prolusione ha subìto ampiamente l'incanto determinante del particolare modo di pensare schopenhaueriano[577].

Naumburg, den 17 Febr. 1868, S. 259: «Vielleicht erzählte ich Ihnen schon, daß ich früher die Materialien zu einer Doktordissertation gesammelt habe, welche sich mit der Frage nach Homers und Hesiods ἰσοχρονία befassen soll. Erwarten Sie nicht, daß ich hierin einen anachronistischen Standpunkt der Wissenschaft vertreten werde: zunächst will ich nur untersuchen, worauf jener Glaube sich stützt und wie er sich im Verlaufe der Zeit ausgebildet hat […]. Was mir nun zu dieser Arbeit die wesentlichste Unterstützung böte, das wäre eine neue Collation der kleinen Schrift περὶ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου καὶ τοῦ γένους καὶ ἀγῶνος αὐτῶν, die zwar unzählige Male abgedruckt ist, aber niemals wieder, seitdem Heinrich Stephanus 1553 in Florenz sich aufhielt, mit dem einzigen codex, der sie enthält, verglichen worden ist». Osserviamo come anche a Ritschl Nietzsche avesse fatto presente l'importanza da lui attribuita al condizionamento storico negli sviluppi della critica letteraria su un determinato tema, al punto tale da volerne fare oggetto di analisi nella sua tesi di dottorato. Rispetto a quanto sostenuto nelle lettere a Rohde e Gersdorff, Nietzsche si guarda bene dal confessare a Ritschl la derivazione di carattere filosofico delle sue considerazioni, cautelandosi da eventuali riserve critiche del maestro sottolineando come ciò non lo avrebbe condotto a sostenere tesi ormai superate dalla letteratura critica su Omero ed Esiodo.

[577] F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit., lettera n. 32, a Carl von Gersdorff, Basilea, 28 settembre 1869, p. 59. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe April 1869-Mai 1872,* Brief 32, an Carl von Gerdorff in Berlin, Basel, 28 Sept. 1869, S. 60: «Ich stehe jetzt wirklich in einem Centrum von Schopenhauerischen Fäden, in alle Welt ausgespannt. Wenn wir einmal wieder zusammen kommen, werde ich Dir von Wenkel's Schopenhauerthum erzählen, ebenso von Wagner's, der durchaus durchdrungen und geweiht ist von dieser Philosophie: ich werde Dir die denkwürdigsten und gedankenreichsten Briefe meiner Freunde Dr. Rohde (in Florenz) und Dr. Romundt (Leipzig) vorlesen, die alle auf das tiefste und bestimmendste von jener Philosophie gepackt sind. Um schließlich von mir zu reden, so durchdringt jene mir innerlichst sympathische Weltanschauung von Tag zu Tag mehr mein Denken, auch mein wissenschaftliches: wie Du es vielleicht merken wirst, wenn ich Dir bald einmal meine Baseler Antrittsrede im Manuscript zuschicke. Sie handelt

Alla luce di questo insieme di elementi è lecito pensare che la scelta di Nietzsche di cimentarsi con la discussione della questione omerica per la sua lezione inaugurale non sia solo da ricondursi, genericamente, al proposito di affrontare con profitto un quesito filologico ricorrendo a categorie di carattere filosofiche. Più nello specifico, con la prolusione su *Omero e la filologia classica* egli intende riprendere anche il discorso interrotto negli appunti tra l'autunno del 1867 e la primavera del 1868 sulla necessità di porre un freno agli «eccessi sfrenati di una storia straripante»[578] negli studi letterari. Il concomitante confronto con la letteratura sulla questione omerica gli aveva infatti mostrato come il dissolversi dell'identità poetica di Omero nella tradizione letteraria fosse da attribuirsi in buona misura al condizionamento su quest'ultima esercitato dalle correnti intellettuali caratterizzanti lo spirito del proprio tempo. Al fine di mettere in evidenza questo aspetto, in un primo momento nella prolusione Nietzsche ripercorre le tappe della storia della tradizione omerica, evidenziando il ruolo in essa giocato dall'elemento soggettivo derivante dal punto vista assunto dagli studiosi che, nel corso del tempo, si erano accostati a questo problema filologico; in un secondo momento, per dare concreto esempio di come un'indagine storico letteraria, pur di lunga tradizione, potesse prendere nuova forma tra le mani plasmatrici di un filosofo[579], Nietzsche si impegna in un recupero dell'identità poetica di Omero facendo ricorso a Schopenhauer quale «semidio della filosofia»[580] cui egli si sentiva debitore dell'orientamento negli studi filologici, mettendo in risalto quel carattere «universalmente umano»[581] della poesia di Omero che ne aveva fatto un imprescindibile canone dei classici nella letteratura di ogni tempo.

In conclusione, quanto da Nietzsche sostenuto nella prolusione *su Omero e la filologia classica*, sia sullo studio della filologia e del suo legame con la filosofia, sia per quel che concerne nello specifico il suo punto di vista sulla questione omerica, può a buon diritto

---

„über die Persönlichkeit Homers": man muß schon tüchtig sich in Schopenhauer hineingelebt haben, um an ihr zu fühlen, wo alles der bestimmende Zauber seiner eigenthümlichen Denkart mächtig ist».

[578] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869,* cit., p. 207. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [30], S. 397: «Vor allem aber bringe man das zügellos umschweifende Geschichtsunwesen in seine Grenze».

[579] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 559, a Erwin Rohde, Naumburg, 1-3 febbraio, p. 554. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 559, an Erwin Rohde in Kiel, Naumburg, 1-3 Febr. 1868, S. 248.

[580] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n 588, a Paul Deussen, Naumburg, settembre 1868, p. 623. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 588, an Paul Deussen in Oberdreis, Naumburg, September 1868, S. 316: «[...] stellt man sich noch höher und nimmt einen kulturgeschichtlichen Ausblick, so sieht man, daß auch diese Ingenien schließlich nur Fabrikarbeiter sind, nämlich für irgend einen großen philosophischen Halbgott (deren größter in dem ganzen letzten Jahrtausend Schopenhauer ist)».

[581] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera 559, a Erwin Rohde, Naumburg, 1-3 febbraio, p. 554. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 559, an Erwin Rohde in Kiel, Naumburg, 1-3 Febr. 1868, S. 248: «[…] jetzt zieht mich das Allgemein-Menschliche an».

considerarsi il punto di arrivo dei vari progetti filologici a sfondo filosofico non portati a termine durante gli anni di Lipsia, e in quanto tale, compiuta sintesi delle riflessioni di quel «santo stravagante» che era il giovane Nietzsche non ancora influenzato dalla ricezione wagneriana della filosofia dell'arte di Schopenhauer.

* * *

In via preliminare all'analisi della prolusione su *Omero e la filologia classica*, è opportuno specificare come, per farne emergere in modo più evidente la trama schopenhaueriana implicita, sia necessario prendere contestualmente in esame diversi frammenti coevi alla stesura del testo. In primo luogo, il lungo frammento 77[4] contenuto nel quaderno P I 10 del lascito nietzschiano (datato tra il settembre del 1868 e l'autunno del 1869), nel quale Nietzsche prende nota di alcuni appunti per la stesura del suo discorso inaugurale, risulta a nostro giudizio significativo nella misura in cui, grazie ad esso, si evincono quali fossero i riferimenti filosofici critici tenuti presenti da Nietzsche nell'argomentare le tesi sullo studio filologia classica sostenute nella prolusione.

Interessanti ai fini dell'analisi della prolusione su *Omero e la filologia classica* risultano inoltre un cospicuo numero di frammenti contenuti nel quaderno P I 13, da Nietzsche utilizzato tra l'autunno del 1868 e la primavera del 1869, di cui si sono già presi in esame i frammenti autobiografici 69[8] e 69[10]. Si tratta, in particolare, degli appunti che vanno dalla pagina 26 alla pagina 50 del manoscritto, sbarrati con una serie di linee verticali, nei quali Nietzsche annota alcune considerazioni di carattere generale sugli studi filologici e sulla questione omerica in vista della stesura definitiva del suo discorso inaugurale.

In ragione dei segni di cancellatura riportati nel manoscritto, questi appunti non sono stati inclusi nel testo critico stabilito dai curatori della *Kritische Gesamtausgabe* per il quinto tomo del primo volume degli scritti giovanili nietzschiani, che raccoglie i frammenti risalenti al periodo tra la primavera 1868 e l'autunno 1869[582]. Al contrario, il volume della precedente *Historisch-kritische Gesamtausgabe* curata da Schlechta, che raccoglie gli scritti di Nietzsche dell'ultimo periodo di Lipsia e del primo periodo di Basilea, include nel testo critico la trascrizione di questi appunti, segnalando in nota i segni di cancellatura riportati sui singoli frammenti[583]. Gli apparati critici di quest'ultima edizione rendono conto inoltre dello stato di conservazione non ottimale del quaderno P I 13, nel quale

[582] Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868 – Herbst 1869,* S. 36-51. Per il quaderno P I 13 sono riportati i frammenti contenuti sino alla pagina 25 del manoscritto; in successione, è riportata la trascrizione di due frammenti scritti sull'ultimo foglio del quaderno, non sbarrati da Nietzsche e pertanto accettabili secondo i criteri di edizione, numerati come 69[12] e 69[13].

[583] Cfr. F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 473ff.

risultano diverse lacune interne, anch'esse segnalate nell'apparato delle note[584]. Il limite della *Historisch-kritische Gesamtausgabe* di Schlechta rispetto alla *Kritische Gesamtausgabe* degli scritti di Nietzsche di Colli e Montinari risiede nella priorità data al raggruppamento tematico degli scritti a discapito del loro ordine cronologico, motivo per cui diversi gruppi di frammenti, che nell'edizione sono riportati in successione, risultano decontestualizzati rispetto alla collocazione originaria nei manoscritti, per quanto ad essa si possa in ogni caso risalire grazie agli apparati delle note.

Il volume degli scritti giovanili dell'edizione italiana delle *Opere* di Nietzsche, facendo riferimento al testo della *Historisch-kritische Gesamtausgabe* di Schlechta per la selezione dei frammenti del periodo tra il maggio 1868 e il maggio del 1869 da includere nel volume[585], accoglie i criteri adottati da quest'ultima, riportando la traduzione degli appunti dalla pagina 26 alla pagina 50 del quaderno P I 13. In ogni caso, l'apparato delle note dell'edizione italiana segnala le cancellature di Nietzsche solo per quei passi della prolusione non inclusi nella versione definitiva del testo, incorrendo nello stesso limite dell'edizione Schlechta per quel che concerne la decontestualizzazione di questi appunti rispetto alla collocazione originaria nel manoscritto nietzschiano[586].

Dopo aver consultato il manoscritto del quaderno P I 13, riteniamo che, al fine di ricostruire la genesi delle tesi sostenute da Nietzsche nella prolusione e rintracciarne la continuità rispetto alle riflessioni sugli studi filologici contenute nei frammenti del periodo pre-wagneriano, risulti utile prendere in analisi anche questa serie di frammenti non ancora inclusi nella *Kritische Gesamtausgabe* [587] e trascritti nella *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, fermo restando l'obbligo di attenersi alla collocazione dei frammenti riportata nel manoscritto. Sotto il profilo contenutistico questi appunti rappresentano infatti

---

[584] Cfr. Id. S. 473ff.

[585] Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., "Criteri dell'edizione", pagina non numerata.

[586] Cfr. Id., "Notizie e note", pp. 703-704. Per quanto concerne il gruppo di frammenti in questione, gli apparati dell'edizione italiana riportano una parte delle note ai testi e delle varianti testuali contenute nel più ampio apparato dell'edizione Schlechta. Non sono segnalati inoltre lo stato di conservazione non ottimale del quaderno P I 13 e le sue lacune interne. Entrambi i tomi del volume degli *Scritti giovanili* dell'edizione italiana delle *Opere complete di Friedrich Nietzsche* presentano il limite della decontestualizzazione dei frammenti rispetto alla collocazione originaria nei manoscritti. Per quanto concerne il volume degli *Scritti giovanili 1865-1869*, trattandosi di «un'ampia scelta degli scritti di Nietzsche redatti tra il gennaio 1865 e il maggio del 1869» e di «un'ampia scelta di frammenti postumi, risalenti agli stessi anni 1865-1869» (Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., "Criteri dell'edizione", pagina non numerata in stampa), è ovvio che, per quanto ampio sia il numero degli scritti e dei frammenti riportati in traduzione, ciò faccia venir meno quanto in principio previsto dal piano dell'edizione delle *Opere complete di Friedrich Nietzsche.* Nella nota ai criteri di edizione non è inoltre specificato il parametro adottato per la selezione degli scritti e dei frammenti nietzschiani.

[587] Presumiamo che i frammenti del quaderno P I 13 che riportano segni di cancellatura saranno segnalati negli apparati critici riguardanti il primo volume della *Kritische Gesamtausgabe,* che raccoglie gli scritti giovanili nietzschiani sino alla primavera del 1869. La pubblicazione degli apparati critici, attualmente in corso di edizione, è prevista nell'ottobre 2018 per il primo tomo, nel novembre 2025 per secondo e terzo tomo.

delle interessanti varianti testuali che meritano di essere prese in esame, dal momento che non solo chiariscono alcuni passaggi argomentativi della prolusione, ma anche perché mettono in evidenza i significativi ripensamenti di Nietzsche nella stesura definitiva del testo. Emerge così lo sforzo compiuto da Nietzsche nel calibrare il peso della componente filosofica schopenhaueriana nella prolusione su *Omero e la filologia classica*, rimanendo al contempo fedele ai criteri di rigore filologico imposti dalle circostanze.

8. 1 Tra «noi filologi»: Friedrich August Wolf come fonte della prolusione su *Omero e la filologia classica.*

Come anticipato, nell'introduzione alla prolusione su *Omero e la filologia classica* Nietzsche espone il suo punto di vista sulla disciplina, in cui è evidente la continuità rispetto alle riflessioni abbozzate nei frammenti tra il 1867 e il 1868. A questo punto del discorso è necessario prendere in esame il contesto generale in cui si inserivano le considerazioni nietzschiane sugli studi filologici maturate durante gli anni di Lipsia. Se nell'analisi dei frammenti scritti nel periodo di Lipsia il nostro fine era evidenziarne il filo schopenhaueriano sotteso, chiarito in che termini Schopenhauer abbia condizionato l'approccio di Nietzsche allo studio della filologia durante gli anni universitari, riteniamo ora opportuno mettere in rilievo come, in virtù di ciò, le idee nietzschiane sostenute nella lezione inaugurale all'università di Basilea risultino per alcuni aspetti fuori dal coro rispetto a quanto all'epoca tematizzato circa oggetto, metodo e finalità degli studi filologici. Con la prolusione su *Omero e la filologia classica* Nietzsche è chiamato a confrontarsi, difatti, con un contesto più vasto e articolato rispetto ai problemi che lo avevano interessato durante gli anni della sua formazione. Al di là dei progetti editoriali di cui Nietzsche informa Rohde e Gersdorff per lettera (cui si riferiscono i frammenti scritti a partire dal 1867), è ovvio che sino all'inverno tra il 1868 e il 1869 egli annoti nei suoi quaderni solo quanto finalizzato ai suoi interessi (eccezion fatta per il discorso tenuto per l'Associazione filologica di Lipsia). Diverso è il caso della prolusione su *Omero e la filologia classica*, in cui egli doveva tener conto del pubblico cui si rivolgeva e della circostanza in cui era chiamato ad intervenire, nella quale non poteva esimersi dal dimostrare matura consapevolezza circa il modo in cui lo sviluppo della filologia nel XIX secolo in Germania fosse stato condizionato da una precisa atmosfera culturale.

Il principale punto di riferimento di Nietzsche nel discutere lo *status quaestionis* circa il dibattito sulla personalità di Omero sono i *Prolegomena ad Homerum* di Friedich August

Wolf, pubblicati nel 1795[588]. Si tratta dell'opera che inaugura il dibatto sulla questione omerica propriamente detta, fino a quel momento non affrontata con congruo metodo storico-filologico. Non bisogna d'altro canto dimenticare come Wolf sia stato il primo e principale teorico della filologia classica come disciplina autonoma agli inizi del XIX secolo. Il suo saggio *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*[589], pubblicato nel 1807 sul primo numero della rivista «Museum der Alterthums Wissenschaft» (fondata dallo stesso Wolf e dal grecista e grammatico Philipp Karl Buttmann) offriva una prima trattazione eminentemente tecnica delle discipline che concorrevano al definirsi dello specifico ambito di ricerca della nascente filologia. Una serie di circostanze fece poi sì che per tutta la prima metà dell'Ottocento l'*Esposizione della scienza dell'antichità* di Wolf divenisse in Germania il testo fondante lo studio scientifico dell'antichità greca e romana e dell'educazione classica. In quegli anni Wolf era infatti in rapporti epistolari con Wilhelm von Humboldt, il quale, in qualità di ministro prussiano dell'educazione, lo chiamò nel 1809 a ricoprire la cattedra di letteratura greca presso la neonata Università di Berlino. La filologia così come era stata sistematizzata da Wolf nel saggio del 1807, in piena sintonia con l'attuazione dei programmi didattici e degli ideali neoumanistici di Humboldt, godette allora di una posizione egemone nell'indirizzo di studi sia della Facoltà di filosofia berlinese che dell'*Humanistische Gymnasium* fondato poco dopo, ispirando poi l'indirizzo di studio dell'antichità classica in tutte le istituzioni universitarie e scolastiche tedesche e raggiungendo il giovane Nietzsche tra le mura della «veneranda» scuola di Pforta[590].

In virtù di questo fatto, il discorso di Nietzsche nella prima parte della prolusione del 1869 risulta pressoché privo di senso se svincolato dall'intricato retroscena costituito del dibattito sull'emanciparsi della filologia come disciplina autonoma avviatosi in Germania con la pubblicazione dell'*Esposizione della scienza dell'antichità* di Wolf. Come per il

---

[588] F. A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum sive de operum homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi,* Halis Saxonum 1795.

[589] F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth,* Realschulbuchhandlung, Berlin 1807, trad.it. F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, a cura di S. Cerasuolo, Bibliopolis, Napoli 1999.

[590] Tra i primi allievi di Wolf a Berlino vale la pena ricordare un giovane Schopenhauer, che nell'autunno del 1811 aveva lasciato l'università di Gottinga «nella speranza di incontrare, in Fichte, un vero filosofo e un grande spirito», già Presidente della Facoltà di filosofia e all'epoca del trasferimento di Schopenhauer appena nominato Rettore dell'Università berlinese. Se nei riguardi di Fichte le speranze di Schopenhauer andarono deluse, diversamente andò con il celebre grecista, di cui il giovane filosofo seguì con un interesse i corsi di letteratura. Per quanto le occorrenze del nome di Wolf non siano nelle opere e nel *Nachlaß* di Schopenhauer numerose o significative, è indicativo che nel 1813, in segno di riconoscenza, egli abbia inviato a Wolf una copia della propria dissertazione di dottorato, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente.* Cfr. R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, TEA, Milano 2008, p. 207 e sgg.

caso della storia della fortuna di Omero nella critica letteraria, non è questa la sede per ripercorrere nel dettaglio le tappe degli sviluppi della filologia tedesca nella prima metà dell'Ottocento. Ci limiteremo a prendere in esame quanto sostenuto da Wolf circa metodo e finalità degli studi filologici – oltre che le sue tesi sulla questione omerica – nella misura in cui questi, unico filologo chiamato esplicitamente in causa nella prolusione su *Omero e la filologia classica,* si rivela essere il principale punto di riferimento critico su cui si innestano le considerazioni di Nietzsche ispirate, come si è visto, dalla lettura dell'opera di Schopenhauer.

Nella biblioteca di Nietzsche non è presente alcuna copia della *Esposizione della scienza dell'antichità* di Wolf, né si ha modo di sapere se egli abbia preso in prestito il primo numero del «Museum der Alterthums Wissenschaft» dalla biblioteca dell'Università di Lipsia nella primavera del 1869, prima del trasferimento a Basilea[591]. Nella biblioteca personale di Nietzsche è però conservato il primo dei due volumi curati da Johan Daniel Gürtler, riuniti sotto il titolo *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft*, pubblicati a Lipsia a partire dal 1831, diversi anni dopo la morte di Wolf. Essi costituiscono una raccolta di un cospicuo numero di corsi universitari tenuti da Wolf durante la sua carriera accademica. In particolare, il primo volume posseduto da Nietzsche riporta la trascrizione del corso *Vorlesung über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft*[592]*,* che, per quel che concerne i contenuti, non è che lo sviluppo di quanto sostenuto nel saggio del 1807. All'epoca della sua pubblicazione, l'*Esposizione della scienza dell'antichità* era infatti considerata dallo stesso autore uno scritto programmatico ma, al contempo, provvisorio, in vista di una trattazione più ampia dell'argomento. La sua pubblicazione fu il risultato delle sollecitazioni di Goethe, con il quale Wolf era in rapporti di amicizia dal 1795, che lo esortò a dare forma compendiaria alle sue *Archäologe,* e cioè le sue lezioni sulla «Enciclopedia filologica»; da qui la dedica dello scritto a Goethe quale nume tutelare degli studi che la rivista «Museum der Alterthums Wissenschaft» avrebbe accolto[593].

A conferma di quanto Nietzsche considerasse importante Wolf quale teorico degli studi filologici, facciamo presente come, anni più tardi, questi sia citato con sincera stima nella

---

[591] Per i prestiti dal 1865 all'estate dl 1869, disponiamo solo di un breve elenco dei libri che Nietzsche ha continuato a prendere in prestito dalla biblioteca della scuola di Pforta durante i suoi soggiorni a Naumburg in occasione delle vacanze accademiche. Cfr. *Nietzsches Bibliothek*, hrsg. von M. Ohler, *Vierzehnte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archiv*, Weimar 1942, S. 45.

[592] F. A. Wolf, *Vorlesung über die Encyclopädie der Altertumswissenschaft,* hrsg. von J. D. Gürtler, A. Lehnhold, Leipzig 1831, in F. A. Wolf, *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft,* Erster Band*,* A. Lehnhold, Leipzig 1831.

[593] Cfr. S. Cerasuolo, *Wolf teorico della filologia classica*, in F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, Bibliopolis, Napoli 1999, p. 21.

seconda delle *Cinque conferenze sull'avvenire delle nostre scuole,* da Nietzsche tenute all'inizio del 1872 per incarico della Società Accademica di Basilea. Qui, per discutere dei problemi dell'educazione e della cultura del suo tempo, egli si serve di una finzione letteraria, narrando di un dialogo immaginario in cui il personaggio principale, un vecchio e austero filosofo, altro non sarebbe che Schopenhauer, chiamato a farsi portavoce del punto di vista dell'autore. Questi, commentando l'organizzazione degli studi umanistici nelle istituzioni scolastiche della Germania dell'epoca e gli ideali pedagogici cui essa era ispirata, loda Wolf per aver ideato una nuova immagine del liceo, «che da quel momento sarebbe diventato non soltanto un vivaio di scienza, ma soprattutto il vero santuario di ogni più alta e nobile cultura»[594]. D'altro canto, lo Schopenhauer sotto mentite spoglie delle *Cinque conferenze* lamenta il fatto che il programma di Wolf sia andato incontro al fallimento per non essere riuscito nella cosa essenziale, e cioè consacrare a questo nuovo spirito gli insegnanti del liceo: «in tal modo», prosegue Nietzsche, «lo scopo del liceo si è nel frattempo di nuovo allontanato da quella cultura umanistica voluta da Wolf»[595].

In termini altrettanto significativi, Wolf è citato nell'ultimo capitolo di *Schopenhauer come educatore,* nel quale Nietzsche prende dichiaratamente le mosse dal saggio *Sulla filosofia delle università* dei *Parerga* al fine di denunciare gli effetti negativi dell'ingerenza statale nello studio della filosofia. Nietzsche chiama qui in causa Wolf per sottolineare come, in parallelo allo scadere nella mediocrità dell'insegnamento universitario della filosofia, anche lo studio dell'antichità classica si fosse ridotto allo studio di «un'antichità qualunque», non più «classica» nella misura in cui non opera più come «modello»[596]. Sarebbe così andato a perdersi, secondo Nietzsche, lo spirito che Wolf aveva cercato di infondere negli studi filologici, il quale avrebbe avuto in sé la forza «di

---

[594] F. Nietzsche, *Cinque conferenze sull'avvenire delle nostre scuole,* in F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di G. Colli, in *Opere complete*, cit., Adelphi, Milano 1973, p. 134. Cfr. F. Nietzsche, *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, in *Nachgelassene Schriften 1870 – 1873,* in *Nietzsche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Dritte Abteilung, Zweiter Band, De Gruyter, Berlin-New York 1973, S. 181: «das von jetzt ab nicht etwa nur noch eine Pflanzstätte der Wissenschaft, sondern vor allem die eigentliche Weihestätte für alle höhere und edlere Bildung werden sollte».

[595] F. Nietzsche, *Cinque conferenze sull'avvenire delle nostre scuole,* p. 134. Cfr. F. Nietzsche, *Ueber die Zukunft unsere Bildungsanstalten*, S. 181: «nur ist gerade das Wichtigste nicht gelungen, die Lehrer selbst mit diesem neuen Geiste zu weihen, so daß sich inzwischen das Ziel des Gymnasiums wieder bedeutend von jener durch Wolf angestrebten Humanitätsbildung entfernt hat».

[596] F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, in F. Nietzsche, *La nascita della tragedia, Considerazioni inattuali I-III*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di M. Montinari, in *Opere complete*, cit., Adelphi, Milano, 1972, p. 455. Cfr. F. Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, in *Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-III (1872-1874)*, in *Nietzsche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Dritte Abteilung, Erster Band, De Gruyter, Berlin-New York 1972, S. 420: «Das klassische Alterthum ist zu einem beliebigen Alterthum geworden und wirkt nicht mehr klassisch und vorbildlich».

mettere in fermento e infiammare un continente»[597]. Non è casuale il riferimento a Wolf in questo capitolo della terza inattuale in virtù di quanto sostenuto dall'illustre filologo proprio nell'*Introduzione* al saggio del 1807. Wolf vi osservava infatti in termini polemici come lo studio dei classici veniva non di rado giustificato nella sua epoca per il loro legame con la cultura moderna, quasi avessero rispetto ad essa una funzione accessoria o ausiliaria, e ciò in ragione del fatto che, nel clima dell'imperante mercantilismo accademico, erano ritenute di primo rango le scienze più utili e produttive, quali «basi dell'attuale agiatezza sociale e di tutta la felicità borghese». Si tratta, proseguiva ancora Wolf, di un'opinione

> che deve piacere a qualche saggio statista che apprezza ogni scienza proprio nella misura in cui può contribuire in pace e in guerra alle arti dell'acquisizione, al miglioramento delle finanze, delle fabbriche, del commercio, dell'agricoltura e dell'economia domestica[598].

Si tratta di considerazioni che, agli occhi di uno schopenhaueriano, possono trovare diversi punti di accordo con le invettive del saggio *Sulla filosofia delle università*, rivolte contro il prevalere di fini utilitaristici nell'esercizio della filosofia in ambito universitario. Certo, la nota polemica di Wolf nell'*Introduzione* alla *Esposizione della scienza dell'antichità* era circoscritta a un ambito ben più ristretto da quello preso in considerazione da Schopenhauer, per poi aprirsi a ulteriori orizzonti nelle riflessioni del Nietzsche della terza *Inattuale.*

In ultimo, Nietzsche si confronta con Wolf anche in un considerevole numero di appunti del marzo del 1875 relativi al progetto, non portato a termine, di pubblicare un'inattuale dal titolo *Noi filologi.* Si tratta di una serie di considerazioni di Nietzsche annotate nel corso della lettura del secondo volume delle *Kleine Schriften* di Wolf, a cura di G.

---

[597] F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., p. 455. Cfr. F. Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, S 420: «Wohin ist der Geist Friedrich August Wolf's verflogen, von dem Franz Passow sagen konnte, er erscheine als ein ächt patriotischer, ächt humaner Geist, der allenfalls die Kraft hätte, einen Welttheil in Gährung und Flammen zu versetzen».

[598] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 103. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 4-5: «Hier und da hörte man wohl sogar urtheilen, überhaupt dürfte der Betrieb dieser Studien sich am besten durch die enge Verbindung rechtfertigen, worin sie nun einmal mit der gesammten Litteratur der Neuern, besonders mit manchen unserer nützlichsten und nutzbarsten Wissenschaften ständen, da freilich der erste Rang eigentlich solchen Kenntnissen gebühre, welche die Grundlagen des heutigen gesellschaftlichen Wohlstandes und aller bürgerlichen Glückseligkeit ausmachten: eine Ansicht, die manchem weisen Staatsmanne gefallen muß, der jede Wissenschaft gerade in dem Maaße schätzt, als sie zu den Künsten des Erwerbes im Frieden und im Kriege, zur Verbesserung der Finanzen, der Fabriken, des Handels, der Land- und Haus-Wirthschaft beitragen mag».

Bernhardy e pubblicate ad Halle nel 1869, che prendono per lo più in esame alcuni particolari aspetti dell'approccio di Wolf allo studio dell'antichità classica[599].

In ragione di ciò emerge chiaramente come, anche a diversi anni dall'esordio come professore a Basilea e dopo la parentesi wagneriana, Nietzsche considerasse Wolf come un imprescindibile punto di riferimento nelle sue considerazioni sulla professione di filologo, riconoscendogli il merito di aver posto le basi dell'emancipazione della filologia come disciplina autonoma e di aver concretamente tentato di porre lo studio dell'antichità classica quale base della riforma dell'educazione nella Germania del suo tempo.

D'altro canto, lo stesso Ritschl, la cui forte ascendenza su Nietzsche durante gli anni di Lipsia è messa discussione, non aveva potuto esimersi dal confrontarsi con Wolf, sia per quel che concerne il dibattito sulla questione omerica, sia per quel che riguarda la discussione ancora viva tra gli studiosi del tempo sul progressivo definirsi della filologia come scienza autonoma[600]. Non è quindi difficile immaginare come il giovane studente Nietzsche avesse avuto modo di discutere ampiamente con il suo maestro le posizioni di Wolf circa questi temi di suo particolare interesse.

In ragione di questo quadro di carattere generale, al fine di evitare una *reductio a Schopenhauer* nell'analisi della prolusione su *Omero e la filologia classica* riteniamo opportuno porre in dialogo il testo nietzschiano con le tesi di Wolf sulla filologia delineate nell'*Esposizione della scienza dell'antichità* del 1807 e nel corso universitario *Vorlesungen über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft* di cui Nietzsche dispose nell'edizione Gürtler del 1831. Sarebbe infatti fuorviante forzare il discorso inaugurale a Basilea esclusivamente nella direzione interpretativa indicata da Nietzsche nella lettera a Gersdorff del settembre 1869, viziata dall'intenzione di ricondurre a motivi esclusivamente schopenhaueriani la sua attività di filologo di professione. Per questo motivo, facendo all'occorrenza riferimento alle varianti testuali riportate nel quaderno P I 13, si cercherà di mettere in evidenza, da una parte, in che modo nella prolusione Nietzsche condivida in termini generali le problematiche di fondo sullo studio della filologia quali erano state poste da Wolf e come esse costituiscano lo spunto delle sue riflessioni, e dall'altra, si

[599] Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1875-1876)*, in F. Nietzsche, *Richard Wagner a Bayreuth e Frammenti postumi (1875-1876)*, a cura di S. Giametta, G. Colli e M. Montinari, trad. it. di G. Colli e M. Montinari, in *Opere complete*, cit., Vol. 4, tomo II, Adelphi, Milano 1967, Mp XIII 6b, p. 87 e sgg. Cfr. F. Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth und Nachgelassene Fragmente, Anfang 1875 bis Frühling 1876*, in *Nietzsche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Vierte Abteilung, Erster Band, De Gruyter, Berlin 1967, Mp XIII 6b, S. 90 ff.

[600] Cfr. O. Ribbek, *Friedrich Wilhelm Ritschl, Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie,* Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1879, S. 131.

sottolineerà in che misura egli se ne distacchi negli esiti ultimi, in virtù della prospettiva apertagli dalla lettura di Schopenhauer.

8. 2. La filologia: non solo un problema di definizione. L'appello alle nature artistiche

La prima questione posta da Nietzsche nel capoverso introduttivo della prolusione su *Omero e la filologia classica* è lo status, ancora problematico al suo tempo, del concetto di filologia, e ciò non solo nella cerchia degli intellettuali[601], ma persino tra i discepoli di questa scienza, riscontrando così come mancasse su di essa «un'opinione pubblica unitaria e chiaramente riconoscibile»[602]. Sostiene poi Nietzsche:

> La causa di ciò va cercata nel suo carattere composito, nella mancanza di unità concettuale, nell'aggregazione inorganica delle diverse attività scientifiche tenute insieme solo dal nome di filologia. […] la filologia consiste, per così dire, di prestiti di diverse scienze, ed è composta, come una posizione magica, dal miscuglio dei succhi, dei metalli e delle ossa più disparati[603].

Il problema in discussione è il medesimo affrontato da Wolf nelle *Vorlesungen über die Encyclopädie der Alterthumwissenschaft,* nella cui introduzione poneva in rassegna i diversi nomi attribuiti allo studio dell'antichità classica, mettendo poi in evidenza gli argomenti a favore della definizione di *Alterthumswissenschaft*[604]. Si tratta dello stesso punto di partenza dell'*Esposizione della scienza dell'antichità*, nella cui introduzione Wolf scrive come durante la sua attività di insegnante fosse in lui sorto il desiderio di fornire a se stesso

---

[601] Ci discostiamo dalla traduzione in F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 517, dove «in den Kreisen der Gebildten» è reso con «ambienti culturali». A nostro avviso, va così a perdersi l'allusione al motivo schopenhaueriano della tendenziale chiusura e autoreferenzialità degli intellettuali del suo tempo.

[602] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 517. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, bearbeitet von F. Bornmann und M. Carpitella, in *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung, Erster Band, S. 249: «Über die klassische Philologie gibt es in unseren Tagen keine einheitliche und deutlich erkennbare öffentliche Meinung. Dies empfindet man in den Kreisen der Gebildeten überhaupt ebenso als mitten unter den Jüngern jener Wissenschaft selbst».

[603] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 517. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 249: «Die Ursache liegt in dem vielspältigen Charakter derselben, in dem Mangel einer begrifflichen Einheit, in dem unorganischen Aggregatzustande verschiedenartiger wissenschaftlicher Tätigkeiten, die nur durch den Namen „Philologie" zusammengebunden sind. Man muß nämlich ehrlich bekennen, daß die Philologie aus mehreren Wissenschaften gewissermaßen geborgt und wie ein Zaubertrank aus den fremdartigsten Säften, Metallen und Knochen zusammengebraut ist». Nel quaderno P I 13, alla pagina 33 del manoscritto è riportato un frammento in cui Nietzsche appunta un primo abbozzo dell'incipit della prolusione contenente la seguente considerazione, soppressa nella versione definitiva del testo: «chiunque pronunci la parola filologia sembra intendere, o vuol criticare, una cosa diversa. Tanto proteiforme è infatti quest'ambito della scienza: essa si trasforma costantemente sotto l'occhio dell'osservatore». F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 493. Cfr. F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 272: «Es scheint so daß jeder der den Namen Philologie ausspricht etwas anderes meint und etwas anderes zu tadeln hat. Denn so proteusartig ist allerdings dieses Gebiet der Wissenschaft: nach dem Auge des Beschauers verwandelt sie sich fortwährend».

[604] Cfr. F. A. Wolf, *Vorlesungen über die Alterthumwissenschaft,* «Einleitung», S. 5-11.

e ai suoi uditori «un resoconto più preciso sul concetto generale, sul contenuto, sulla connessione e sullo scopo principale» degli studi filologici, resosi conto di come molti scienziati

> […] impegolatisi accidentalmente in queste considerazioni, oscillavano indecisi circa le tendenze più nobili di questo intero ramo del sapere, come certi membri di una società segreta, non sempre neofiti, si interrogano reciprocamente sull'idea e sugli scopi del loro ordine[605].

Questo è il motivo, spiega ancora Wolf, delle lezioni sull'*Enciclopedia e metodologia degli studi dell'antichità* più volte da lui tenute nel corso degli anni e dei suoi cicli di conferenze «sia sull'idea generale di scienza dell'antichità che su tutte le sue parti più importanti, fino alla storia letteraria della stessa e allo sviluppo storico dell'itinerario che questi studi hanno seguito sino al nostro tempo»[606].

Nell'analisi delle lettere del febbraio del 1868 indirizzate a Rohde e Gersdorff si è già visto come, in concomitanza con l'approfondimento delle ricerche sulla questione omerica per la dissertazione *De Homero Hesiodoque aequalibus*, Nietzsche avesse scritto di aver individuato, quale meta di convergenza dei suoi studi, proprio il problema dello sviluppo storico degli studi letterari, con l'intenzione di dedicarsi a «un'esposizione degli studi letterari degli antichi» dalla quale risultasse un'idea più chiara dell'idea di «storia della letteratura»[607]. Il proposito di affrontare una delle questioni più importanti oggetto della riflessione wolfiana e il voler conferire uno sfondo pessimistico a questo lavoro di modo che fosse pervaso «da un'atmosfera schopenhaueriana» confermano la particolare sensibilità di Nietzsche nei riguardi del substrato filosofico che aveva contraddistinto, proprio a partire da Wolf, lo sviluppo della filologia del suo tempo. A Nietzsche doveva infatti essere saltato immediatamente agli occhi come Wolf si fosse accostato al problema

---

[605] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 103. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 3-4: «Einige, die auf solche Betrachtungen sich beiläufigen ließen, schwankten unentschlossen über die vornehmsten Tendenzen dieses ganzen Zweiges der Gelehrsamkeit, etwa wie gewisse Mitglieder einer geheimen Gesellschaft, nicht immer Neulinge, einander über die Idee und Absicht ihres Ordens befragen».

[606] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 103. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 6: «Eine erwünschte Lehrstelle gab dem Verfasser mehr als zwanzig Jahre hindurch Gelegenheit, sowohl die allgemeine Uebersicht der „Wissenschaft des Alterthums" als alle ihre wichtigern Theile vorzutragen, selbst bis auf die Litterär-Geschichte derselben und die historische Entwickelung des Ganges, den diese Studien bis auf unsere Zeit genommen haben».

[607] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 562 a Carl von Gersdorff, Naumburg, 16 febbraio 1868, p. 562. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 562, an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, am 16 Febr. 1868, S. 255: «[...] an eine Darstellung der literarischen Studien der Alten, wobei sich die Entwicklung dessen, was man jetzt Literaturgeschichte nennt, ergeben wird».

della storia della letteratura facendo ricorso a determinate categorie filosofiche in virtù della sua vicinanza intellettuale alla cerchia dell'idealismo, egemone nella Facoltà di Filosofia di Berlino, dove Wolf avrebbe poi esercitato il suo magistero a partire dal 1809. In disaccordo con questo idealismo sotteso all'impostazione metodologica wolfiana, il Nietzsche secondo cui i filologi sono operai di fabbrica «al servizio di qualche semidio della filosofia»[608] intende allora riformare lo studio della filologia classica sottraendola all'ipoteca idealistica per fornirle, al contrario, un substrato filosofico schopenhaueriano.

Per quel che concerne la questione dello status problematico dell'idea di filologia classica, nell'*Esposizione della scienza dell'antichità,* come poi nelle *Vorlesungen über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft,* Wolf cerca di conferire un carattere rigorosamente enciclopedico degli studi filologici, il cui scopo fondamentale è da individuarsi nella conoscenza della vita degli antichi nella sua totalità. Con ciò egli si poneva in perfetta sintonia con la sua epoca, poiché il problema del carattere enciclopedico delle scienze, al fine di essere considerate parti di un sistema, era al tempo particolarmente sentito e dibattuto in ambito filosofico. Nello specifico, parlando della filologia come di un «ramo del sapere», Wolf sceglie coscientemente di richiamarsi al simbolismo *dell'arbor scientiarum,* fulcro del «système des connaissances humaines» dell'*Encyclopédie* francese, avvicinandosi così alle posizioni di Schelling, non a caso citato quale suo ispiratore[609]. Con il saggio del 1807 Wolf si proponeva di «cogliere più esattamente possibile gli aspetti più alti della filologia antica», cercando di far vedere

> come le singole dottrine […] potessero essere unificate in un tutto organico, in modo da innalzare tutto ciò che riguarda la completa conoscenza della dotta antichità alla dignità di una bene ordinata scienza filosofica storica[610].

Al contrario di Wolf, nella prolusione Nietzsche sottolinea come la filologia risulti ancora un'aggregazione inorganica di diverse attività scientifiche, ben lungi dall'essere

---

[608] F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869,* cit., lettera n. 588, a Paul Deussen, Naumburg, settembre 1868, p. 623. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 588, an Paul Deussen in Oberdreis, Naumburg, September 1868, S. 316: «Denn auch unsre größten philolog. Talente sind nur relativ Arbeitsgeber: stellt man sich noch höher und nimmt einen kulturgeschichtlichen Ausblick, so sieht man, daß auch diese Ingenien schließlich nur Fabrikarbeiter sind, nämlich für irgend einen großen philosophischen Halbgott».

[609] Cfr. S. Cerasuolo, *Wolf teorico della filologia classica*, cit., p. 28.

[610] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 104. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 5: «Diese und andere von einander abweichende Meinungen verdoppelten des Verfassers Eifer, die höchsten Gesichtspunkte der altertümlichen Philologie möglichst genau zu erfassen, und einen Versuch zu machen, wie sich, die einzelnen, theils auf deutschen Universitäten seit beinahe hundert Jahren erläuterten, theils noch in der Folge zu bearbeitenden, Doctrinen zu einem organischen Ganzen vereinigen ließen, um alles, was zu vollständiger Kenntniß des gelehrten Alterthums gehört, zu der Würde einer wohl geordneten philosophisch-historischen Wissenschaft emporzuheben».

armonicamente inquadrate in un sistema. Dal punto di vista nietzschiano, tale carattere ambivalente della filologia è da ricondursi al fatto che in essa sarebbe celato anche un elemento artistico, «imperativo sul piano estetico come su quello etico»[611], in contrasto con un puro atteggiamento scientifico. I motivi di questo insanabile conflitto derivano a Nietzsche, a nostro giudizio, dalle pagine del Libro III de *Il mondo*, là dove Schopenhauer si sofferma sulla fondamentale differenza che sussiste tra la conoscenza scientifica del mondo, sempre subordinata al principio di ragione, e la sua contemplazione con sguardo artistico. Scrive Schopenhauer:

> ciò che le scienze studiano nelle cose non è […] nient'altro […] che le loro relazioni, i rapporti di tempo e di spazio, le cause delle modificazioni naturali, il confronto delle forme, i motivi dei fatti, cioè le mere relazioni. Ciò che le distingue dalla conoscenza comune è soltanto la loro forma, il carattere sistematico, la facilitazione della conoscenza ottenuta con il riassumere tutto il particolare nel generale, per mezzo della subordinazione dei concetti e la sua completezza in tal modo raggiunta[612].

Nella contemplazione estetica, al contrario, il principio di ragione viene meno, al punto che Schopenhauer definisce l'arte come «*il modo di considerare le cose indipendentemente dal principio di ragione,* in contrapposizione al modo di considerare le cose che proprio quello segue, e che è la via dell'esperienza e della scienza»[613].

Per questo motivo, coerentemente con il punto di vista schopenhaueriano, nel proposito di mettere in evidenza il ruolo della componente artistica negli studi filologici, Nietzsche non può che prendere le distanze da Wolf e dal suo prospetto enciclopedico delle scienze dell'antichità, sottolineandone, al contrario, il carattere intrinsecamente disorganico.

La filologia, prosegue Nietzsche nella prolusione, si caratterizza infatti per essere allo stesso tempo storia, scienza naturale ed estetica; essa è

---

[611] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 517. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 249: «Man muß nämlich ehrlich bekennen, daß die Philologie aus mehreren Wissenschaften gewissermaßen geborgt […], ja daß sie außerdem noch ein künstlerisches und auf ästhetischem und ethischem Boden imperativisches Element in sich birgt, das zu ihrem rein wissenschaftlichen Gebaren in bedenklichem Widerstreite steht».

[612] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro III, §33, p. 361. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 208), p. 360: «Wir dürfen auch nicht verhehlen, daß Das, was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, im Wesentlichen gleichfalls nichts Anderes als alles Jenes ist, nämlich ihre Relationen, die Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen. Was sie von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet, ist bloß ihre Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine, und dadurch erlangte Vollständigkeit derselben».

[613] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro III, §36, p. 377. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 376: «Wir können sie daher geradezu bezeichnen als *die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes*, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist».

> storia in quanto vuol comprendere in immagini sempre nuove le manifestazioni di determinante individualità popolari, afferrare [begreifen: comprendere] *la legge che regna nella fuga dei fenomeni* [Erscheinungen]; scienza [Naturwissenschaft: scienza naturale] nella misura in cui tenta di sondare [ergründen: indagare] il più profondo istinto dell'uomo, l'istinto linguistico; estetica infine, perché muovendo nell'ambito dell'antichità, definisce la cosiddetta antichità «classica» con la pretesa e l'intenzione di riportare alla luce un mondo ideale sepolto e di porgere al presente lo specchio del classico, eternamente esemplare [c.n.][614].

Nell'affermazione per cui la filologia è storia nella misura in cui cerca di comprendere la legge che governa la fuga dei fenomeni è evidente il sotteso rimando a Schopenhauer da parte di Nietzsche. Nella variante testuale riportata alla pagina 34 del quaderno P I 13, precedente alla stesura definitiva della prolusione, egli aveva infatti scritto

> Si deve onestamente riconoscere che la filologia ha ricevuto prestiti da varie scienze e, per certi aspetti, si basa solo su fondamenti estranei […]. Essa è sia storia, sia scienza, sia estetica. È storia in quanto vuol comprendere nel suo sviluppo la vita complessiva dei popoli antichi; scienza in quanto mira a sondare il più profondo istinto dell'uomo, cioè l'istinto linguistico; estetica perché, muovendo dall'ambito delle antichità, definisce la cosiddetta antichità classica, con la pretesa e l'intenzione di riportare alla luce un mondo ideale sepolto, e di porgere al presente lo specchio dell'ideale[615].

In un primo momento quindi, Nietzsche aveva attribuito alla componente storica della filologia esclusivamente il fine di comprendere lo sviluppo della vita complessiva dei popoli antichi, e così facendo, non avrebbe asserito nulla di nuovo rispetto a quanto già sostenuto da Wolf e dal filone di studi che da questi aveva tratto spunto. Nel saggio del 1807 Wolf aveva infatti sottolineato come le scienze dell'antichità si dovessero applicare

> al complesso delle conoscenze e delle notizie che ci fanno conoscere le azioni e le sorti, lo stato politico, erudito e domestico dei Greci e dei Romani, la loro cultura, le

[614] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 517. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 249-250: «Sie ist eben sowohl ein Stück Geschichte als ein Stück Naturwissenschaft als ein Stück Ästhetik: Geschichte, insofern sie die Kundgebungen bestimmter Volksindividualitäten in immer neuen Bildern, das waltende Gesetz in der Flucht der Erscheinungen begreifen will; Naturwissenschaft, soweit sie den tiefsten Instinkt des Menschen, den Sprachinstinkt, zu ergründen trachtet; Ästhetik endlich, weil sie aus der Reihe von Altertümern heraus das sogenannte »klassische« Altertum aufstellt, mit dem Anspruche und der Absicht, eine verschüttete ideale Welt heraus zu graben und der Gegenwart den Spiegel des Klassischen und Ewiggültigen entgegen zu halten».

[615] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 494. F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 272-273: «Man muß ehrlich bekennen, daß die Philologie aus mehreren Wissenschaften geborgt hat und gewissermaßen nur auf fremden Füßen steht wie es anderseits feststeht daß sie ihr Dasein nicht einem wissensch. Triebe sondern einem praktischen Bedürfniß verdankt. Sie ist eben sowohl Geschichte als Naturwissenschaft als Aesthetik – Geschichte ist sie, insofern sie das Gesamtleben alter Völker in seiner Entwicklung begreifen will, Naturwissenschaft, soweit sie den tiefsten Instinkt des Menschen den Sprachinstinkt zu ergründen trachtet, Aesthetik weil sie aus der Reihe von Alterthümern heraus das sogenannte klassische Alterthum aufstellt, mit dem Anspruche und der Absicht, eine verschüttete ideale Welt herauszugraben und der Gegenwart den Spiegel des Ideals entgegenzuhalten».

> loro lingue, arti e scienze, costumi, religioni, caratteri nazionali e modi di pensare, sì che siamo messi in grado d'intendere fino a fondo le loro opere che ci sono pervenute e di goderle, comprendendone contenuto e spirito, riattualizzando l'antica vita e confrontandola con la posteriore e la moderna[616].

Si tratta, riformulato in sintesi, di quella vita complessiva dei popoli antichi di cui Nietzsche scrive nella variante testuale del quaderno P I 13. L'originalità di Wolf rispetto agli studi sull'antichità classica condotti sino agli inizi del XIX secolo consisteva proprio nell'attribuire alla filologia come suo compito specifico quello di ricostruire la vita dei popoli antichi nella sua interezza e di pensarla come un'unità[617]. E difatti, nel paragrafo dell'*Esposizione della scienza dell'antichità* dedicato alla storia, Wolf poneva a chiare lettere l'equivalenza tra «la vera e propria storia e la storia dei popoli antichi», riscontrando però l'assenza di un solido fondamento di questa disciplina in vista di un suo «trattamento scientifico»[618]. Scriveva in particolare Wolf:

> La storia antica, […], può pretendere il nome di scienza solo quando i necessari esami del suo sparso materiale siano stati completati in maniera più esauriente mediante l'analisi dei singoli dati e le catene degli eventi siano state controllate così scrupolosamente che da nessuna parte una maglia principale rimanga da esaminare. Non prima di allora la storia, approntata sufficientemente per l'Intelletto, può ricevere la sua piena forma scientifica per la Ragione; per cui essa deve essere veramente nell'Ideale ciò che la Natura è nel Reale, e gli avvenimenti del mondo, fin dove lo sopporta la libertà concessa all'uomo dal destino, sono solo un tipo di creazione diverso dai prodotti della Natura[619].

---

[616] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 115. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 30: «Wird hiernach noch eine nähere Beschreibung des Ganzen unserer Wissenschaft gefordert, so wird sie auf den Inbegriff der Kenntnisse und Nachrichten gehen, die uns mit den Handlungen und Schicksalen, mit dem politischen, gelehrten und häuslichen Zustande der Griechen und Römer, mit ihrer Cultur, ihren Sprachen, Künsten und Wissenschaften, Sitten, Religionen, National-Charakteren und Denkarten bekannt machen, dergestalt, daß wir geschickt werden, die von ihnen auf uns gekommenen Werke gründlich zu verstehen und mit Einsicht in ihren Inhalt und Geist, mit Vergegenwärtigung des alterthümlichen Lebens und Vergleichung des spätern und des heutigen, zu genießen».

[617] Cfr. S. Cerasuolo, *Wolf teorico della filologia classica*, cit., p 36.

[618] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 125. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 52: «Länger bereits und fleißiger haben die Neuern sich mit der zweiten Disciplin, der eigentlich historischen oder völker-geschichtlichen beschäftigt: gleichwohl fehlt auch ihr noch mancherlei Bearbeitung, um einen festen Grund für wissenschaftliche Behandlung zu legen».

[619] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 125. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 52: «Auf den Namen der Wissenschaft kann die alte Geschichte ohnehin erst dann Anspruch machen, wann die nothwendigen Sichtungen ihres zerstreuten Stoffes durch Untersuchung der einzelnen *Facta* befriedigen der vollendet und die Ketten der Begebenheiten so durchmustert seyn werden, daß nirgends ein Hauptglied ungeprüft blieb; erst als denn kann die Geschichte, fürden Verstand hinreichend vorbereitet, ihre ganz wissenschaftliche Gestalt für die Vernunftempfangen; wodurch sie eben das im Idealen seyn muß, was die Natur im Realen ist, und die Welt-Begebenheiten, so weit es die dem Menschen vom Schicksal gestattete Freiheit leidet, nur eine andere Art von Erzeugnissen als die Produkte der Natur».

A questo punto del testo Wolf rimandava in nota alle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* di Schelling, segnalando come «questo pensatore avrebbe potuto parlare in quell'opera anche della nostra intera scienza secondo le sue idee»[620]. Ancora per quel che concerne la storia come storia dei popoli, Wolf puntualizzava infine come questi ultimi dovessero essere rappresentati

> ciascuno per sé secondo origine, esistenza e declino, non alla maniera di alcune moderne storie universali compilate con intenti drammatici, ma in aggregati di storie dei popoli, ordinate l'una accanto all'altra e l'una dopo l'altra, la cui intera essenza poi la memoria e l'intelletto devono congiungere in un tutto secondo lo spazio e la durata[621].

Ma se a Wolf va riconosciuto il merito di aver introdotto la coscienza storica nello studio della filologia (mentre fino ad allora si era guardato all'antichità classica principalmente per ricavarne il canone di bellezza formale) allora è anche vero che, come emerge dalle pagine dell'*Esposizione della scienza dell'antichità* e dagli approfondimenti nelle *Vorlesungen über die Encyclopädie der Alterhumswissenschaft*[622], ciò avviene in un imprescindibile rapporto con gli sviluppi della filosofia idealistica del tempo.

Nietzsche, da parte sua, era più che consapevole del substrato filosofico secondo cui i filologi si erano fino ad allora accostati alla storia, e si è visto nell'analisi dei frammenti del periodo tra il 1867 e il 1868 quanto avesse frequentato le pagine di Schopenhauer per rintracciarvi le linee teoriche fondamentali per un nuovo approccio filosofico allo studio della letteratura che prescindesse dalla considerazione storica della stessa. In particolare, nel frammento 57[30] egli aveva osservato come gli eventi storici, nel loro insieme, costituiscano una concatenazione di fatti casuali e priva di scopo, riproponendo l'argomento chiave della critica di Schopenhauer alla filosofia della storia hegeliana, con la

---

[620] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 125. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 52: «Man vgl. Die schöne Ausführung von Schelling in den Vorless. über die Methode des akademischen Studium S. 214ff. Möchte dieser Denker dort auch über unsere ganze Wissenschaft nach seinen Ideen geredet haben». Cfr. F.W. Schelling, *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di C. Tatasciore, Micromegas, Napoli 1989, p. 155: «La storia è una potenza più elevata della natura in quanto essa esprime nell'Ideale ciò che questa esprime nel Reale; ma secondo l'essenza, proprio per questa ragione, ciò che si dispiega in entrambe è lo stesso […]». Cfr. F. W. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium,* F. G. Cotta'schen Buchhandlung, Tubingen 1803, «Zehnte Vorlesung. Über das Studium der Historie und der Jurisprudenz», S. 213-214: «Die Geschichte ist insofern die höhere Potenz der Natur, als sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen; dem Wesen nach aber ist eben deswegen dasselbe in beiden, nur verändert durch die Bestimmung oder Potenz, unter des es gesetzt ist».

[621] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 126. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 53: «Die Völker selbst werden nach Entstehung, Daseyn und Untergang, jedes für sich, auf zu führen seyn, nicht nach der Manier einiger neuern ins Dramatische gearbeiteten Universal-Geschichten, sondern in Aggregaten der neben und nach einander gereihten Völker Geschichten, deren gesammten Inbegriff dann Gedächtnis und Verstand zu einem Ganzen nach Länge und Breiteverbinden müssen».

[622] Cfr. F. A. Wolf, *Vorlesungen über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft,* S. 364 ff.

sua pretesa di «concepire la storia universale come un tutto organico prestabilito o […] costruirla organicamente, scambiando il fenomeno con l'essenza del mondo»[623]. La variante testuale del quaderno P I 13 rende chiaro come egli, rispetto alla prima stesura della prolusione, avesse deciso di rielaborarne il testo, operando sottili ma precise scelte lessicali («das waltende Gesetz in der Flucht der Erscheinungen») che potessero richiamare il punto di vista schopenhaueriano sulla storia. Nel capitolo 38 dei *Supplementi* a *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer aveva infatti individuato il punto debole della storia come scienza proprio nella pretesa di conoscere il generale per mezzo del particolare, e quindi, di pervenire a una legge che regoli il corso degli eventi grazie allo studio dei singoli fatti particolari, idea che in Wolf si ritrova nell'affermazione (ripresa liberamente dalle schellinghiane *Lezioni sul metodo dello studio accademico*) per cui la storia si definisce propriamente scienza quando l'esame del suo sparso materiale «mediante l'analisi dei singoli dati e le catene di eventi sono state controllate così scrupolosamente che da nessuna parte una maglia principale rimanga da esaminare»[624].

Anche nell'affermazione di Nietzsche per cui la filologia è da annoverarsi tra le scienze naturali in quanto indaga il più profondo istinto dell'uomo, e cioè l'istinto linguistico, è rintracciabile una certa influenza schopenhaueriana. Ed è tra l'altro quanto mai significativo che questa sia la prima vera e propria considerazione sul linguaggio rintracciabile negli scritti e nei frammenti nietzschiani nel loro complesso, nonostante egli avesse già seguito a Lipsia – in vero con poco interesse – i corsi di Georg Curtius, figura di primo piano nella fioritura degli studi di linguistica comparata di quegli anni[625]. Solo dal novembre del 1869 si può parlare di un evidente interesse da parte Nietzsche nei confronti degli sviluppi della linguistica, come testimoniano i prestiti dalla biblioteca dell'università di Basilea dei volumi di Heyman Steinthal, Max Müller e Gustav Gerber[626], autori dai quali egli prese ampio spunto per redigere i programmi dei suoi corsi universitari. Anche

---

[623] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione, Supplementi* al Libro III, Cap. 38, "Sulla storia", p. 1831. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Ergänzungen zum dritten Buch*, «Ueber Geschichte», p. 1830: «die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder, wie sie es »nennen, sie organisch zu construieren« betrifft».

[624] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 125. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 52: «Auf den Namen der Wissenschaft kann die alte Geschichte ohnehin erst dann Anspruch machen, wann [...] die Ketten der Begebenheiten so durchmustert seyn werden, daß nirgends ein Hauptglied ungeprüft blieb».

[625] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 504 a Hermann Mushacke, Lipsia, 27 aprile 1866, p. 430: «da Curtius mi addormento quasi». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 505, an Hermann Mushacke in Berlin, Leipzig, 27. April 1866, S. 129: «Bei Curtius schlafe ich fast ein»

[626] Per l'elenco completo, cfr. *Nietzsches Bibliothek*, *Vierzehnte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archiv,* S. 46.

nei frammenti relativi al progetto dell'inattuale *Noi filologi* sono presenti alcune riflessioni sul linguaggio, problema su cui Nietzsche tornerà anni più tardi a meditare in diverse sue opere (si pensi, per fare l'esempio cronologicamente più prossimo, allo scritto *Su verità e menzogna in senso extramorale*), facendo riferimento a un più ampio spettro di fonti[627].

Prima di tutto ciò, nella prolusione su *Omero e la filologia classica* il principale punto di riferimento di Nietzsche per definire lo scopo dello studio del linguaggio si rivela essere ancora una volta lo Schopenhauer dei *Parerga*. Nel capitolo "Della lingua e delle parole", al fine di spiegare la perfezione delle lingue antiche in eleganza e potenzialità espressiva rispetto al degrado delle lingue moderne, Schopenhauer polemizzava contro «le teorie predilette dei nostri prosaici e sorridenti ottimisti, relative al costante progresso dell'umanità verso il meglio»[628] e ipotizzava che

> l'uomo abbia inventato la lingua *istintivamente*, in quanto è insito in lui un istinto mediante il quale egli produce, senza riflessione né intenzione consapevole, lo strumento e l'organo indispensabile per l'uso della sua ragione; quell'istinto, in seguito, va perduto, quando la lingua esiste già ed esso non ha più applicazione. Ora, come tutte le opere create solo per istinto […] posseggono una perfezione loro inerente perché servono precisamente al loro scopo, cosicché ammiriamo la profonda saggezza che rivelano, lo stesso si deve dire della prima lingua primitiva: essa possedeva l'alta perfezione di tutte le opere dovute all'istinto: andare sulla traccia di questa perfezione per portarla alla luce della riflessione e della chiara coscienza è l'opera della grammatica che sorge soltanto millenni più tardi[629].

È allora chiaro come nella prolusione Nietzsche, da una parte, intenda riaffermare, in continuità rispetto a Wolf, il ruolo chiave giocato dallo studio del linguaggio nell'ambito

---

[627] Per un approfondimento, cfr. B. Zavatta, *Nietzsche and Linguistics,* in "Nietzsche-Studien", Band 42, De Gruyter, Berlin-Boston 2013, S. 21-43.

[628] A. Schopenhauer, *Della lingua e delle parole*, in *Parerga e paralipomena*, vol. II, cit., Cap. 25, pp. 763-764. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Sprache und Worte*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 25, S. 588: «Diese allmälige Degradation ist ein bedenkliches Argument gegen die beliebten Theorien unsrer so nüchtern lächelnden Optimisten vom „stätigen Fortschritt der Menschheit zum Bessern"».

[629] A. Schopenhauer, *Della lingua e delle parole*, in *Parerga e paralipomena*, vol. II, cit., Cap. 25, pp. 764-765. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Sprache und Worte*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 25, S. 589: «Um nun eine solche zu erlangen, scheint mir das Plausibelste die Annahme, daß der Mensch die Sprache *instinktiv*, erfunden hat, indem ursprünglich in ihm ein Instinkt liege, vermöge dessen er das zum Gebrauch seiner Vernunft unentbehrliche Werkzeug und Organ derselben ohne Reflexion und bewußte Absicht hervorbringt, welcher Instinkt sich nachher, wann die Sprache ein Mal da ist und er nicht mehr zur Anwendung kommt, allmälig, im Lauf der Generationen, verliert. Wie nun alle aus bloßem Instinkt hervorgebrachten Werke […] eine ihnen eigenthümliche Vollkommenheit haben, indem sie gerade und genau Das sind und leisten, was ihr Zweck erfordert, so daß wir die tiefe Weisheit, die darin liegt, bewundern, – eben so ist es mit der ersten und ursprünglichen Sprache: sie hatte die hohe Vollkommenheit aller Werke des Instinkts: dieser nachzuspüren, um sie in die Beleuchtung der Reflexion und des deutlichen Bewußtseyns zu bringen, ist das Werk der erst Jahrtausende später auftretenden Grammatik». Si tratta della conseguenza di quanto sostenuto da Schopenhauer nel Libro I de *Il mondo*, dove definisce il linguaggio come «il primo e necessario strumento»[629] della ragione umana. Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro I, §8, p. 105. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 44), p. 104: «Sprache ist das erste Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug seiner Vernuft».

della filologia[630], ma d'altra parte, come nel caso della definizione della storia quale disciplina scientifica, cerca di declinare le sue affermazioni in senso schopenhaueriano.

Il contributo di Schopenhauer in questo primo capoverso della prolusione è ancor più evidente, infine, nell'affermazione di Nietzsche per cui la filologia, definendo il modello di antichità classica eternamente esemplare, si riconosce come estetica, aprendosi così a una dimensione filosofica. È questo, infatti, il punto dal quale emerge in modo più significativo la distanza di Nietzsche rispetto alle posizioni di Wolf e della filologia del suo tempo in virtù dell'influenza del pensiero schopenhaueriano. Nell'*Esposizione della scienza dell'antichità* Wolf aveva parlato della filologia come di una scienza storico-filosofica dal momento che essa «si occupa principalmente del lato morale dell'umanità»[631]. Dal suo punto di vista dichiaratamente schellinghiano però, l'elemento filosofico delle scienze dell'antichità scaturisce fondamentalmente dalla storia, e solo grazie ad essa è possibile pervenire alla conoscenza in quanto tale. Nell'ottica wolfiana, la filologia adempie a finalità filosofiche poiché suo traguardo

> non è altro che *la conoscenza dell'umanità antica in sé conoscenza che deriva dall'osservazione* […] *di una significativa cultura nazionale sviluppatasi organicamente.* […] Quando si parla di conoscenza degli uomini si intende con questo comunemente qualcosa di valore e ambito limitato […]. Qui però discorriamo della conoscenza dell'uomo, della conoscenza empirica della natura umana […]. Per elevarci a questa più nobile conoscenza degli uomini che, come tutte le altre osservazioni empiriche della natura, stimola ogni classe di studiosi e ogni ceto […], anzi attraverso il suo oggetto, l'*uomo morale*, stimola con maggior forza, e per raggiungere gli scopi di tale conoscenza con la massima completezza, il nostro sguardo deve essere rivolto incessantemente su una grande nazione e sul corso della sua civiltà […][632].

---

[630] Nell'*Esposizione della scienza dell'antichità* (così come nelle *Vorlesungen über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft*) Wolf aveva accolto le tesi di Humboldt, considerando ogni lingua il documento più fedele dello spirito di un popolo e la manifestazione della sua visione del mondo, ritenendone pertanto lo studio un elemento fondamentale dell'*organon* delle scienze dell'antichità. Cfr. F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 142: «Le lingue, le prime creazioni artistiche dello spirito umano, racchiudono l'intero patrimonio delle idee generali e delle forme di pensiero acquisite e perfezionate nell'evolversi della cultura dei popoli». Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 91: «Die Sprachen, die ersten Kunst-Schöpfungen des menschlichen Geistes, enthalten den ganzen Vorrath von allgemeinen Ideen und von Formen unseres Denkens, welche bei fortschreitender Cultur der Völker sind gewonnen und ausgebildet worden».

[631] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 108. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 15: «Denn wie in den Wissenschaften, welche die uns umgebende Natur zum Gegenstands haben, so beruht in dieser, die sich hauptsächlich mit der moralischen Seite der Menschheit beschäftigt, aller wahre und tief eingreifende Sinn des Studiums auf den höchsten Forderungen […]».

[632] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., pp. 158-160. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 124-127: «Es ist aber dieses Ziel kein anderes als die Kenntnis der alterthümlichen Menschheit selbst, welche Kenntniss aus der durch das Studium der alten Ueberreste bedingtein Beobachtung einer organisch entwickelten bedeutungsvollen National-Bildung hervorgeht […] Wenn von Menschenkenntniß die Rede ist,

Diametralmente opposto è il punto di vista schopenhaueriano sul valore della storia cui Nietzsche, come si è visto, fa riferimento. Al fine di prendere le distanze da tali «eccessi di una storia straripante» sprecando acume nel cercare di «constatare cose che l'osservazione del presente insegna in modo assai più evidente»[633] – come aveva scritto nel frammento 57[30] – nella prolusione egli parla della filologia come estetica riformulando in termini più coincisi le riflessioni abbozzate nei frammenti dell'autunno 1867 e la primavera del 1868 circa gli studi letterari da intendersi come «produzione artistica». Ricordiamo come, in virtù della lezione di Lange sull'eredità kantiana, secondo il Nietzsche degli anni di Lipsia l'immagine dell'antichità classica restituita dalle ricerche letterarie consisterebbe in una creazione poetica rivolta a un «orizzonte ulteriore» rispetto allo specifico oggetto di studio, la quale mirerebbe principalmente ad esercitare sugli individui una «influenza decisiva»[634]. Non potendo prescindere dalle rappresentazioni proprie e del proprio tempo nel rapportarsi agli studi letterari e ammesso il carattere soggettivo di ogni ricostruzione storica, l'immagine complessiva della classicità che viene fuori dagli studi filologici può allora tradursi, dal punto di vista nietzschiano, in una *Begriffsdichtung* langhianamente intesa, avente valore solo nella misura in cui è in grado di esercitare una influenza sotto il profilo dell'edificazione morale.

È per questa serie di motivi che nella conclusione di questo capoverso della prolusione Nietzsche riconduce il riunirsi di tali impulsi scientifici ed estetico-etici sotto il nome comune di filologia al fatto che quest'ultima sia «sempre stata, per la sua origine e in tutte le epoche anche pedagogia», nel senso che

> dal punto di vista pedagogico era necessaria una scelta degli elementi che più valesse la pena di insegnare e che più arricchissero la cultura, e così da un mestiere

---

so versteht man darunter gemeiniglich etwas von eingeschränktem Werth und Umfang […]. Hier aber reden wir von der Kenntniß des Menschen, von der empirischen Kenntnis der menschlichen Natur. […] Um uns zu dieser vorzüglichern Menschenkenntnis zu erheben, die, wie alle andern empirischen Betrachtungen der Natur, jede Classe von Gelehrten und jeden Stand, auch den geschäft losesten, anreizt, ja durch ihr Objekt, den moralischen Menschen, mit größerer Stärke reizt, und um die anhaltend auf eine große Nation und auf deren Bildungsgang in den wichtigsten Verhältnissen und Beziehungen gerichtet seyn».

[633] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 207. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [30], S. 397: «Wenn ich aufs Genauste prüfe und festzustellen suche, was ich am 20. Dez. 1866 that, so ist dies eine Spielerei, eine Verschwendung des Scharfsinns, besonders wenn dadurch Dinge konstatiert werden sollen, welche die Betrachtung der Gegenwart viel schneller und anschaulicher lehrt».

[634] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 206. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864–Frühjahr 1868*, P I 6, Fr. 57 [30], S. 397: «So ist unser Streben eine Wanderung ins Unbekannte mit der unsteten Hoffnung, einmal ein Ziel zu finden, wo man ausruhen kann. Solche Ziele sind aber nur Einsichten voll wesentlichem Einfluß auf uns selbst».

pratico si è sviluppata, sotto la spinta del bisogno, questa scienza, o per lo meno, quella tendenza scientifica che chiamiamo filologia[635].

Nel ricondurre la nascita della filologia alla sua intrinseca vocazione pedagogica, è chiaro come, in generale, Nietzsche incroci il punto di vista di Wolf, che più volte aveva sottolineato la necessità di far rientrare lo studio dell'antichità classica in una più ampia prospettiva pedagogica. In ogni caso, su questo aspetto lo sviluppo della prolusione prende una piega marcatamente schopenhaueriana, spostando la filologia sul terreno dell'estetica, in continuità con le riflessioni di Nietzsche sulla dimensione formativa degli studi filologici dei frammenti del 1867 e del 1868.

* * *

Nella continuazione della prolusione Nietzsche affronta il problema della scarsa stima nutrita dall'opinione pubblica per gli studi filologici. Si tratta anche in questo caso di un problema messo già in rilievo nell'*Esposizione delle scienze dell'antichità* di Wolf, secondo il quale «la varietà dei titoli sotto cui si presenta questo settore del sapere, a causa delle diverse pretese in esso contenute, ha addirittura un effetto dannoso su queste conoscenze, altrimenti riconosciute come utili»[636]. Anche dal punto di vista di Nietzsche il carattere composito della filologia finisce con il danneggiarne la considerazione generale: in passato le componenti di questa disciplina avevano rivestito una diversa importanza in

[635] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 518. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 250: «Daß diese durchaus verschiedenartigen wissenschaftlichen und ästhetisch-ethischen Triebe sich unter einen gemeinsamen Namen, unter eine Art von Scheinmonarchie zusammengetan haben, wird vor allem durch die Tatsache erklärt, daß die Philologie ihrem Ursprunge nach und zu allen Zeiten zugleich Pädagogik gewesen ist. Unter dem Gesichtspunkte des Pädagogischen war eine Auswahl der lehrenswertesten und bildungförderndsten Elemente geboten, und so hat sich aus einem praktischen Berufe unter dem Drucke des Bedürfnisses jene Wissenschaft oder wenigstens jene wissenschaftliche Tendenz entwickelt, die wir Philologie nennen». Nel frammento riportato alla pagina 35 del quaderno P I 13 Nietzsche scriveva: «che questi diversi impulsi scientifici siano stati unificati sotto un tetto comune si spiega soprattutto con il fatto che in ogni epoca la filologia è stata contemporaneamente pedagogia. Perciò dal principio si rese necessaria una scelta di ciò che fosse degno insegnare, e così da una professione pratica si è sviluppata una scienza. Da questo tipo di sviluppo si spiega come mai le richieste che si fanno alla filologia siano così svariate: i bisogni pedagogici sono infatti richiesti dalla scienza». Poiché la traduzione in F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 494-495, si allontana dal testo tedesco, la traduzione di questo passo è di chi scrive. Cfr. F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 273: «Daß diese diversen wissenschaftlichen Triebe sich unter einen gemeinsamen Hut vereinigt haben, ist vor allem durch die Thatsache erklärt, daß die Philologie zu allen Zeiten zugleich Pädagogik gewesen ist. Hierdurch war von Anfang an eine Auswahl del Lehrenswerthen geboten, und so hat sich aus einem praktischen Berufe hat sich die Wissenschaft entwickelt. Aus dieser Art der Entstehung erklärt es sich, wenn die Anforderungen, die man an die Philologie macht so mannichfache sind: nämlich die pädagogischen Bedürfnisse werden von der Wissenschaft gefordert».

[636] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 107. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. 11-13: «Die Verschiedenheit der Titel, unter denen sich dieser Theil der Gelehrsamkeit ankündigt, wirkt durch die mancherlei hierhin und dorthin deutenden Ansprüche, die in den Titeln liegen, sogar nachtheilig auf das Ansehen der sonst als nützlich erkannten Kenntnisse».

rapporto al grado di cultura e all'evoluzione del gusto, ed erano state le grandi personalità filologiche (attribuendo «agli orientamenti più consoni alle loro capacità e alla loro volontà il ruolo di orientamenti centrali della filologia») a condizionare il giudizio dell'opinione pubblica; nel presente, invece, che annovera eccellenze in ogni orientamento filologico, l'opinione pubblica secondo Nietzsche ha finito con il maturare una generale incertezza sulla possibilità di concepire la filologia in modo unitario.

Tutto questo avrebbe generato di un diffuso disinteresse per i problemi filologici, concedendo ai numerosi nemici della filologia possibilità di attacco su diversi fronti. Oltre agli «schernitori sempre pronti a dare una stoccata alle "talpe" della filologia, a quella genia che inghiotte polvere *ex professo*», per i quali essa sarebbe «un passatempo certo inutile, ma innocuo e non dannoso, un oggetto di scherno, non di odio»[637], vi sono infatti, osserva Nietzsche, anche coloro che per la filologia nutrono l'odio rabbioso che alberga «ovunque l'ideale viene temuto in quanto tale, ovunque l'uomo moderno si inginocchia in felice adorazione di sé, ovunque la grecità viene considerata come superata e perciò del tutto indifferente»[638].

In quest'ultimo passaggio, in cui Nietzsche descrive con accento critico l'uomo moderno come un individuo prostrato in compiaciuta adorazione di sé, si può rintracciare, a nostro giudizio, ancora un'eco delle considerazioni dello Schopenhauer dei *Parerga* rivolte contro l'ottimistica esaltazione dello «Jetztzeit» così diffusa tra le file degli hegeliani, cui sarebbe da attribuirsi, secondo il filosofo, il progressivo pervertimento del gusto estetico del presente. Gli ottimisti demagoghi di tutto ciò che è attuale, scriveva Schopenhauer, nella misura in cui ritengono il mondo «scopo a se stesso», non possono che guardare ad esso come «istituito in modo affatto eccellente» e pertanto «la vera sede della felicità»[639]. Ancora nei *Parerga*, nel paragrafo 146 del capitolo intitolato *Aggiunte*

---

[637] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 518-519. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 250-251: «Wo trifft man sie nicht, die Spötter, die immer bereit sind, den philologischen „Maulwürfen" einen Hieb zu versetzen, dem Geschlecht, das das Staubschlucken *ex professo* treibt, das die zehnmal aufgeworfene Erdscholle noch das elfte Mal aufwirft und zerwühlt. Für diese Art von Gegnern ist aber doch die Philologie ein freilich unnützer, immerhin harmloser und unschädlicher Zeitvertreib, ein Objekt des Scherzes, nicht des Hasses».

[638] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 519. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 251: «Dagegen lebt ein ganz ingrimmiger und unbändiger Haß gegen die Philologie überall dort, wo das Ideal als solches gefürchtet wird, wo der moderne Mensch in glücklicher Bewunderung vor sich selbst niederfällt, wo das Hellenentum als ein überwundener, daher sehr gleichgültiger Standpunkt betrachtet wird».

[639] A. Schopenhauer, *Sulla teoria del diritto e della politica,* in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 9, p. 340. Cfr. A. Schopenhauer, *Zur Rechtslehre und Politik*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 9, S. 275: «Jedoch nie ist jene falsche Vorspiegelung auf lügenhaftere und frechere Weise gemacht worden, als von den Demagogen der „Jetztzeit". Diese nämlich sind, als Feinde des Christenthums, Optimisten: die Welt ist ihnen „Selbstzweck" und daher an sich selbst, d.h. ihrer natürlichen Beschaffenheit nach, ganz vortrefflich eingerichtet, ein rechter Wohnplatz der Glückseligkeit».

alla dottrina della nullità dell'esistenza, Schopenhauer descriveva l'epoca presente come «spiritualmente impotente», il cui tratto distintivo è la «venerazione di ciò che è cattivo in ogni specie» e che

> designa se stessa molto pertinentemente con la parola autofabbricata, pretenziosa quanto cacofonica, di *Jetztzeit*, come se la sua attualità fosse l'attualità κατ'ἐξοχήν, l'attualità per la produzione della quale soltanto sono esistite tutte le altre attualità[640].

Secondo questo punto di vista, il passato vale solo in virtù dell'essere stato funzionale allo svilupparsi delle condizioni presenti, finendo perciò con l'essere ad esse subordinato. Conseguentemente, anche all'antichità classica si finisce con il guardare attribuendole un valore solo strumentale nel presunto corso necessario della storia. L'ostilità nutrita dall'opinione pubblica nei riguardi degli studi filologici diviene allora, per Nietzsche, un problema dalla portata più vasta e sintomo dello stato della cultura del tempo, caratterizzata dall'ossequio acritico e compiaciuto per il presente. Per questo motivo, nel seguito del discorso Nietzsche afferma:

> Di fronte a questi nemici, noi filologi dobbiamo sempre contare sul sostegno degli artisti e delle nature artistiche, perché solo loro possono sentire al pari di noi che sul capo di chiunque perda di vista l'indicibile semplicità e la nobile dignità dei Greci pende la spada della barbarie, e che nessun progresso della tecnica e dell'industria, per splendido che sia, nessun regolamento scolastico, per aggiornato che sia, nessuna formazione politica della massa, per diffusa che sia, possono proteggerci dalla iattura di un ridicolo e scitico pervertimento del gusto e dall'annientamento per opera della bella e terribile testa di Gorgone della classicità[641].

Si tratta, forse, di uno dei passi più importanti della prolusione su *Omero e la filologia classica* e non solo per l'eco schopenhaueriana, pur considerevole. Nietzsche fa qui proprie, infatti, le considerazioni del Saggio di Francoforte sull'illusorietà del progresso tecnico e scientifico nell'ottica del raggiungimento della felicità umana. In particolare, nel capitolo *A proposito d'erudizione e di scienziati* dei *Parerga*, criticando il progressivo

---

[640] A. Schopenhauer, *Aggiunte alla dottrina della nullità dell'esistenza,* in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 11, p. 376. Cfr. A. Schopenhauer, *Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseyns*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 11, S. 306: «In der gegenwärtigen, geistig impotenten und sich durch die Verehrung des Schlechten in jeder Gattung auszeichnenden Periode, welche sich recht passend mit dem selbstfabricirten, so prätensiösen, wie kakophonischen Worte „Jetztzeit" bezeichnet, als wäre ihr Jetzt das Jetzt κατ'ἐξοχήν, das Jetzt, welches heranzubringen alle andern Jetzt allein dagewesen».

[641] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 519. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 251: «Diesen Feinden gegenüber müssen wir Philologen immer auf den Beistand der Künstler und der künstlerisch gearteten Naturen rechnen, da sie allein nachfühlen können, wie das Schwert des Barbarentums über dem Haupte jedes einzelnen schwebt, der die unsägliche Einfachheit und edle Würde des Hellenischen aus den Augen verliert, wie kein noch so glänzender Fortschritt der Technik und Industrie, kein noch so zeitgemäßes Schulreglement, keine noch so verbreitete politische Durchbildung der Masse uns vor dem Fluche lächerlicher und skythischer Geschmacksverirrungen und vor der Vernichtung durch das furchtbar-schöne Gorgonenhaupt des Klassischen schützen können».

cadere in disuso della lingua latina e il diffondersi delle traduzioni in lingua tedesca degli autori classici, Schopenhauer aveva scritto con vivo tono polemico: «se si arriva a questo punto, addio umanesimo, nobile gusto e sentimenti elevati! La barbarie tornerà di nuovo, nonostante ferrovie, fili elettrici e mongolfiere»[642]. Per quel che concerne l'inutilità dell'aggiornamento dei regolamenti scolastici al fine di contrastare il pervertimento del gusto e la perdita di considerazione dell'antichità classica, la derivazione schopenhaueriana del punto di vista di Nietzsche emerge prendendo in analisi un frammento riportato alla pagina 29 del quaderno P I 13, in cui Nietzsche scrive:

> Presupporre in molti un entusiasmo per l'antichità è un'illusione. Voler trovare in studenti di liceo comprensione per autori profondi è un'illusione.
>
> Quel che ai licei deve essere insegnato non è l'antichità ma il modo di vedere scientifico. L'antichità ha influsso su nature artistiche con un senso profondissimo della forma[643].

Il riferimento di Nietzsche nel frammento sono chiaramente le tesi di Schopenhauer sull'immutabilità del carattere individuale e i loro risvolti sotto il profilo pratico degli *Aforismi per una vita saggia* dei *Parerga*, in base alle quali, come si è visto nell'analisi dello scritto *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, lo studio dell'antichità esplica una funzione pedagogica solo nella misura in cui risponde a determinate esigenze formative proprie di ciascun individuo e lo indirizza nel "diventare ciò che è". Come nella conferenza per la Società filologica di Lipsia del maggio 1867, nel frammento in analisi Nietzsche parte dal presupposto schopenhaueriano per cui ciò che l'uomo vuole, «l'aspirazione del suo essere più profondo e il fine, a quello conforme, che egli persegue» non è possibile «mutarlo agendo dall'esterno su di lui ed erudendolo»[644], e conseguentemente, non è con l'aggiornamento dei programmi scolastici che è possibile ridestare l'entusiasmo per l'antichità classica e i suoi ideali.

Il secondo motivo per cui riteniamo di fondamentale importanza questo passo della prolusione risiede nell'affermazione per cui i filologi dovrebbero trovare «sostegno degli artisti e delle nature artistiche» al fine di scongiurare il prevalere della barbarie sugli ideali

---

[642] A. Schopenhauer, *A proposito d'erudizione e di scienziati,* in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 21, p. 645. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 21, S. 522: «Kommt es also dahin dann Lebewohl, Humanität, edler Geschmack und hoher Sinn! Die Barbarei kommt wieder, trotz Eisenbahnen, elektrischen Drähten und Luftballons».

[643] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 491. Cfr. F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 270: «Begeisterung für das Alterthum bei vielen voraussetzen ist eine Illusion. Bei Gymnasiasten Verständniß für tiefere Autoren finden zu wollen ist Illusion. Nicht das Alterthum, sondern die wissenschaftliche Betrachtungsart ist es, was auf Gymnasien gelehrt werden muß».

[644] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., vol. I, Libro IV, §55, p. 579. Cfr. Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (I 347), p. 578: «Was der Mensch eigentlich und überhaupt will, die Anstrebung seines Innersten Wesens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, Dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, durch Belehrung, nimmermehr ändern».

della cultura classica. È questo infatti il punto sul quale si innesta, in Nietzsche, l'interesse nei riguardi di Wagner, al di là della comune professione di fede schopenhaueriana.

Come Wolf aveva dedicato a Goethe la sua *Esposizione delle scienze dell'antichità* e l'attività della rivista «Museum der Alterthums-Wissenschaft», definendolo «l'esponente dello spirito greco» e colui che già molto tempo prima aveva risposto alla domanda rivolta da ogni parte «sulla meta alla quale conducono gli studi dell'antichità»[645], allo stesso modo Nietzsche dedica la sua prolusione «al circolo delle Muse di Triebschen», cercando in Wagner una natura artistica, la cui opera era dichiaratamente ispirata dal pensiero di Schopenhauer alla quale appellarsi. In un primo momento, quindi, è Wagner a innestarsi sul particolare modo in cui il giovane Nietzsche aveva assimilato la filosofia di Schopenhauer nella sua attività di filologo di professione. Solo in un secondo momento il rapporto tra due, in vero già in partenza sbilanciato per ovvi motivi connessi all'età e alla diversa maturità sotto il profilo intellettuale, andrà a capovolgersi, facendo sì che, in seguito, Nietzsche si adegui all'interpretazione wagneriana della filosofia di Schopenhauer, della quale ancora non c'è traccia alcuna nella prolusione su *Omero e la filologia classica*.

* * *

Nel concludere questa parte introduttiva della prolusione, Nietzsche pone l'accento sui dissidi interni allo stesso fronte dei filologi, non solo per questioni personali, ma soprattutto a causa dei diversi orientamenti di studio, e quindi, a causa della «rimarcata differenza, anzi ostilità reciproca, degli impulsi fondamentali riuniti, ma non fusi insieme, sotto il nome di filologia»[646]. Riprendendo alcune felici espressioni di reminiscenza schopenhaueriana della lettera a Gersdorff dell'aprile del 1869, prosegue Nietzsche:

> La scienza ha in comune con l'arte il fatto che le cose quotidiane le appaiono del tutto nuove e attraenti, anzi come per magia appena viste e vissute ora per la prima volta. La vita è degna di essere vissuta, dice l'arte, la più bella seduttrice; la vita è degna di essere conosciuta, dice la scienza. In questo confronto si rivela l'intima

[645] F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, cit., p. 101. Cfr. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, S. V: «[…] Dazu hätte es dieses öffentlichen Schmuckes nicht berdürft. Sie wollten bei einem so guten Anlasse der bildungsfähigen Jugend des Vaterlandes sagen, mit wie inniger Empfindung Derjenige zu ehren sei, der ihnen die hin und her geworfene Frage, zu welchem Ziele die Studien des Alterthums führen, schon längst genügender und schöner beantwortet hat, als die beste Erörterung je vermöchte».

[646] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 519. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 251: «[…] gibt es dagegen zahlreiche und höchst mannigfaltige Anfeindungen bestimmter Richtungen der Philologie, Kämpfe von Philologen gegen Philologen ausgekämpft, Zwistigkeiten rein häuslicher Natur, hervorgerufen durch einen unnützen Rangstreit und gegenseitige Eifersüchteleien, vor allem aber durch die schon betonte Verschiedenheit, ja Feindseligkeit der unter dem Namen Philologie zusammengefassten, doch nicht verschmolzenen Grundtriebe».

contraddizione che appare spesso in modo così straziante nel concetto della filologia classica, e perciò nell'attività stessa guidata da questo concetto[647].

Assumere un atteggiamento scientifico nei riguardi dell'antichità – sia con l'occhio dello storico, sia con l'occhio del linguista che riduce a mere leggi morfologiche le forme linguistiche dei capolavori antichi – comporta, secondo Nietzsche, la perdita della «meravigliosa forma formatrice, anzi il vero e proprio profumo dell'atmosfera antica», la dimenticanza della «nostalgica commozione che, bellissimo auriga, condusse fino ai Greci con la forza dell'istinto i nostri sensi e i nostri pensieri»[648]. In un appunto riportato nella pagina 28 del manoscritto del quaderno P I 13 Nietzsche scriveva:

> Se verso l'antichità abbiamo un atteggiamento *storico*, in qualche modo la degradiamo: perdiamo l'elemento formativo.
>
> In generale noi filologi siamo troppo vicini all'antichità classica, abbiamo troppa confidenza con i particolari per poter ancora provare nei suoi confronti quella profonda nostalgia, per poterne sentire tutto il profumo[649].

Si percepisce qui, ancora una volta, l'eco del paragrafo 254 del capitolo *A proposito di erudizione e di scienziati* dei *Parerga*, nel quale Schopenhauer sottolineava come l'eccesso di specialismo nelle scienze comportasse inevitabilmente la perdita di quella visione di insieme propria dello spirito autenticamente filosofico, passo da Nietzsche preso più volte in considerazione, come si è visto nei frammenti del periodo di Lipsia.

Per questo motivo, prosegue Nietzsche nella prolusione, proprio gli artisti amanti dell'antichità, della calma bellezza e della nobile semplicità ellenica, nutrono manifesto malcontento nei confronti dei filologi, dal momento che nell'esercizio della loro professione finiscono col porsi quasi come avversari e distruttori dell'antichità e dei suoi

---

[647] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 519-520. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 251-252: «Die Wissenschaft hat das mit der Kunst gemein, daß ihr das Alltäglichste völlig neu und anziehend, ja wie durch die Macht einer Verzauberung als eben geboren und jetzt zum ersten Male erlebt erscheint. Das Leben ist wert, gelebt zu werden, sagt die Kunst, die schönste Verführerin; das Leben ist wert, erkannt zu werden, sagt die Wissenschaft. Bei dieser Gegenüberstellung ergibt sich der innere und sich oft so herzzerreißend kundgebende Widerspruch im Begriff und demnach in der durch diesen Begriff geleiteten Tätigkeit der klassischen Philologie».

[648] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 520. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 252: «Stellen wir uns wissenschaftlich zum Altertum, mögen wir nun mit dem Auge des Historikers das Gewordene zu begreifen suchen, oder in der Art des Naturforschers die sprachlichen Formen der altertümlichen Meisterwerke rubrizieren, vergleichen, allenfalls auf einige morphologische Gesetze zurückbringen immer verlieren wir das wunderbar Bildende, ja den eigentlichen Duft der antiken Atmosphäre, wir vergessen jene sehnsüchtige Regung, die unser Sinnen und Genießen mit der Macht des Instinktes, als holdeste Wagenlenkerin, den Griechen zuführte».

[649] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 491. Cfr. F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 269: «Stellen wir uns historisch zum Alterthum, so degradieren wir es gewissermaßen: wir verlieren das Bildende. Überhaupt stehn wir philologen dem klass. Alterthum fast zu nahe, den Einzelheiten zu vertraut, um noch jene tiefe Sehnsucht nach ihm und den ganzen Duft desselben zu empfinden».

ideali[650]. In un frammento riportato alla pagina 34 del manoscritto del quaderno P I 13, Nietzsche osserva inoltre come la filologia classica si trovi nella preoccupante situazione «di doversi difendere, e non dagli avversari radicali di tutti gli studi dell'antichità, ma proprio dai seguaci della cosiddetta cultura classica»[651]. Scrive ancora Nietzsche:

> Ai filologi Schiller rimproverò di aver stracciato la corona di Omero. Goethe, un tempo seguace delle idee di Wolf su Omero, comunicò la sua «apostasia» in questi versi: «Perspicaci quali siete/ Ci toglieste ogni timore reverenziale, / E noi proclamammo senza remora alcuna / Che l'Iliade è solo un'abborracciatura. // Per la nostra apostasia nessuno si urti, / Perché è la gioventù a entusiasmarci, / Sì da farcelo concepire unitario, / Gioiosamente sentito come un tutto»[652].

Il componimento citato da Nietzsche in questo passo della prolusione è *Homer wieder Homer*[653], scritto da Goethe probabilmente intorno al 1820. Con il termine «apostasia» quest'ultimo alludeva al suo distacco dalle posizioni del Wolf dei *Prolegomena ad Homerum*, per cui i poemi omerici sarebbero stati composti da più rapsodi, come una serie di canti separati tramandati oralmente, fino alla loro redazione scritta avvenuta all'epoca di Pisistrato. In origine seguace dell'opposta teoria unitaria, secondo la quale solo ad Omero spetterebbe la paternità dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, Goethe aveva poi accolto il punto di vista wolfiano. Nell'elegia *Herrmann e Dorothea* del 1796, che nelle dichiarazioni di Goethe avrebbe dovuto fungere da proemio a un omonimo poema epico, egli aveva infatti scritto, con inequivocabile riferimento a Wolf: «Brindiamo innanzitutto all'uomo che liberandoci ardito/ dal nome di Omero, ci schiuse alfine più largo il cammino. // Chi osa

---

[650] Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 520. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 252: «Stellen wir uns wissenschaftlich zum Altertum, mögen wir nun mit dem Auge des Historikers das Gewordene zu begreifen suchen, oder in der Art des Naturforschers die sprachlichen Formen der altertümlichen Meisterwerke rubrizieren, vergleichen, allenfalls auf einige morphologische Gesetze zurückbringen: immer verlieren wir das wunderbar Bildende, ja den eigentlichen Duft der antiken Atmosphäre, wir vergessen jene sehnsüchtige Regung, die unser Sinnen und Genießen mit der Macht des Instinktes, als holdeste Wagenlenkerin, den Griechen zuführte».

[651] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 495. Cfr. F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 273: «Die klassische Philologie ist gegenwärtig in der bedenklichen und jedenfalls Lage sich verheidigen zu müssen und zwar nicht gegen die radikalen Gegner aller Alterthumstudien sondern recht eigentlich gegen die Anhänger der sogenannten klassischen Bildung».

[652] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 520. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 252: «Den Philologen warf es Schiller vor, daß sie den Kranz des Homer zerrissen hätten. Goethe war es, der, früher selbst ein Anhänger der Wolfschen Homeransichten, seinen »Abfall« in diesen Versen kundgab: „Scharfsinnig habt Ihr, wie Ihr seid, von aller Verehrung uns befreit, und wir bekannten über frei, daß Ilias nur ein Flickwerk sei. Mög' unser Abfall niemand kränken; denn Jugend weiß uns zu entzünden, daß wir ihn lieber als Ganzes denken, als Ganzes freudig ihn empfinden“».

[653] Cfr. J. W. Goethe, *Tutte le poesie*, edizione diretta da R. Fertonani, Mondadori, Milano 1989, vol. II, «Homer wieder Homer», p. 1093. Cfr. J. W. Goethe, *Poetische Werke*, hrsg. von S. Seidel, Berliner Ausgabe, Aufbau, Berlin 1960, Band. 1, «Homer wieder Homer», S. 592: «Scharfsinnung habt ihr, wie ihr seid/ Vor aller Verehrung uns befreit, / Und wir bekannten über frei, / Daß Ilias nur ein Flickwerk sei. / Mög unser Abfall niemand kränken; /Denn Jugend weiß uns zu entzünden, / Daß wir ihn lieber als Ganzes denken, / Als Ganzes freudig ihn empfinden».

invero battersi con gli dèi? E chi con quell'Unico? Ma è bello far parte, sia pure per ultimo, degli omeridi»[654]. Lo stesso Goethe quindi, accingendosi alla composizione di un poema, era orgoglioso di definire se stesso l'ultimo degli omeridi, osservando come se l'autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea* fosse stato uno solo, questi sarebbe potuto essere solo un Dio, con il quale ogni competizione sarebbe stata vana. D'altro canto, una lettera a Schiller del 1798 ci informa di come Goethe tendesse a considerare l'*Iliade* ancora opera del solo Omero, dichiarandosi convinto dell'unità e dell'indivisibilità del poema. Intorno al 1820, con il componimento *Homer wieder Homer*, egli torna infine a prediligere la tesi unitaria, senza tuttavia mai affermare che gli studi di Wolf fossero stati smentiti a livello filologico. Tutto ciò si spiega con il fatto che Goethe, al di là dei suoi stretti rapporti di amicizia sia con Wolf sia con Gottfreid Hermann e della sua approfondita conoscenza della letteratura e dell'arte greca, si accostò sempre all'antichità classica in virtù delle sue finalità di poeta e di pensatore, non potendo definirsi filologo nel senso proprio del termine[655]. Ed è questo il motivo per cui Nietzsche fa il suo nome nella sua prolusione, conscio di quale fosse stata la forza propulsiva di Goethe per gli studiosi dell'antichità di professione. Così, nel seguito del discorso, Nietzsche pone al suo pubblico il quesito se la mancanza di venerazione dei filologi nei riguardi dell'antichità classica debba attribuirsi a

> un motivo più profondo, e […] se ai filologi manchino del tutto capacità e sensazioni artistiche, così che essi sarebbero incapaci di rendere giustizia all'ideale, oppure se lo spirito della negazione, una tendenza distruttiva e iconoclasta, si siano impadroniti di loro[656].

A questo punto, Nietzsche esplicita lo scopo della sua prolusione: sedare «quei dubbi che accade spesso di udire proprio dalla bocca di uomini nobili e dalle doti artistiche, e che anzi tormentano in verità anche un filologo onesto», e affermare come l'intero movimento scientifico-artistico di questo «strano centauro» che è la filologia classica miri «con forza

---

[654] J. W. Goethe, *Tutte le poesie*, vol. I., «Herrmann e Dorothea», p. 405. Cfr. J. W. Goethe, *Poetische Werke*, Band 1, Herrmann und Dorothea, S. 208: «Denn wer wagte mit Göttern den Kampf? Und wer mit dem Einen? Doch Homeride zu sein, auch nur als letzter, ist schön».

[655] Cfr. S. Cerasuolo, *Wolf teorico della filologia classica*, cit., p. 22.

[656] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 520-521. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 252-253: «Für diesen Mangel an Pietät und Verehrungslust, meint man wohl, müsse der Grund tiefer liegen: und viele schwanken, ob es den Philologen überhaupt an künstlerischen Fähigkeiten und Empfindungen fehle, so daß sie unfähig seien, dem Ideal gerecht zu werden, oder ob in ihnen der Geist der Negation, eine destruktive bilderstürmerische Richtung mächtig geworden sei». Nel frammento riportato alla pagina 29 del quaderno P I 13, Nietzsche scrive: «aspettarsi dal filologo il più vivo godimento dell'antichità è come aspettarsi dallo scienziato il più vivo senso della natura e dall'anatomista il più raffinato senso della bellezza umana». Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 491 e F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 270: «Von dem Philologen den stärken Genuß des Alterthums zu erwarten d.h. von dem Naturforscher das stärkste Naturgefühl, von dem Anatomen das feinste Gefühl für Menschenschönheit».

immensa, ma con ciclopica lentezza, a colmare l'abisso tra antichità ideale […] e antichità reale», non avendo «altra aspirazione se non realizzare finalmente la propria essenza, compenetrando e unificando gli impulsi fondamentali inizialmente ostili e solo a forza composti»[657]. Per questo motivo, conclude Nietzsche,

> io vorrei tentare di chiarire con un esempio come i passi più significativi della filologia classica non allontanino mai dall'antichità ideale bensì portino ad essa, e come proprio là dove si è indebitamente parlato di crollo dei santuari siano stati costruiti nuovi e più degni altari. Consideriamo così, da questo punto di vista, la cosiddetta questione omerica, del cui problema fondamentale Schiller ha parlato come di una dotta barbarie[658].

8. 3. Una questione di personalità: il ritorno all'individualità di Omero attraverso Schopenhauer.

Nell'avvio della seconda parte della prolusione Nietzsche puntualizza in primo luogo come l'intera questione omerica consista propriamente nel «problema della personalità di Omero», considerando che proprio in quell'epoca era in corso «l'esperimento di costruire i poemi omerici senza il sussidio della personalità, ma considerandoli come opera di molte persone»[659]. Nietzsche allude qui agli sviluppi nello studio dei poemi omerici conseguenti la pubblicazione dei *Prolegomena ad Homerum* di Wolf nel 1795, con l'affermarsi per tutta la prima metà del secolo successivo della teoria separatista o analitica, in contrapposizione a quella unitaria.

Nel suo studio Wolf aveva messo in rilievo come nella Grecia arcaica non esistesse un testo stabilito dei poemi omerici, ma molte versioni diverse tra loro. In particolare poi, egli aveva fatto notare come quanto più si cercasse di risalire indietro nella storia dei due

---

[657] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 521. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 253: «Dagegen kann ich mich des Gedankens nicht entschlagen, daß auch in diesem Kreise hier und dort einige jener Bedenken nachklingen, wie sie gerade häufig aus dem Munde edler und künstlerisch befähigter Menschen zu hören sind, ja wie sie ein redlicher Philolog wahrhaftig nicht etwa in den dumpfen Momenten herabgedrückter Stimmung auf das quälendste zu empfinden hat [...]. Die gesamte wissenschaftlich-künstlerische Bewegung dieses sonderbaren Zentauren geht mit ungeheurer Wucht, aber zyklopischer Langsamkeit darauf aus, jene Kluft zwischen dem idealen Altertum [...] und dem realen zu überbrücken; und damit erstrebt die klassische Philologie nichts als die endliche Vollendung ihres eigensten Wesens, völliges Verwachsen und Einswerden der anfänglich feindseligen und nur gewaltsam zusammengebrachten Grundtriebe».

[658] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 522. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 253-254: «ich möchte es versuchen, einmal an einem Beispiel deutlich zu machen, wie die bedeutendsten Schritte der klassischen Philologie niemals vom idealen Altertum weg, sondern zu ihm hin führen, und wie gerade dort, wo man mißbräuchlich vom Umsturz der Heiligtümer redet, nur eben neuere und würdigere Altäre gebaut worden sind. Prüfen wir also von diesem Standpunkte aus die sogenannte homerische Frage, dieselbe, von deren wichtigstem Problem Schiller geredet hat als von einer gelehrten Barbarei».

[659] Traduzione di chi scrive. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 254: «macht man doch gerade in der Gegenwart das sorgfältigste Experiment, die homerischen Dichtungen ohne eigentliche Beihilfe der Persönlichkeit, aber als das Werk vieler Personen zu konstruieren».

poemi, tanto minori erano le possibilità di individuare un poeta di nome Omero e due unità poetiche distinte, considerando, oltretutto, che al tempo della loro composizione l'uso della scrittura era senz'altro ignoto. A quell'epoca, osserva Wolf, potevano esistere solo dei canti separati, per lo più composti in età e da autori diversi (come le numerose incongruenze interne tra essi inoltre dimostrerebbero), che i rapsodi tenevano a memoria e cantavano in occasione delle pubbliche feste. Questi canti furono raccolti insieme soltanto nell'Atene del IV sec. a. C per esplicito volere di Pisistrato, quando venne redatta un'edizione "nazionale" che prevalse su quelle Κατὰ πολεις (delle varie città) e Κατ'ἄνδρα (per i privati cittadini). La teoria separatista di Wolf venne portata avanti negli anni successivi dagli studi di Gottfried Hermann, che considerava i poemi omerici frutto di un progressivo ampliamento intorno a un nucleo poetico primitivo, e di Karl Lachmann, anche lui convinto che l'*Iliade* fosse il risultato della fusione di canti in origine separati[660].

Nella sua prolusione Nietzsche osserva come grazie a questo rinnovato interesse per il problema di Omero maturatosi negli studi letterari del XIX secolo, il mondo moderno avesse «per la prima volta sperimentato, se non imparato, un grande punto di vista storico», e ciò a prescindere dall'esito felice o meno di questo esperimento, poiché così facendo era stato fornito il primo esempio dell'applicazione pratica di questo «*fecondo* punto di vista» [c. n.][661].

A nostro avviso qui Nietzsche coglie uno degli aspetti fondamentali dei risvolti nell'ambito degli studi filologici del nuovo approccio con cui Wolf aveva affrontato il problema questione omerica. Il più importante lascito wolfiano ai filologi del XIX secolo che si sarebbero imbattuti nello studio di Omero consisteva infatti nell'aver messo un punto fermo sull'ineludibilità dell'approccio storico al testo omerico, mostrando come la comprensione di ogni testo antico esigesse la ricostruzione della storia della cultura dell'età in cui il testo aveva preso forma e di quella in cui era stato trasmesso[662]. Rispetto a questo dato acquisito negli studi letterari, in occasione della sua prolusione Nietzsche intende compiere un ulteriore passo avanti, rendendo espliciti i presupposti teorici delle tesi wolfiane:

---

[660] Cfr. F. Codino, *Introduzione ad Omero*, Einaudi, Torino 1965, pp. 39-40.

[661] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 522-523. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 255: «An Homer nämlich hat die moderne Welt einen großen historischen Gesichtspunkt, ich will nicht sagen gelernt, aber zuerst erprobt; und ohne schon hier meine Meinung darüber kund zu geben, ob diese Probe gerade an diesem Objekte mit Glück gemacht ist oder gemacht werden konnte, war doch damit das erste Beispiel für die Anwendung jenes fruchtbaren Gesichtspunktes gegeben».

[662] Cfr. S. Cesaruolo, *Wolf teorico della filologia classica*, cit., p. 21

> Qui si è imparato a vedere nelle forme apparentemente stabili dell'antica vita dei popoli l'incarnazione di determinate rappresentazioni, qui si è riconosciuta per la prima volta la meravigliosa capacità dell'anima popolare di riversare lo stato della tradizione e delle credenze nella forma della personalità. Una volta che la critica storica si è impadronita con piena sicurezza del metodo di far svanire personalità apparentemente concrete, è legittimo definire il primo esperimento come un evento importante nella storia delle scienze, a prescindere dal fatto se in questo caso esso sia riuscito[663].

Il lessico scelto da Nietzsche in questo passo del discorso inaugurale lascia chiaramente intendere come il «fecondo» punto di vista storico cui egli allude sia quello idealistico di Wolf. È notevole, tra l'altro, come egli sottolinei di non voler assumere un atteggiamento di pregiudizio circa i risultati cui l'adozione di questo punto di vista negli studi filologici avrebbe condotto. Si tratta, presumiamo, di un'ulteriore conferma dell'interiorizzazione da parte di Nietzsche del punto di vista di Lange: anche la filosofia della storia hegeliana, difatti, può in linea teorica trovare legittimità, se riconosciuta come una *Begriffsdichtung*, per il suo possibile valore in una dimensione pratica.

A riprova di quali siano i riferimenti filosofici di Nietzsche in questo passo della prolusione riteniamo opportuno prendere in analisi il modo più esplicito nel quale egli si esprime nel frammento 77[4] del quaderno P I 10, inserito nel contesto di una serie di appunti facenti parte di un piano di lavoro *Sullo studio delle fonti e la dottrina del metodo della storia della letteratura greca*. Le questioni che Nietzsche si proponeva di affrontare in questo studio – non portato a termine ma i cui spunti riprenderà nel corso delle sue lezioni universitarie – sono elencate nel frammento 77[2], nel quale risulta, come prima di una lunga lista, proprio la questione omerica[664]. Nel frammento 77[4] Nietzsche, presumibilmente, traccia le linee fondamentali dell'idea di fondo che avrebbe voluto sottoporre a una trattazione critica nel suo lavoro, scrivendo:

> Nei primi vent'anni di questo secolo divenne costume dissolvere certe personalità della storia della letteratura greca in esseri simbolici. Non si può dire che un simile processo sia cominciato in un momento preciso: era piuttosto il prepotente imporsi dell'atmosfera generale di un'epoca, influenzato da un tipo di filosofia e dal circolo di idee dei romantici. Mentre infatti questi ultimi scoprivano l'anima popolare, e

[663] Traduzione rivista da chi scrive. Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 523 e F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 255: «Hier hat man gelernt, in den scheinbar festen Gestalten älteren Völkerlebens verdichtete Vorstellungen zu erkennen, hier hat man zum ersten Male die wunderbare Fähigkeit der Volksseele anerkannt, Zustände der Sitte und des Glaubens in die Form der Persönlichkeit einzugießen. Nachdem die geschichtliche Kritik sich mit voller Sicherheit der Methode bemächtigt hat, scheinbar konkrete Persönlichkeiten verdampfen zu lassen, ist es erlaubt, das erste Experiment als ein wichtiges Ereignis in der Geschichte der Wissenschaft zu bezeichnen, ganz abgesehen davon, ob es in diesem Falle gelungen ist».

[664] Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen, Frühjahr 1868 – Herbst 1869*, P I 10, Fr. 77[2], S. 371.

> nell'esaltarla erano fin troppo inclini a sminuire l'elemento personale, la filosofia hegeliana faceva sì che si mettesse l'accento sugli spiriti del tempo e che la personalità venisse intesa solo come riflesso dello spirito del tempo[665].

È evidente il livello di consapevolezza critica maturata da Nietzsche circa l'incidenza dell'atmosfera generale di un'epoca nel determinare la fortuna o meno di un certo indirizzo di studio nella filologia. In particolare, nel frammento egli riconosce quale importante ruolo abbiano avuto le idee dei romantici e la filosofia della storia di stampo hegeliano nel far sì che gli aspetti più propriamente riconducibili alla personalità dei singoli autori venissero presi sempre meno in considerazione negli studi letterari.

Ciò spiega il motivo per cui Nietzsche nella prolusione sottolinei come il contributo di Wolf al dibattito sulla questione omerica fosse stato in un certo modo anticipato «da una serie di singolari segni premonitori e di singole osservazioni preparatorie»[666], lasciando intendere come fossero state precise coordinate culturali a fare sì che le tesi wolfiane trovassero accoglienza favorevole tra gli studiosi a lui contemporanei e immediatamente successivi. Gli argomenti dei *Prolegomena ad Homerum* di Wolf non erano infatti del tutto originali nel panorama degli studi letterari, e si potrebbero citare diversi nomi illustri che avevano già avanzato ipotesi analoghe (ad esempio, Giambattista Vico). La differenza sul piano della storia degli effetti, oltre che nel nuovo approccio metodologico al testo omerico, si deve allo specifico clima culturale in cui maturarono, vennero accolte e poi ulteriormente sviluppate le idee di Wolf, come Nietzsche riesce bene a cogliere.

Al tempo di Wolf, Omero era entrato da poco nel patrimonio culturale dei non specialisti tedeschi grazie alle traduzioni dell'*Odissea* (1791) e dell'*Iliade* (1793) di Johann Heinrich Voss. I cultori romantici della poesia primitiva, intesa quale espressione dello spirito più autentico dei popoli, presero ad accostare Omero ai canti popolari (in particolare ai *Canti di Ossian*, definito «l'Omero del Nord»). Come Nietzsche osserva nel frammento 77[4], l'epoca romantica, con la sua ammirazione per il popolo quale creatore della poesia spontanea e ingenua, per il popolo fanciullesco dotato di una spiccata fantasia naturalmente

---

[665] Traduzione rivista da chi scrive. Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 476. e F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868-Herbst 1869*, S. 376. «Es kam in den ersten zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts die Sitte auf, bestimmte Persönlichkeiten der griechischen Literaturgeschichte in symbolische Wesen aufzulösen. Man kann nicht sagen daß an einer bestimmten Stelle mit einem derartigen Prozeß der Anfang gemacht wurde: vielmehr herrschte hier übermächtig eine allgemeine Zeitstimmung, beeinflußt durch eine Form der Philosophie und den Ideenkreis der Romantiker. Während letztere nämlich die Volksseele entdeckten und nur zu geneigt waren zu ihrer Verherrlichung das Persönliche herabzudrücken: brachte die Hegelsche Philosophie es mit sich, daß auf Zeitgeister der Nachdruck gelegt wurde und die Persönlichkeit nur als Reflex des Zeitgeists verstanden wurde».

[666] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 523. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 255: «Es ist gewöhnliche Verlauf, das einem epochemachenden Funde eine Reihe auffälliger Vorzeichen und vorbereitender Einzelbeobachtungen voranzugehen pflegen».

poetica, rappresentava un terreno fertile per la fortuna delle idee di Wolf. E là dove esse non furono accolte, furono in ogni caso oggetto di discussione. Si pensi, per menzionare l'esempio più significativo, all'accesa disputa tra Wolf ed Herder dopo la pubblicazione da parte di quest'ultimo del saggio *Homer, ein Günstling der Zeit* nel 1795, immediatamente dopo la pubblicazione dei *Prolegomena ad Homerum.*

In generale, il quesito posto dalle tesi di Wolf e dalle relative variazioni sul tema, consisteva nella domanda su come si potesse continuare a considerare i poemi omerici quali grandi opere di poesia a fronte del dissolversi della loro unità interna. Si tratta di un problema che un filologo qualsiasi avrebbe potuto anche ignorare o risolverlo a tutto danno della poesia, ma non un filologo dalla sensibilità filosofica come il giovane Nietzsche. Nella prolusione su *Omero e la filologia classica* egli intende quindi giungere a un nuovo punto di vista sulla questione omerica, *in primis*, tramite il riconoscimento dei presupposti filosofici idealistici che avevano portato al configurarsi del problema secondo certi termini nell'opera di Wolf, e in secondo luogo, come scriverà in una lettera a Rohde del giugno 1869, discorrendo della personalità di Omero «mettendo decisamente in rilievo l'individualità»[667], e cioè, cercando di ristabilire la dignità di Omero, come genio poetico, adottando una prospettiva di carattere schopenhaueriano. Come si metterà in evidenza, il filo conduttore sotteso alle argomentazioni di Nietzsche in questa seconda parte della prolusione è infatti la radicale inconciliabilità che sussiste tra le conseguenze cui avevano condotto le tesi di Wolf sulla questione della personalità di Omero e quanto sostenuto da Schopenhauer ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* e nei *Parerga e paralipomena* sui tratti distintivi degli individui geniali e delle opere di genio.

* * *

Nella continuazione del suo discorso inaugurale Nietzsche afferma che, dal suo punto di vista, nel 1795 con i suoi *Prolegomena ad Homerum* Wolf non avrebbe fatto altro che riprendere il dibattito sulla questione omerica dal punto in cui l'antichità lo aveva interrotto, e cioè dal culmine raggiunto dai grammatici alessandrini nel III sec. a. C., che per la prima volta affrontarono lo studio dei poemi omerici ricorrendo a criteri di carattere propriamente filologico. A dispetto della precedente tradizione, secondo cui Omero sarebbe stato l'autore di tutto un ciclo epico, del *Margite*, della *Batracomiomachia* e di una

[667] F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit., lettera n. 8, a Erwin Rohde, Basilea, 16 giugno 1869, p. 17. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe April 1869-Mai 1872,* Brief 8, an Erwin Rohde in Rom, Basel 16 Juni 1869, S. 17: «[…] indessen hoffe ich, mich durch meine Antrittsrede leidlich eingeführt zu haben, nämlich mit entschiedenster Ausprägung der Individualität. Thema: „die Persönlichkeit Homers“».

raccolta di epigrammi, gli alessandrini considerarono autenticamente omeriche soltanto l'*Iliade* e l'*Odissea*, sostenendo fosse «psicologicamente possibile che opere di un carattere complessivo così diverso fossero dovute a *un solo* genio»[668]. Essi cercavano poi di spiegare la diversa impressione globale suscitata dalle due opere ricorrendo «alle diverse età della vita» del poeta che le aveva composte, paragonando «il poeta dell'*Odissea* con il sole al tramonto»[669]. Così facendo, sostiene Nietzsche, si è consolidata una sorta di «storia della poesia omerica» e della sua tradizione in base alla quale le diversità e le incongruenze interne ai poemi si devono attribuire non ad Omero, ma ai suoi redattori e aedi, e cioè all'inevitabile corruzione dei testi dovuta alla loro trasmissione orale sino alla prima edizione scritta dell'epoca di Pisistrato: «ci si permise», osserva Nietzsche, «di attribuire ai redattori l'inserimento di passi deboli e inopportuni»[670] .

L'ipotesi di Wolf sulla questione della persona di Omero prende allora le mosse, secondo l'ottica nietzschiana, proprio dalla considerazione degli effetti della trasmissione orale dei due poemi e delle interpolazioni da parte redattori e aedi rispetto alla loro formulazione originaria. L'elemento caratteristico di questa idea risiederebbe infatti nel presupporre «ovunque regolarità e interna armonia nelle manifestazioni della persona», mentre «con due eccellenti ipotesi accessorie si cancella come non omerico tutto quanto contraddice a tale regolarità»[671]. Andando a ritroso nel tempo rispetto agli studi degli alessandrini sui poemi omerici, osserva ancora Nietzsche, «l'elemento individuale viene percepito e sottolineato con forza sempre maggiore, l'esigenza della possibilità psicologica di un solo Omero viene sostenuta in modo sempre più deciso»[672]: per Aristotele «Omero è

---

[668] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 523-524. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 255: «sie erklärten es für psychologisch möglich, daß Werke so verschiedenen Gesamtcharakters *einem Genius* entsprungen seien».

[669] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 524. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 255: «Um den verschiedenen Totaleindruck der beiden Epen bei der Annahme eines Dichters zu erklären, nahm man die Lebensalter zu Hilfe und verglich den Dichter der *Odyssee* mit der untergehenden Sonne». L'allusione di Nietzsche in questo passo della prolusione è, presumiamo, all'Anonimo del trattato *Sul sublime*, che attribuiva la composizione dell'*Iliade* alla giovinezza del poeta in virtù dello stile drammatico dell'opera, e l'*Odissea* alla vecchia per lo stile narrativo, tipico dell'età avanzata, paragonando l'Omero dell'*Odissea* al Sole che tramonta, di cui senza la forza rimane pur sempre la grandezza.

[670] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 524. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 256: «[…] aber den Redaktoren erlaubte man sich Mattes und Störendes zuzuschieben».

[671] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 525. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 256: «Als das Charakteristische dieser Hypothese kann man bezeichnen, daß im strengsten Sinne Ernst gemacht werden soll mit der Persönlichkeit Homers, daß Gesetzmäßigkeit und innerer Einklang in den Äußerungen der Persönlichkeit überall vorausgesetzt werden, daß man mit zwei vortrefflichen Nebenhypothesen alles als nichthomerisch wegwischt, was dieser Gesetzmäßigkeit widerstrebt».

[672] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 525. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 256: «Das Individuelle wird immer stärker empfunden und betont, die psychologische Möglichkeit eines Homers immer kräftiger gefordert».

l'artista perfetto e infallibile»[673]; prima di Aristotele era diffusa convinzione Omero fosse l'autore di una serie di epopee, risultando sempre maggiore l'incapacità di cogliere una persona unica sotto il suo nome; all'epoca di Pisistrato con la parola "Omero" si intendevano una quantità di cose disparate, non si era in grado di «circoscrivere in modo scientifico una persona e i confini delle sue manifestazioni. Omero era qui diventato quasi un guscio vuoto»[674]. Alla luce di questa ricostruzione storica, Nietzsche si pone la domanda:

> cosa c'è prima di questo periodo? La personalità di Omero, poiché non la si poteva comprendere, è andata progressivamente svanendo in un vuoto nome? Oppure allora si personificò nel modo ingenuo del popolo l'intera poesia eroica e la si immaginò sotto la figura di Omero? S*i è quindi fatto della persona un concetto o di un concetto una persona?* Questa è la vera "questione omerica", il problema centrale della personalità di Omero»[675].

Dal punto di vista nietzschiano, l'idea di poesia popolare, nella quale «sarebbe stata all'opera una potenza più profonda e originaria di quella di ogni singolo individuo creatore»[676], sarebbe stata utilizzata alla stregua di un concetto ponte per superare il paradosso dovuto al fatto che «opere di poesia con cui neanche il più grande genio osa concorrere, opere che ci offrono modelli ineguagliati per tutti i periodi artistici»si ritrovino come loro poeta un «nome vuoto, tanto fragile da non poterlo toccare, svanita ogni traccia del saldo nucleo di una personalità dominante»[677]. D'altro canto, il concetto di "anima popolare poetante" finisce, per Nietzsche, col tradursi in quello di «massa popolare poetante», nella quale «il momento individuale perde ogni significato, ma in cui è potente l'onda dell'anima popolare, la forza intuitiva dell'occhio popolare, la vigorosissima

---

[673] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 525. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 256-257: «Gehen wir von jenem Höhepunkte schrittweise rückwärts, so treffen wir auf die Auffassung des homerischen Problems durch Aristoteles. Ihm gilt Homer als der makellose und unfehlerhafte Künstler».

[674] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 526. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 257: «Offenbar fühlte sich jenes Zeitalter außerstande, eine Persönlichkeit und die Grenzen ihrer Äußerungen wissenschaftlich zu umspannen. Homer war hier fast zu einer leeren Hülse geworden».

[675] Traduzione rivista da chi scrive. Cfr. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 526 e F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, cit., S. 257: «[…] was liegt vor dieser Periode? Ist die Persönlichkeit Homers, weil man sie nicht fassen konnte, allmählich zu einem leeren Namen verdunstet? Oder hat man damals in naiver Volksweise die gesamte heroische Dichtung verkörpert und sich unter der Figur Homers veranschaulicht? Ist somit aus einer Person ein Begriff oder aus einem Begriff eine Person gemacht worden? Dies ist die eigentliche »homerische Frage«, jenes zentrale Persönlichkeitsproblem».

[676] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 526-527. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 258: «Über dasselbe hinweg schien der Begriff der Volksdichtung als Brücke zu führen: eine tiefere und ursprünglichere Gewalt als die jedes einzelnen schöpferischen Individuums sollte hier tätig gewesen sein, das glücklichste Volk in seiner glücklichsten Periode, in der höchsten Regsamkeit der Phantasie und der poetischen Gestaltungskraft sollte jene unausmeßbaren Dichtungen erzeugt haben».

[677] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 527. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 258: «Werke der Dichtung, mit denen zu wetteifern den größten Genien der Mut entsinkt, in denen ewig unerreichte Musterbilder für alle Kunstperioden gegeben sind: und doch der Dichter derselben ein hohler Name, zerbrechlich, wo man ihn anfaßt, nirgends der sichere Kern einer waltenden Persönlichkeit».

pienezza della fantasia popolare: una serie di geni spontanei appartenente a un'epoca, a un genere poetico, a una materia»[678]. Viene pertanto da chiedersi, osserva allora Nietzsche, come mai «la natura, di solito così parsimoniosa del suo prodotto più raro e prezioso, il genio, dovrebbe essere stata, in quest'unico punto, di tanta inspiegabile prodigalità» e se forse non basterebbe «un unico genio a spiegare il patrimonio di irraggiungibile perfezione che abbiamo sotto gli occhi»[679].

L'obiezione di Nietzsche, a nostro avviso, poggia sulle pagine di Schopenhauer dedicate al genio de *Il mondo* e dei *Parerga* nelle quali il filosofo sottolineava come quest'ultimo fosse un individuo raro a trovarsi in natura, un'autentica eccezione tale da poterne annoverare ben pochi nel corso dei secoli. Per sua intrinseca natura, il genio è isolato rispetto al proprio tempo poiché ad esso fondamentalmente irriducibile, condannato pertanto a rapportarsi a una massa incapace di comprenderlo. In virtù di queste convinzioni schopenhaueriane e dell'impossibilità di attribuire il tratto della genialità a un gran numero di individui, segue nella prolusione la confutazione della tesi per cui dietro la composizione dei poemi omerici vi sia lo spirito poetico dell'anima popolare greca.

Al di là degli argomenti avanzati da coloro che individuavano il tratto della genialità nei singoli canti e non nella costruzione complessiva delle due opere, e da coloro che, al contrario, riconoscevano la genialità di Omero nella scelta dei passi per la costruzione dell'intreccio narrativo dell'*Iliade* e dell'*Odissea,* considerando il problema da una prospettiva generale Nietzsche rileva come queste tendenze partano entrambe

> dal presupposto che il problema dell'attuale forma di quelle epopee vada risolto dal punto di vista di un giudizio estetico: per giungere a una decisione occorrerebbe tracciare esattamente il confine tra l'individuo geniale e l'anima poetica del popolo. Ci sono differenze caratteristiche tra le espressioni dell'*individuo geniale* e dell'*anima poetica del popolo*?[680]

---

[678] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 527. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 258: «[…] so setzte man unwillkürlich an Stelle der dichtenden Volksseele eine dichterische Volksmasse, eine lange Reihe von Volksdichtern, an denen das Individuelle nichts bedeutete, sondern in denen der Wogenschlag der Volksseele, die anschauliche Kraft des Volksauges, die ungeschwächteste Fülle der Volksphantasie mächtig war: eine Reihe von urwüchsigen Genien, einer Zeit, einer Dichtgattung, einem Stoffe zugehörig».

[679] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 527. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 259: «sollte dieselbe Natur, die mit ihrem seltensten und köstlichsten Erzeugnisse, dem Genius, so karg und haushälterisch umgeht, gerade an einem einzigen Punkte in unerklärlicher Laune verschwendet haben? […] ist nicht vielleicht auch mit einem einzigen Genius auszukommen und der vorhandene Bestand jener unerreichbaren Vortrefflichkeit zu erklären?».

[680] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 528. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 260: «Alle diese Richtungen gehen davon aus, daß das Problem des gegenwärtigen Bestandes jener Epen zu lösen sei vom Standpunkte eines ästhetischen Urteils aus: man erwartet die Entscheidung von der richtigen Festsetzung der Grenzlinie zwischen dem genialen Individuum und der dichterischen Volksseele.

Nella versione provvisoria del testo della prolusione nel quaderno P I 13 (pagina 42 del manoscritto) segue, cancellato, il seguente passo:

> Per rispondere a questa domanda c'è una sola via metodica, interrogare cioè quell'anima popolare che secondo quel parere ha prodotto quei poemi, ascoltare cioè il giudizio di quell'anima popolare greca su ciò che per essa era Omero. Se infatti essa è stata in questo caso creatrice, sarà anche la sola a essere in grado di giudicare quel prodotto, e dovrà manifestarsi il legame materno tra essa e suo figlio. Se non lo è stata, si manifesterà una certa estraneità, un'incapacità di capirlo e di stimarlo[681].

Si tratta di un elemento di derivazione schopenhaueriana che, in questo caso, Nietzsche sopprime nella versione definitiva della prolusione. Si è visto con quale insistenza, soprattutto nei *Parerga*, Schopenhauer avesse sottolineato il fatto che il genio non potesse trovare comprensione e stima da parte dei suoi contemporanei. Nel capitolo intitolato *Su giudizio, critica, applauso e gloria*, in particolare, il filosofo aveva messo in dubbio che grandi e meritevoli opere letterarie potessero trovare nell'immediato presente il plauso del grande pubblico, dal momento che, per un principio di omogeneità, «opere il cui valore è stato riconosciuto così facilmente da gente di livello comune […] non potranno superare di molto le capacità di produzione di costoro»[682]. L'interrogativo posto da Nietzsche, a voler essere coerente con le posizioni schopenhaueriane, nella prolusione non avrebbe potuto che trovare una risposta negativa, motivo per cui il passo viene soppresso nella versione definitiva del testo: un raro genio poetico come Omero – che come si evince dalle pagine del terzo libro de *Il mondo* nelle quali il suo nome è chiamato in causa, il Saggio di Francoforte considerava senz'altro come un individuo singolo – si sarebbe senz'altro elevato molto al di sopra dell'età della Grecia arcaica. Schopenhauer, che pure era stato allievo di Wolf e difficilmente avrebbe potuto ignorare il contributo di quest'ultimo agli

---

Gibt es charakteristische Unterschiede zwischen den Äußerungen des *genialen Individuums* und der *dichterischen Volksseele*?».

[681] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., "Notizie e note", p. 711. Cfr. F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 477: «um auf diese frage eine Antwort zu bekommen, giebt es einen einzige methodischen Weg, nämlich über jenes Problem eben jene Volksseele zu befragen, die nach der einen Ansicht jene Dichtungen hervorgebracht hat, also das Urtheil jener griechischen Volksseele zu vernehmen über das, was ihr Homer war. Denn ist sie in diesem Falle schöpferisch gewesen, so ist sie auch allein im Stande über das Produkt zu urtheilen, dann muß sich die mütterliche Verwandtschaft zwischen ihr und ihrem Kinde kundgeben. Ist sie es nicht, so wird eine gewisse Fremdheit, eine Unfähigkeit es zu verstehen und zu würdigen sich ergeben».

[682] A. Schopenhauer, *Su giudizio, critica, applauso e gloria*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 20, p. 615. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 20, S. 499: «[…] indem begreiflicherweise Leistungen, deren Werth der gewöhnliche Menschenschlag so leicht erkennen und die Mitbewerber so willig gelten lassen konnten, auch nicht sehr hoch über dem Hervorbringungs-Vermögen Beider stehn werden. [...] Zudem ist, schon wegen des öfter erwähnten Gesetzes der Homogenität, ein schnell eintretender Ruhm ein verdächtiges Zeichen: er ist nämlich der direkte Beifall der Menge».

studi sulla questione omerica, nelle sue opere non mette mai in discussione l'individualità di Omero: egli lo cita anzi ponendo non di rado il suo nome accanto a quello di Shakespeare, Goethe e Kant. Proprio nel capitolo dei *Parerga* su *Su giudizio, critica, applauso e gloria* qui preso in considerazione, parlando del tardivo riconoscimento cui le opere del genio possono aspirare presso il grande pubblico solo in virtù del principio di autorità, Schopenhauer scrive:

> […] bisogna considerare come una fortuna che la stragrande maggioranza degli uomini non giudichi in base alle proprie capacità, ma soltanto in base all'autorità altrui. Poiché quali sarebbero i giudizi relativi a Platone e Kant, a Omero, Shakespeare e Goethe, se ognuno giudicasse in base a ciò che realmente ne ha avuto e goduto e non fosse costretto dall'autorità altrui a dirne quel che è giusto anche se non lo pensa![683]

Per Schopenhauer «soltanto le teste già privilegiate riescono a godere realmente delle opere del genio» e sono in grado di riconoscerle grazie alla loro «considerevole superiorità di spirito»[684]. Dati questi presupposti, anche i poemi omerici avrebbero solo progressivamente riscosso l'ammirazione del grande pubblico, in virtù dell'autorità di quei pochi che per primi ne riconobbero il genio artistico (ad esempio, l'autorità di Aristotele, come Nietzsche rammenta nella prolusione). Ricordiamo inoltre come nel frammento 52[31] intitolato "Influssi sugli studi letterari" del 1867, sulla base di queste considerazioni schopenhaueriane Nietzsche avesse sostenuto come il canone dei classici in letteratura fosse andato formandosi dai classici stessi, dal momento che la miseria del comune intelletto non sarebbe nelle condizioni di comprendere il merito delle grandi opere letterarie. E difatti, una delle tesi sostenute da Nietzsche nella conclusione del suo discorso inaugurale, come si vedrà in seguito, sarà appunto quella secondo cui Omero come autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea* è da considerarsi il frutto di un processo di selezione estetica.

Per giungere a questa conclusione, nel rispondere alla domanda circa la possibilità di individuare il presunto confine tra l'individuo geniale e l'anima poetica del popolo, nella

---

[683] A. Schopenhauer, *Su giudizio, critica, applauso e gloria*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 20, p. 609. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 20, S. 494: «[…] müssen wir uns damit trösten, daß es noch für ein Glück zu erachten ist, wenn die allermeisten Menschen nicht aus eigenen Mitteln, sondern bloß auf fremde Auktorität, urtheilen. Denn was für Urtheile würden über Plato und Kant, über Homer, Shakespeare und Goethe ergehen, wenn Jeder nach Dem urtheilte, was er wirklich an ihnen hat und genießt, und nicht vielmehr die zwingende Auktorität ihn sagen ließe was sich ziemt, so wenig es ihm auch vom Herzen gehen mag».

[684] A. Schopenhauer, *Su giudizio, critica, applauso e gloria*, in *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, Cap. 20, p. 608. Cfr. A. Schopenhauer, *Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm*, in *Parerga und Paralipomena*, Zweiter Band, Kap. 20, S. 495: «Nur schon bevorzugte Köpfe können die Werke des Genies wirklich genießen: zum ersten Erkennen derselben aber, wann sie noch ohne Auktorität dastehn, ist bedeutende Ueberlegenheit des Geistes erfordert».

prolusione Nietzsche sostiene che il fatto stesso di porre tale contrapposizione sia un'operazione ingiustificata e fuorviante. Scrive Nietzsche:

> nell'estetica moderna non c'è antitesi più pericolosa di quella tra *poesia popolare* e *poesia individuale*, o come si suol dire *poesia d'arte*. Questo è il contraccolpo, o se si vuole, la superstizione seguita alla scoperta più ricca di conseguenze della scienza storico-filologica, la scoperta e l'apprezzamento dell'*anima popolare*[685].

La scoperta dell'anima popolare (che come si è visto nel frammento 77[4], Nietzsche riconduce alle idee dei romantici e alla filosofia di stampo idealistico), creò con indiscutibile merito il terreno adatto per una nuova considerazione scientifica della storia, fino ad allora ritenuta una mera raccolta di dati con la sola prospettiva che questi si accumulassero senza mai rintracciarne una legge interna di sviluppo. Si comprese così come

> la potenza di individualità e di manifestazioni della volontà più grandi di quanto sia la trascurabile piccolezza dell'uomo singolo; allora si riconobbe come tutto ciò nel regno della volontà è veramente grande e di ampia portata non può avere la sua radice più profonda nella debole, effimera singola figura della volontà; allora finalmente si percepì che i grandi istinti di massa, gli impulsi inconsci dei popoli, sono i veri portatori e le leve della cosiddetta storia universale[686].

È da qui sarebbe nata, afferma ancora Nietzsche, la superstizione che contrappone la poesia popolare alla poesia individuale:

> Con l'abuso di una deduzione analogica […] si era giunti ad applicare anche al regno dell'intelletto e delle idee artistiche quel principio della più grande individualità che vale solo nel regno della volontà. Mai si è lusingata tanto la massa, così aliena dalla bellezza e dalla filosofia, quanto ponendole […] sul capo la corona del genio[687].

---

[685] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 528-529. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 260: «Es gibt in der modernen Ästhetik keinen gefährlicheren Gegensatz als den von Volksdichtung und Individualdichtung oder, wie man zu sagen pflegt, Kunstdichtung. Es ist dies der Rückschlag oder wenn man will, der Aberglaube, den die folgenreichste Entdeckung der historisch-philologischen Wissenschaft nach sich zog, die Entdeckung und Würdigung der Volksseele».

[686] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 529. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 260-261: «Jetzt begriff man zum ersten Male die längst empfundene Macht größerer Individualitäten und Willenserscheinungen, als es das verschwindende Minimum des einzelnen Menschen ist; jetzt erkannte man, wie alles wahrhaft Große und Weithintreffende im Reiche des Willens seine am tiefsten eingesenkte Wurzel nicht in der so kurzlebigen und unkräftigen Einzelgestalt des Willens haben könne; jetzt endlich fühlte man die großen Masseninstinkte, die unbewußten Völkertriebe heraus als die eigentlichen Träger und Hebel der sogenannten Weltgeschichte».

[687] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 529. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 261: «Durch den Mißbrauch eines allerdings verführerischen Schlusses nach der Analogie war man dazu gekommen, auch auf das Reich des Intellektes und der künstlerischen Ideen jenen Satz von der größeren Individualität anzuwenden, der seinen Wert nur im Reiche des Willens hat. Niemals ist der so unschönen und unphilosophischen Masse etwas Schmeichelhafteres angetan worden als hier, wo man ihr den Kranz des Genies auf das kahle Haupt setzte».

Al di là dell'ammissione del ruolo propulsivo che negli studi filologici le tendenze hegeliane e romantiche avevano avuto per il riconoscimento dell'importanza dell'agire dei popoli nella storia, per il giovane schopenhaueriano Nietzsche, quindi, il dominio dell'intelletto e delle idee artistiche rimane di esclusiva pertinenza dell'individuo geniale: l'antitesi tra poesia popolare e poesia individuale non ha ragion d'essere, dal momento che «ogni poesia, e naturalmente anche la poesia popolare, ha [...] bisogno della mediazione del singolo individuo»[688]. È bene precisare che, parlando di «impulsi inconsci dei popoli», è possibile pensare a un influsso su Nietzsche della *Filosofia dell'inconscio* di Eduard von Hartmann, opera di grande successo pubblicata nel novembre del 1868 con la data del 1869.

In un appunto contenuto nel citato frammento 77[4] Nietzsche aveva infatti scritto, riprendendo il filosofema principale dell'esordiente filosofia hartmanniana: «ciò che la storia mostra principalmente non è il potere dei singoli ingegni: piuttosto l'oscura potenza di immani istinti, di una volontà inconscia»[689]. La conferma che al tempo della stesura della prolusione Nietzsche avesse presenti i temi principali della filosofia hartmanniana, ci è data da una lettera di Romundt del 4 maggio 1869: quest'ultimo, parlando delle ultime novità letterarie, consiglia all'amico di leggere un articolo di Hartmann recentemente pubblicato dal titolo *Sulla necessaria trasformazione della filosofia schopenhaueriana*, «nel quale», egli scrive, «il ladrone deve finalmente ammettere, che egli poggia sulle spalle di Schopenhauer e di nessun'altro»[690]. Scrive ancora Romundt:

> Al signor Hartmann non si possono certo negare acume e perspicacia, ma non posso considerare la sua riforma una grande impresa. Egli si è messo infatti in una posizione molto comoda con il suo Inconscio! E poi queste conseguenze etiche! Questo sacrificio alla volontà di vivere e questa finale negazione della volontà universale "resa possibile" grazie al miglioramento dei mezzi di comunicazione è troppo esagerata[691].

---

[688] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 530. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 261: «[...] braucht alle Dichtung, und natürlich auch die Volksdichtung, ein vermittelndes Einzelindividuum».

[689] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 478. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868–Herbst 1869*, P I 10, Fr. 77[4], S. 379: «Nicht die Gewalt einzelner Ingenien ist es, was vornehmlich die Geschichte zeigt: vielmehr die dunkle Macht ungeheurer Instinkte, unbewußten Wollens».

[690] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche, April 1869 Mai 1872*, Heinrich Romundt an Nietzsche in Basel, Leipzig, d. 4 Mai 1869, S. 9: «Von neuesten litterarischen Erscheinungen möchte ich Dir nur einen Aufsatz von Hartmann: Über die nothwenige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie (Philos. Monatshefte. II Band 6 Hft.) anzusehen rathen, in dem der Schächer endlich damit heraus muß, daß er nur auf Schopenhauers und auf keines Andern Schultern steht». Traduzione di chi scrive. Per l'articolo di Hartmann pubblicato sui "Philosophische Monatshefte" dell'aprile 1869 (II Band, 6 Hft.), poi ripubblicato con il titolo *Schopenhauer's Panthelismus* in E. von Hartmann, *Gesammelte Studien und Aufsätze,* Berlin 1876, cfr. *La scuola di Schopenhauer, Testi e contesti*, cit., pp. 355- 368.

[691] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche, April 1869–Mai 1872*, Brief 3, Heinrich Romundt an Nietzsche in Basel, Leipzig, d. 4 Mai 1869, S. 9-10: «Man kann gewiß nicht Geist und Scharfsinn dem Herrn Hartmann

Dal modo in cui Romundt si esprime e dal riferimento alla tesi di Hartmann circa la necessità di «una comunicazione sufficiente tra gli abitanti della terra, che consenta una decisione comune contemporanea»[692] ai fini dell'annichilimento del mondo grazie al suicidio collettivo dell'umanità – di cui non si parla nell'articolo *Sulla necessaria trasformazione della filosofia schopenhaueriana* – si deduce come già prima del trasferimento di Nietzsche a Basilea i due amici avessero discusso personalmente delle tesi della *Filosofia dell'Inconscio* di Hartmann. Ci sono, pertanto, ampi margini cronologici per pensare che nel frammento 77[4], così come nell'ultimo passaggio della prolusione preso in analisi, Nietzsche tenesse in qualche modo presente quanto da Hartmann sostenuto nella *Filosofia dell'inconscio*, pur non scendendo nello specifico e successivamente non lesinando ironici commenti sull'inconsistenza del suo pensiero.

Tornando alla prolusione, per far venir meno la sostenibilità di una contrapposizione tra poesia popolare e individuale Nietzsche prosegue il suo ragionamento mettendo in rilievo come l'idea di una massa dedita alla poesia si colleghi all'ipotesi secondo cui la poesia popolare sarebbe circoscritta presso ogni popolo a un'epoca particolare della sua storia per poi estinguersi a favore della poesia d'arte, e cioè dell'opera di singole teste e non più di intere masse. D'altro canto, Nietzsche obietta che «le grandi forze che agivano un tempo non hanno smesso di agire; e la forma della loro attività è rimasta sempre la stessa»[693]. Per questo motivo, un grande poeta di una certa epoca letteraria rimane pur sempre un poeta popolare, non meno di quanto non lo sia un poeta popolare di un periodo illetterato:

> L'unica differenza tra i due riguarda una cosa ben diversa dalla circostanza delle nascite delle loro poesie, e cioè la trasmissione e la diffusione, in breve la tradizione. Se quest'ultima infatti non viene incatenata dalle lettere scritte, si trova in un flusso perpetuo ed è esposta al pericolo di assumere in sé elementi estranei, resti di quelle individualità attraverso cui passa la via della *tradizione*.[694].

---

abstreiten, aber für eine Großthat kann ich seine Reform nicht Halten; er hat es sich mit seinem Unbewußten doch etwas sehr bequem gemacht. Und dann diese ethischen Consequenzen! Diese Hingabe an den Willen zum Leben und diese schließliche universelle Willenverneigung „möglich gemacht" durch die verbesserten Verkehrsmittel ist zu kraß». Traduzione di chi scrive. Per una ricostruzione della filosofia di Hartmann in rapporto al pensiero di Schopenhauer, rimandiamo a M. Vitale, *Dalla Volontà di viere all'Inconscio, Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer*, Pensa MultiMedia, Lecce 2014.

[692] E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, edizione stereotipa, Carl Dunkers Verlag, Berlin 1873, S. 768, trad. it. di D. M. Fazio in *La scuola di Schopenhauer, Testi e contesti*, cit., p. 106.

[693] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 530. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 261-262: «Aber dieselben Kräfte, die einstmals tätig waren, sind es auch jetzt noch; und die Form, in der sie wirken, ist genau noch dieselbe geblieben».

[694] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 530-531. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 262: «Der einzige Unterschied zwischen beiden betrifft etwas ganz anderes als die Entstehungsart ihrer Dichtung, nämlich die Fortpflanzung und Verbreitung, kurz die Tradition. Diese ist nämlich ohne Hilfe

In una variante testuale di questo passo della prolusione, riportata alla pagina 43 del manoscritto del quaderno P I 13, Nietzsche scrive:

> il valore collettivo del popolo è un'idea mitica. Tutta la differenza piuttosto non sta nella poesia, ma nella tradizione della poesia. Una tradizione senza scrittura è fluttuante, quel che vi rimane attaccato sono le individualità di coloro che tramandano […] e la somma degli individui che tramandano coinciderebbe, in un lungo periodo di tempo, con il popolo[695].

In sintesi, secondo Nietzsche, negli studi letterari sarebbe sorta una confusione di fondo, per cui gli effetti della tradizione sulla trasmissione di un testo si sarebbero spiegati ricorrendo impropriamente all'idea di un'anima popolare poetante, la quale altro non sarebbe, in definitiva, che un'idea mitica. Così, per quel che concerne i poemi omerici, ne viene fuori che «con la teoria dell'anima popolare poetante non si guadagna nulla e si viene in ogni caso rimandati all'individuo poetico», e si rende pertanto necessario cogliere l'individuale allo scopo di distinguerlo da ciò che su questo è andato a sovrapporsi nel flusso della tradizione orale[696]. Riguardo quest'ultimo problema, nella prolusione Nietzsche prosegue osservando:

> Da quando la storia della letteratura non è più un repertorio, […], si tenta di catturare e definire le individualità dei poeti. Questo metodo ha in sé qualcosa di meccanico; si deve spiegare, si devono […] indicare i motivi per cui questa o quella

---

der fesselnden Buchstaben in ewigem Flüsse und der Gefahr ausgesetzt, fremde Elemente, Reste jener Individualitäten in sich aufzunehmen, durch die der Weg der *Tradition* führt».

[695] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 498. Cfr. F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 277: «Die Gesammtarbeit des Volkes ist eine mythische Vorstellung. Vielmehr ist der ganze Unterschied nicht in der Dichtung, sondern in der Tradition. Eine Tradition ohne Schrift ist fließend, die Individualitäten der Überliefer bleiben daran kleben [...] und die Summe der überliefernden Individuen sei in einem längern Zeitraum gleich dem Volke».

[696] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 531. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 262: […] «[…] so ergibt sich, daß wir mit der Theorie von der dichtenden Volksseele nichts gewinnen, daß wir unter allen Umständen verwiesen werden auf das dichterische Individuum. Es entsteht also die Aufgabe, das Individuelle zu fassen und es wohl zu unterscheiden von dem, was im Flüsse der mündlichen Tradition gewissermaßen angeschwemmt worden ist». In P I 13, alla pagina 44 a-b, segue cancellato dopo un trattino: «Dove bisogna cercare l'aspetto individuale dei poemi omerici? I più rispondono a ragione: "nella loro singolarità e irraggiungibilità estetica", proseguono però a torto: perciò la personalità di Omero significa appunto quell'eccellenza estetica dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Questo è altrettanto sbagliato quanto quella prima risposta è giusta; infatti Omero non ha niente a che fare né con la perfezione estetica, né con l'*Iliade* e l'*Odissea*. Qui bisogna distinguere per la prima volta tra due problemi della personalità: quello della personalità del poeta delle epopee omeriche e quello della personalità di Omero». Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., "Notizie e note", p. 711 e F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869*, S. 478: «Worin liegt nun das Individuelle in den homerischen Gedichten? Die Meisten geben die richtige Antwort: „in ihrer aestetischen Singularität und Unerreichbarkeit"; die Meisten machen aber sogleich eine falsche Wendung und fügen hinzu: also bedeutet die Persönlichkeit Homers eben jene aestetische Vortrefflichkeit der Ilias und Odyssee. Dies ist eben so falsch als jener erste Satz richtig ist: Homer nämlich hat weder mit der aestetischen Vollkommenheit, noch mit Ilias und Odyssee etwas zu thun. Hier ist der Ort, wo zum ersten Male scharf unterschieden werden muß zwischen zwei Persönlichkeit der Dichters der homerischen fragen: nämlich nach der Persönlichkeit des Dichters der homerischen Epen und nach Homers».

individualità si mostrano così e non altrimenti. Si utilizzano […] i dati biografici, l'ambiente, le conoscenze, gli eventi del tempo, e si crede che la mescolanza di tutti questi ingredienti abbia dato luogo all'individualità che si cerca. Si dimentica purtroppo che non si potrà mai ottenere il punto motore, l'elemento individuale che sfugge a ogni definizione[697].

Anche in questa presa di posizione metodologica è possibile ravvisare, a nostro avviso, l'influenza sul giovane Nietzsche della tesi schopenhaueriane sul carattere individuale del saggio *Sulla libertà del volere umano*. Ricorrendo ai dati biografici, all'ambiente esterno, agli eventi del tempo etc., dal punto di vista del Saggio di Francoforte si potrebbe infatti ricostruire, al massimo, il quadro generale delle circostanze esterne nelle quali un certo individuo è venuto a trovarsi. Non si tiene però così conto del fatto che i motivi, in generale, agiscono sul carattere individuale in un modo strettamente legato alla natura di quest'ultimo. Poiché i medesimi motivi e circostanze possono agire sugli individui in modo radicalmente diverso e perfino opposto, l'individualità di ognuno, quale essere unico e irripetibile, sfugge ad ogni calcolo meccanicistico. Scrive Schopenhauer:

> […] l'effetto di uno stesso motivo su diverse persone è del tutto diverso, così come la luce del sole rende bianca la cera e nero il cloruro d'argento, e il calore rende molle la cera e indurisce l'argilla. Perciò, data la sola conoscenza del motivo non si può predire l'azione […][698].

Estendendo queste considerazioni alla sfera di competenza della critica letteraria, ne deriva che per Nietzsche è impossibile, secondo un tale approccio meccanicistico, ricostruire ogni sfaccettatura della personalità di un certo autore. Si tratta, tra l'altro, di una consapevole presa di distanza critica dalle tendenze sempre più consolidate nella critica letteraria del tempo per influsso delle idee a riguardo di Hyppolite Taine, autore con il quale Nietzsche, a partire dal 1878, inizierà a confrontarsi con un certo interesse. All'epoca della stesura della prolusione su *Omero e la filologia classica*, in Germania già circolava in

---

[697] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 531. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 262: «Seitdem die Literaturgeschichte aufgehört hat, ein Register zu sein oder sein zu dürfen, macht man Versuche, die Individualitäten der Dichter einzufangen und zu formulieren. Die Methode bringt einen gewissen Mechanismus mit sich: es soll erklärt werden, es soll folglich aus Gründen abgeleitet werden, warum diese und jene Individualität sich so und nicht anders zeigt. Jetzt benutzt man die biographischen Daten, die Umgebung, die Bekanntschaften, die Zeitereignisse und glaubt aus der Mischung aller dieser Ingredienzien die verlangte Individualität gebraut zu haben. Leider vergißt man, daß man eben den bewegenden Punkt, das undefinierbar Individuelle nicht als Resultat herausbekommen kann».

[698] A. Schopenhauer, *Memoria sulla libertà del volere*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit., Cap. III, «La volontà davanti alla coscienza delle altre cose», p. 93. Cfr. Id., *Über die Freiheit des Willens*, in *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*, Kap. 3, «Der Wille vor dem Bewusstsein anderer Dinge», p. 464: «Daher ist die Wirkung desselben Motivs auf verschieden Menschen eine ganz verschiedene: wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlorsilber schwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Ton verhärtet. Deshalb kann man aus der Kenntnis des Motivs allein nicht die Tat vorhersagen».

traduzione tedesca l'opera di Taine dal titolo *Philosophie der Kunst*, volume presente nella biblioteca Nietzsche e da quest'ultimo ampiamente consultato e studiato[699].

Nel mettere in evidenza i limiti di questa tendenza meccanicistica negli studi letterari, nel suo discorso inaugurale Nietzsche prosegue mettendone in rilievo l'inapplicabilità nel caso in cui si disponga di scarse notizie sull'epoca e sui dati biografici di un determinato autore. Se poi, come nel caso di Omero, si dispone solo delle opere e di un nome

> la speranza di dimostrare l'individualità è ben poca, almeno per i fautori del meccanicismo; e la speranza è poi minima se le opere sono perfette, se sono poesie popolari. Infatti quei meccanicisti possono cogliere l'individuale soprattutto nel suo allontanamento dal genio popolare, nelle aberrazioni e nelle linee nascoste; perciò quante meno aberrazioni ha una poesia, tanto più sbiaditi risulteranno i tratti del suo poeta individuale[700].

Così facendo, osserva Nietzsche, si è finito con l'attribuire tutti i passi più deboli dei poemi omerici alla corruzione dei testi dovuta alla tradizione, e dell'individualità omerica sono rimasti solo «una serie di passi di eminente bellezza scelti secondo un gusto soggettivo. Alla quintessenza della singolarità estetica, che l'individuo riconosceva secondo la propria capacità artistica, veniva ora attribuito il nome di Omero». È proprio questo il «centro di tutti gli errori omerici»: il nome di Omero non ha «un legame necessario né con il concetto di perfezione estetica né con l'*Iliade* e l'*Odissea*» e «come poeta dell'*Iliade* e dell'*Odissea* non è una tradizione storica, bensì un *giudizio estetico*»[701].

Al fine di argomentare quest'ultima affermazione, nel seguito del discorso Nietzsche ripercorre le tappe salienti dei suoi precedenti studi omerici, facendo particolare riferimento allo scritto sull'agone tra Omero ed Esiodo. Scrive Nietzsche:

---

[699] H. Taine, *Philosophie der Kunst von H. Taine, Professor an der Schule der schönen Künste zu Paris. Autorisierte deutsche Uebersetzung*, Baillière - Jung Treuttel, Paris u. Leipzig 1866. Cfr. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, S. 601.

[700] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 532. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 262-263: «Hat man aber gar nur die Werke und den Namen, dann steht es schlimm um den Nachweis der Individualität, wenigstens für die Freunde jenes erwähnten Mechanismus; ganz besonders schlimm, wenn die Werke recht vollkommen sind, wenn sie Volksdichtungen sind. Denn woran jene Mechaniker am ersten noch das Individuelle fassen können, das sind die Abweichungen vom Volksgenius, die Auswüchse und verbogenen Linien: je weniger somit eine Dichtung Auswüchse hat, um so blasser wird die Zeichnung ihres Dichterindividuums ausfallen».

[701] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 532. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 263: «Den Inbegriff von ästhetischer Singularität, die der einzelne nach seiner künstlerischen Fähigkeit anerkannte, nannte er jetzt Homer. Dies ist der Mittelpunkt der homerischen Irrtümer. Der Name Homer hat nämlich von Anfang an weder zu dem Begriff ästhetischer Vollkommenheit, noch auch zu *Ilias* und *Odyssee* eine notwendige Beziehung. Homer als der Dichter der *Ilias* und *Odyssee* ist nicht eine historische Überlieferung, sondern ein ästhetisches Urteil».

> L'antichissima favola di un agone tra Omero ed Esiodo insegna che a questi nomi venivano collegate due tendenze epiche, quella eroica e quella didattica, e che perciò il significato di Omero veniva posto nell'elemento contenutistico, non in quello formale.
>
> Quell'immaginario agone tra Omero ed Esiodo non mostra neanche un vago presentimento dell'individualità[702].

Dopo l'epoca di Pisistrato, e cioè, dopo la redazione scritta dei poemi, lo sviluppo del senso greco della bellezza permise, secondo Nietzsche, di percepire le differenze di valore estetico tra l'*Iliade* e l'*Odissea*. Così, tramite un processo di selezione estetica, il concetto di Omero si è progressivamente ristretto:

> il vecchio significato contenutistico di Omero come padre della poesia eroica si trasformò nel significato estetico di Omero come padre dell'arte poetica in generale e nel contempo suo irraggiungibile prototipo. A questa trasformazione si affiancò una critica razionalistica che tradusse l'Omero favoloso in un poeta possibile, fece valere contro l'unità del poeta le contraddizioni di contenuto e di forma tra quelle numerose epopee, e tolse man mano dalle spalle di Omero quel pesante fardello di epopee cicliche[703].

Omero come poeta dell'*Iliade* e dell'*Odissea* è quindi, afferma Nietzsche, un giudizio estetico, ma ciò non si traduce, nel fatto che il poeta dei due poemi sia solo un'invenzione, come solo una minoranza di filologi in verità crede. Al contrario, la maggior parte di essi riconosce che per il disegno complessivo di un poema come l'*Iliade* sia necessario un

---

[702] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 533. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 263: «Andernteils lehrt die uralte Fabel von einem Wettkampfe Homers und Hesiods, daß man zwei epische Richtungen, die heroische und die didaktische, beim Nennen dieser Namen herausfühlte, daß somit in das Stoffliche, nicht in das Formale die Bedeutung Homers gesetzt wurde. Jener fingierte Wettkampf mit Hesiod zeigt noch nicht einmal ein dämmerndes Vorgefühl des Individuellen». In un appunto contenuto nel quaderno P I 13, pagina 37, Nietzsche scrive: «C'è insomma tutta una serie di possibilità astratte per spiegare come il nome di Omero sia potuto giungere, con il tempo, a indicare un indirizzo artistico. […] I Greci non hanno conosciuto né una poesia popolare né un'anima popolare. Alla testa ci sono sempre i nomi che hanno inventato qualcosa, cioè che hanno introdotto qualcosa nella sfera letteraria». Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 496 e F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 274: «Es giebt somit eine ganze Anzahl abstrakter Möglichkeiten, um zur erklären, wie der Name Homeros allmählich eine ganze Kunstrichtung bezeichnen könne [...]. Die Griechen haben eine Volksdichtung und eine Volksseele nicht gekannt. An der Spritze stehn immer Namen, die etwas erfunden haben, das heißt litteraturfähig gemacht haben».

[703] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 533. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 264: «Bei diesem ästhetischen Ausscheidungsprozess engte sich der Begriff Homers immer mehr ein: die alte stoffliche Bedeutung von Homer, dem Vater der epischen Heroendichtung, wandelte sich in die ästhetische Bedeutung von Homer, dem Vater der Dichtkunst überhaupt und zugleich ihrem unerreichbaren Prototyp. Dieser Umbildung ging eine rationalistische Kritik zur Seite, die den Wundermann Homer sich übersetzte in einen möglichen Dichter, die die stofflichen und formalen Widersprüche jener zahlreichen Epen gegen die Einheit des Dichters geltend machte und den Schultern Homers allmählich jenes schwere Bündel zyklischer Epen abnahm». In P I 13 segue cancellato: «appena abbiamo compiuto questo passo avanti nella conoscenza la personalità fantomatica di Omero scompare e ci troviamo delusi con un simbolo tra le mani». Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 712 e F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 478: «Sobald wir diesen Schritt der Erkenntniß gethan haben zerfließt folglich die gespenstische Persönlichkeit Homers und wir halten enttäuscht ein symbol in den Händen». Si tratta della medesima osservazione contenuta nella citata lettera a Rohde del dicembre 1868.

individuo: un piano narrativo di tale portata è dal punto di vista nietzschiano senz'altro il «prodotto della riflessione guidata da regole estetiche»[704], il cui risultato perfetto si deve attribuire al grado di consapevolezza dell'artista nel creare «l'illusione che il tutto gli sia apparso in un momento eccezionale come totalità intuitiva»[705]. Quello che egli nega è come l'individuo celato dietro la composizione del piano complessivo dell'*Iliade* corrisponda a colui che l'antichità indicava con il nome di Omero:

> Il piano è […] il prodotto più recente, ben più recente della fama di Omero. Quelli che cercano "il piano originario e perfetto" vanno perciò in cerca di un fantasma; la pericolosa via della tradizione orale era infatti arrivata al culmine quando sopraggiunse la regolarità di un piano; le deformazioni verificatesi su quella via non possono quindi aver colpito un piano che non era ancora contenuto nella massa tramandata[706].

Per questo motivo, sostiene Nietzsche non si può fare in alcun modo affidamento sulla relativa imperfezione del piano narrativo dei poemi per risolvere l'enigma della personalità di Omero, tanto più che, probabilmente, quanto creato in un momento successivo «con consapevolezza estetica è stato infinitamente inferiore ai canti che sgorgavano con forza istintiva»[707]. Compiendo un ulteriore passo avanti, si deve considerare come in confronto a quanto ci è stato tramandato dai grandi poemi ciclici delle letteratura greca, «per l'autore del piano dell'*Iliade* e dell'*Odissea* ne risulta l'innegabile merito di aver raggiunto in questa tecnica consapevole della composizione il risultato relativamente più alto», un

---

[704] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 533. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 264: «Der Plan eines solchen Epos, wie der der Ilias, ist kein Ganzes, kein Organismus, sondern eine Auffädelung, ein Produkt der nach ästhetischen Regeln verfahrenden Reflexion».

[705] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 533. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 265: «[…] ja er wird selbst die Täuschung erregen können, als ob das Ganze in einem kräftigen Augenblicke als anschauliches Ganze ihm vorgeschwebt habe».

[706] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 534. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 265: «[…] ist der Plan gerade das jüngste Produkt und weit jünger als die Berühmtheit Homers. Diejenigen also, welche nach dem »ursprünglichen und vollkommenen Plane suchen«, suchen nach einem Phantom; denn der gefährliche Weg der mündlichen Tradition war eben vollendet, als die Planmäßigkeit hinzukam; die Verunstaltungen, die jener Weg mit sich brachte, können nicht den Plan getroffen haben, der in der überlieferten Masse nicht mitenthalten war». In un appunto della pagina 39 del quaderno P I 13 Nietzsche scrive: «che nell'*Iliade* ci siano pezzi di Omero non è sicuro: ad ogni modo la forma complessiva dell'*Iliade* non ha nulla a che fare con Omero. Omero è il primo fortunato aedo del canto eroico». Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 495 e F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 275-276: «Ob wir in der *Ilias* Stücke Homers haben, ist ungewiß: jedenfalls hat die Gesammtform der *Ilias* nichts zu thun mit Homer. Homer ist der erste glückliche Sänger des Heldenliedes».

[707] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 534. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 265: «Die relative Unvollkommenheit des Planes aber darf durchaus nicht geltend gemacht werden, um in dem Planmacher eine von dem eigentlichen Dichter verschiedene Persönlichkeit hinzustellen. Es ist nicht nur wahrscheinlich, daß alles, was mit bewußter ästhetischer Einsicht in jenen Zeiten geschaffen wurde, gegen die mit instinktiver Kraft hervorquellenden Lieder unendlich zurückstand».

merito che però è da attribuirsi, per Nietzsche, a colui che effettivamente è «il primo nel regno della creazione istintiva»[708]. Inoltre,

> tutte quelle debolezze e tutti quei guasti considerati così rilevanti, ma nel complesso valutati in modo estremamente soggettivo – che si è soliti considerare come i residui pietrificati del periodo della tradizione – non sono forse solo i mali quasi necessari in cui doveva incorrere il geniale poeta nel corso di una composizione dalle ambizioni così grandiose, quasi senza precedenti e incalcolabilmente difficile?[709]

Avviandosi verso la conclusione, Nietzsche osserva come «la comprensione dei modi diversi in cui funzionano le officine dell'istinto e della coscienza sposti anche il modo di porre la questione omerica […] verso la luce»[710]. Anche questo è un elemento di chiara derivazione schopenhaueriana, già presente, come si è visto, nei frammenti degli anni di Lipsia nei quali Nietzsche si esprimeva contro la deriva specialistica degli studi filologici. L'affermazione nietzschiana si traduce, infatti, nella necessità di riconsiderare il problema della questione omerica tenendo conto dei risultati acquisiti dalla filosofia nell'ambito di quei problemi intersecanti il campo filologico, maturando così un'adeguata visione di insieme e una presa di distanza critica. Più avanti, infatti, rivolgendosi direttamente al suo pubblico, Nietzsche afferma di aver tentato di presentare

> i lineamenti filosofici ed estetici del problema della personalità di Omero: partendo dal presupposto che le formazioni fondamentali di quel massiccio articolato e frastagliato noto come questione omerica si mostrino nel modo più netto e più preciso dalla massima distanza possibile e da una posizione elevata[711].

Proprio in virtù di questa prospettiva elevata dalle quale si è presa in esame la questione della personalità di Omero, nel concludere questa seconda parte del suo intervento

---

[708] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 535. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 265-266: «[…] ergibt sich für den Planmacher von *Ilias* und *Odyssee* das unbestreitbare Verdienst, in dieser bewußten Technik des Komponierens das relativ Höchste geleistet zu haben».

[709] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 535. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 266: «Alle jene als so erheblich geltenden, im ganzen aber höchst subjektiv abgeschätzten Schwächen und Schäden, die man gewohnt ist, als die versteinerten Überreste der Traditionsperiode anzusehen, sind sie nicht vielleicht nur die fast notwendigen Übel, denen der geniale Dichter bei dem so großartig intentionierten, fast vorbildlosen und unberechenbar schwierigen Komponieren des Ganzen anheim fallen mußte?».

[710] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 535. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 267: «Man merkt wohl, daß die Einsicht in die durchaus verschiedenartigen Werkstätten des Instinktiven und des Bewußten auch die Fragestellung des homerischen Problems verrückt: und wie ich meine, dem Lichte zu».

[711] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 536. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 267: «Bis zu diesem Punkte und in strengem Fernhalten aller Einzelheiten habe ich Ihnen, hochverehrte Anwesende, die philosophischen und ästhetischen Grundzüge des homerischen Persönlichkeitsproblems vorzuführen gedacht: in der Voraussetzung, daß die Grundformationen jenes weitverzweigten und tief zerklüfteten Gebirgs, welches als die homerische Frage bekannt ist, sich am schärfsten und deutlichsten in möglichst weiter Entfernung und von der Höhe herab aufzeigen lassen».

Nietzsche sostiene come dal suo punto di vista ci siano tutte le ragioni per ritenere: «che ci sia un unico grande poeta dell'*Iliade* e dell'*Odissea – ma che questo poeta non sia Omero*»[712]. E ancora:

> quell'epoca che inventò le innumerevoli favole omeriche, che diede vita al mito dell'agone tra Omero ed Esiodo, che considerò omeriche tutte le poesie del ciclo, non percepiva, quando pronunciava il nome «Omero», una singolarità estetica, bensì una singolarità materiale. Omero è per quest'epoca il nome di un artista come Orfeo, Eumolpo, Dedalo, Olimpo, uno di quei mitici inventori di un nuovo ramo artistico a cui perciò vennero dedicati, […], tutti i frutti successivi che crebbero sul nuovo ramo.
>
> E anche quel genio meraviglioso a cui dobbiamo l'*Iliade* e l'*Odissea* appartiene a quei posteri riconoscenti; anch'egli sacrificò il suo nome sull'altare dell'antichissimo padre della poesia epico-eroica, Homeros[713].

8. 4. *Philosophia facta est quae philologia fuit. Una professione di fede schopenhaueriana.*

Nella terza parte ed ultima parte del suo discorso inaugurale, Nietzsche chiarisce in che termini l'esempio della disanima della questione omerica secondo una più ampia prospettiva filosofica sia servito a richiamare due fatti «alla memoria di quegli amici dell'antichità che rimproverano […] a noi filologi mancanza di rispetto nei confronti di grandi concetti e un imperativo piacere della distruzione»[714]. In primo luogo, nel periodo precedente agli studi di Wolf l'inattaccabile concetto di Omero «come genio poetico unico e indiviso»[715] era troppo vasto, e pertanto inconsistente, per rimanere intatto di fronte al nuovo approccio filologico con cui era studiato nel corso nel XIX secolo. Il ritorno ad esso da parte della filologia classica è frutto di un lungo processo e

---

[712] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 535. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 266: «Wir glauben an den einen großen Dichter von Ilias und Odyssee – *doch nicht an Homer als diesen Dichter*».

[713] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 535-536. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 266: «Jenes Zeitalter, das die zahllosen Homerfabeln erfand, das den Mythus vom homerisch-hesiodischen Wettkampf dichtete, das die sämtlichen Gedichte des Zyklus als homerische betrachtete, fühlte nicht eine ästhetische, sondern eine stoffliche Singularität heraus, wenn es den Namen „Homer" aussprach. Homer gehört für dies Zeitalter in die Reihe von Künstlernamen wie Orpheus, Eumolpus, Dädalus, Olympus, in die Reihe der mythischen Entdecker eines neuen Kunstzweiges, denen daher alle späteren Früchte, die auf dem neuen Zweige gewachsen sind, dankbarlich gewidmet werden. Und zwar gehört auch jener wunderbarste Genius, dem wir Ilias und Odyssee verdanken, zu dieser dankbaren Nachwelt; auch er opferte seinen Namen auf dem Altare des uralten Vaters der epischen Heroendichtung, des Homeros».

[714] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 536. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 267: «Zugleich aber bilde ich mir ein, jenen Freunden des Altertums, die uns Philologen so gern Mangel an Pietät gegen große Begriffe und eine unproduktive Zerstörungslust vorwerfen, an einem Beispiel zwei Tatsachen ins Gedächtnis gerufen zu haben».

[715] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 536. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 267: «Erstens nämlich waren jene »großen« Begriffe wie zum Beispiel der vom unantastbaren einen und ungeteilten Dichtergenius Homer in der Vor-Wolfschen Periode tatsächlich nur zu große und daher innerlich sehr leere und bei derbem Zufassen zerbrechliche Begriffe».

> in verità ora è tutto diventato nuovo […]. Ovunque si può notare come i filologi abbiano vissuto quasi un secolo intero insieme a poeti, pensatori e artisti. E perciò questa collina di cenere e scorie che un tempo veniva chiamata antichità classica è diventata ora un fertile, addirittura rigoglioso terreno coltivato[716].

In secondo luogo, agli «amici dell'antichità che si allontanano di malumore dalla filologia classica»[717] Nietzsche ricorda come l'affascinante mondo dei capolavori dello spirito greco, le opere scritte così come quelle dell'arte plastica, era prima sepolto sotto una pesante coltre di pregiudizi, e come per farlo risorgere sia stato necessario il sangue, il sudore, il faticoso lavoro intellettuale di innumerevoli discepoli della filologia:

> La filologia non è la creatrice di quel mondo, non è la compositrice di questa musica immortale; ma non dovrebbe essere un merito, […], essere anche solo un virtuoso che fa risuonare per la prima volta quella musica tanto a lungo rimasta in un angolo, non decifrata e non apprezzata. Chi era Omero prima della coraggiosa impresa intellettuale di Wolf? Un buon vecchio, noto […] con l'etichetta di «genio di natura», […] il figlio di un'epoca barbarica, piena di offese al buon gusto e al buon costume[718].

---

[716] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 536. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 267: «in Wahrheit ist alles neu geworden, […]. Überall spürt man es, daß die Philologen fast ein Jahrhundert lang mit Dichtern, Denkern und Künstlern zusammengelebt haben. Daher kommt es, daß jener Aschen- und Schlackenhügel, der ehedem als das klassische Altertum bezeichnet wurde, jetzt fruchtbares, ja üppiges Ackerland geworden ist». Nel quaderno P I 13, segue: «ma separare quello che ha suscitato quel rispetto e lo meriterà per sempre dalle masse di scorie che solo nel vermiglio fervore dell'entusiasmo hanno l'aspetto dell'oro: separare la pula dal grano con giudizio fermo e mano sicura – questo è il serio compito della nostra scienza, ben lontano dal selvaggio piacere della distruzione; sempre che essa venga chiamata a buon diritto filologia classica. Essa può e deve contemplare l'antichità non solo con lo sguardo sereno dell'osservatore disinteressato; non deve raccogliere indifferente le conchiglie e le pietre colorate che il mare del passato getta sulla riva; piuttosto è suo compito volgere lo sguardo verso l'alto, verso ciò che è ideale ed eternamente esemplare e tramandarlo puro e incontaminato alle generazioni che seguono». Cfr. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., "Notizie e note", p. 712 e Cfr. F. Nietzsche, *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869,* S. 479: «dasjenige aber gerade was jene Pietät erweckt hat und sie für alle Zeiten verdienen wird, zu sondern von den massenhaften Schlacken, die nur in der rothen Färbung des Enthusiasmus wie Gold aussehen: die Worfschaufel aber zu schwingen zu halten mit unbestechlichem Urtheil und sicherer Hand, dies ist die ernste und von leidenschaftlicher Zerstörungslust weit entfernte Aufgabe unserer Wissenschaft: wenn sie anders mit Recht als klassische Philologie bezeichnet wird. Sie darf und solle die Alterthümer nicht nur mit dem ruhigen Blicke des uninteressierten Beschauers ansehn: sie hat nicht gleichgültig Muscheln und bunte Steine zu sammeln, die das Meer der Vergangenheit auswirft, vielmehr ist ihre Aufgabe erhoben Blickes nach dem idealen und ewig Mustergültigen auszuschauen und es rein und unvermischt dem nachkommenden Geschlecht zu überliefern».

[717] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 536. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 267: «Und noch ein Zweites möchte ich jenen Freunden des Altertums zurufen, die von der klassischen Philologie sich mißvergnügt abwenden. Ihr verehrt ja die unsterblichen Meisterwerke des hellenischen Geistes in Wort und Bild und wähnt euch um vieles reicher und beglückter als jede Generation, die sie entbehren mußte: nun, so vergeßt nicht, daß diese ganze zauberische Welt einstmals vergraben lag, überschüttet von berghohen Vorurteilen, vergeßt nicht, daß Blut und Schweiß und die mühsamste Gedankenarbeit zahlloser Jünger unserer Wissenschaft nötig war, um jene Welt aus ihrer Versenkung emporsteigen zu lassen».

[718] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 537. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 268: «Die Philologie ist ja nicht die Schöpferin jener Welt, sie ist nicht die Tondichterin dieser unsterblichen Musik; aber sollte es nicht ein Verdienst sein, und zwar ein großes, auch nur Virtuose zu sein und jene Musik zum ersten Mal wieder ertönen zu lassen, sie, die so lange unentziffert und ungeschätzt im Winkel lag? Wer war denn Homer vor der mutigen Geistestat Wolfs? Ein guter Alter, im besten Falle unter

In ragione di ciò, per Nietzsche è più che doveroso che la filologia pretenda per sé la giusta riconoscenza, poiché per quanto essa non sia «né una Musa né una Grazia», la si può per lo meno considerare una «messaggera degli dèi» che «viene in un mondo di colori e immagini cupi, pieno dei dolori più profondi e incurabili, e racconta, consolatrice, di dèi belle e luminose in un lontano paese incantato azzurro e felice»[719]. La filologia classica ha dunque essenzialmente un compito di edificazione morale.

Nietzsche conclude infine il suo discorso inaugurale con una nota di carattere personale:

> Anche a un filologo ben si addice di racchiudere il fine delle sue aspirazioni e la via che deve portarvi nella breve formula di una confessione di fede; e lo farà invertendo a questo modo una frase di Seneca:
>
> *Philosophia facta est quae philologia fuit*
>
> Con ciò si vuol dire che ogni attività filologica dev'essere racchiusa e circondata da una concezione filosofica del mondo, in cui ogni elemento singolo e isolato si volatilizza come qualcosa di riprovevole, finché rimane solo il tutto, quel che è unitario[720].

La confessione di fede di Nietzsche racchiusa nella formula «*Philosophia facta est quae philologia fuit*» consiste nel rovesciamento di una frase contenuta nella lettera 108 delle *Epistole morali* di Seneca, nella quale il filosofo, con particolare riferimento alle più forti inclinazioni tipiche dell'animo giovanile, sosteneva che la differenza sul piano del perfezionamento morale conseguente allo studio della filosofia derivasse dalla genuinità di spirito con il quale ci si accosta all'insegnamento filosofico. Come molti non conseguono alcun beneficio nel frequentare la scuola di un filosofo perché vogliono esercitare il loro ingegno nell'arte del discutere e non imparare a moderare il proprio spirito nel perseguimento della virtù, così può accadere, scrive Seneca, che la stessa filosofia rischi di ridursi a sterile filologia nel caso in cui un testo letterario dai significativi contenuti morali

---

der Signatur »Naturgenie« bekannt, jedenfalls das Kind eines barbarischen Zeitalters, voller Verstöße gegen den guten Geschmack und die guten Sitten».

[719] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 537. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 268: «Dankbarkeit fordern wir, durchaus nicht in unserem Namen, denn wir sind Atome – aber im Namen der Philologie selbst, die zwar weder eine Muse noch eine Grazie, aber eine Götterbotin ist; und wie die Musen zu den trüben, geplagten böotischen Bauern niederstiegen, so kommt sie in eine Welt voll düsterer Farben und Bilder, voll von allertiefsten und unheilbarsten Schmerzen und erzählt tröstend von den schönen lichten Göttergestalten eines fernen, blauen, glücklichen Zauberlandes».

[720] F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., pp. 537-538. Cfr. F. Nietzsche, *Philologische Schriften (1867-1873)*, S. 268-269: «Auch einem Philologen steht es wohl an, das Ziel seines Strebens und den Weg dahin in die kurze Formel eines Glaubensbekenntnisses zu drängen; und so sei dies getan, indem ich einen Satz des Seneca also umkehre:

philosophia facta est quae philologia fuit

Damit soll ausgesprochen sein, daß alle und jede philologische Tätigkeit umschlossen und eingehegt sein soll von einer philosophischen Weltanschauung, in der alles Einzelne und Vereinzelte als etwas Verwerfliches verdampft und nur das Ganze und Einheitliche bestehen bleibt».

sia letto con i soli occhi del grammatico, al quale, per esempio, sfuggirebbe il risvolto filosofico di molti versi virgiliani sulla fugacità del tempo[721]. Perciò Seneca scrive: «quae philosophia fuit facta philologia est»[722].

Il rimando alle *Epistole morali* da parte di Nietzsche nella prolusione su *Omero e la filologia classica* è tutt'altro che casuale: si tratta infatti di una lettura che, durante gli anni di Lipsia, gli era stata ispirata dallo studio delle opere di Schopenhauer come suggerisce una lettera a Gersdorff del febbraio 1867, nella quale consigliava all'amico l'opera di Seneca come un scritto in sintonia con la filosofia schopenhaueriana[723].

Al di là del rovesciamento della frase tratta dall'epistola di Seneca, è chiaro come Nietzsche concordi con l'idea di fondo per cui l'esercizio del mestiere filologico fine a se stesso risulti del tutto sterile e privo di ogni valore sotto il profilo morale se non è rivolto ad una più alta concezione filosofica del mondo. La confessione di fede sottesa alla attività filologica di Nietzsche, come emerge dai rimandi impliciti disseminati nel testo della prolusione su *Omero e la filologia classica* è non può che essere una professione di fede schopenhaueriana. È allora pertinente il commento di Romundt in una lettera a Nietzsche del 16 luglio 1869, nella quale si congratula con l'amico per il successo riscosso dalla prolusione inaugurale presso il pubblico di Basilea:

> A buon diritto tu puoi, concludendo, lasciare che la tua filologia si disveli come filosofia; giacché le cose grandi del tuo discorso sono proprie del filosofo con una esperienza filologica. È veramente stupendo vedere come tu in ogni momento riporti la tua considerazione ad orizzonti più generali per quindi procedere avanti, arricchito da una nuova visuale, che fa avanzare di altri cento passi le questioni più specifiche. Un puro e semplice filologo non ci sarebbe riuscito[724].

---

[721] Cfr. L. A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, a cura di C. Barone, Garzanti, Milano 2011, vol. II, pp. 831-832: «Se uno legge Virgilio come un grammatico, non legge quello straordinario verso:

Fugge inesorabile il tempo

con questo spirito: "Bisogna stare all'erta; se non ci affrettiamo, rimarremo indietro […]. Chi ha di mira la filosofia, interpreta quesit versi nella maniera dovuta».

[722] Ibidem.

[723] Cfr. *Epistolario 1850-1869*, cit., lettera n. 538, a Carl von Gersdorff, Lipsia, 20 febbraio 1867, p. 505: «Se mi è permesso consigliarti una lettura, che ti riporta all'antichità e, al tempo stesso, ti fa pensare a Schopenhauer, prendi le *Epistulae morales* di Seneca». Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe September 1864-April 1869*, Brief 538, an Carl von Gersdorff in Spandau, Leipzig, 20. Februar 1867, S. 201: «Wenn ich Dir eine Lektüre empfehlen darf, die Dich zugleich an das Alterthum fesselt und an Schopenhauer erinnert, so nimm einmal die *Epistulae morales* des Seneca vor».

[724] F. Nietzsche, *Briefe an Nietzsche, April 1869–Mai 1872*, Brief 10, Heinrich Romundt an Nietzsche in Basel, Leipzig, d. 16 Juli 1869, S. 23: «Du kannst mit Recht am Schluß deine Philologie sich als Philosophie entschleiern lassen: denn, was Du hier Großes geleistet, gebührt dem philologisch erfahrenen Philosophen. Es ist wahrhaft erquickend zu sehen, wie Du alle Augenblicke einmal wieder untertauscht in allgemeinere Betrachtung und dann mit einem neuen fruchtbaren Gesichtspunkt aufsteigst, der die speziellen Fragen plötzlich um hundert Schritte weiterbringt. Das hätte kein bloßer Philolog vermocht». Traduzione italiana in F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit. "Notizie e note", p. 609.

CONCLUSIONI

I tratti distintivi della ricezione pre-wagneriana della filosofia di Schopenhauer da parte del giovane Nietzsche, quali sono emersi dall'analisi degli scritti e dell'epistolario del periodo tra il 1865 e la primavera del 1869, permettono gettare nuova luce su alcuni snodi problematici del suo pensiero, in particolare per quel che concerne la svolta intellettuale compiuta con la pubblicazione di *Umano, troppo umano*: quelle che gli studi critici hanno per lo più letto come contraddizioni nello sviluppo dell'identità filosofica di Nietzsche trovano infatti la loro spiegazione nel fatto che, per quanto intenso, il periodo wagneriano appaia sempre più come una deviazione o una parentesi nell'evolversi del suo pensiero.

* * *

Secondo la periodizzazione proposta da Mazzino Montinari, divenuta canonica, nello sviluppo del pensiero di Nietzsche è opportuno individuare tre fasi principali.

La prima di queste è definita come "schopenhaueriana-wagneriana" per il determinante apporto sulla riflessione nietzschiana della filosofia di Schopenhauer e della musica di Wagner. L'opera principale di questo periodo è *La nascita della tragedia* del 1872, con la sua metafisica dell'arte di ispirazione schopenhaueriana (per quanto la volontà di Schopenhauer, in Nietzsche, non venga negata dalla contemplazione estetica, ma, al contrario, si giustifichi nell'esistenza proprio come fenomeno estetico). Alle conclusioni della sua opera d'esordio Nietzsche affida le speranze di una rinascita del mito germanico attraverso il dramma wagneriano, idea di cui egli inizierà a dubitare in vero ben presto, già durante gli anni della pubblicazione delle *Considerazioni Inattuali*, tra il 1873 e il 1875.

Con la seconda fase del suo pensiero, detta "illuminista" o dello "spirito libero", Nietzsche abbandona la metafisica dell'arte de *La nascita della tragedia*: la vanificazione delle illusioni metafisiche e artistiche saranno infatti il fondamentale presupposto per la nascita dello spirito libero di *Umano, troppo umano*, del 1878. Consapevole della radicale presa di distanza rispetto al precedente corso dei suoi pensieri, in un frammento dell'estate del 1877, pensato per un'introduzione a *Umano, troppo umano* Nietzsche aveva non a caso scritto: «Ai lettori dei miei scritti passati voglio espressamente dichiarare che io ho abbandonato le opinioni metafisico-artistiche che sostanzialmente li dominavano: sono

opinioni gradevoli ma insostenibili»[725]. In *Umano, troppo umano*, come poi in *Opinioni e sentenze diverse* e *Il viandante e la sua ombra*, (che costituiscono il secondo volume di *Umano, troppo umano*, pubblicato nel 1879) fino ad *Aurora* (1881), la riflessione filosofia nietzschiana di questo periodo si contraddistinte per un particolare interesse nei riguardi del problema morale e da una nuova considerazione del valore della conoscenza scientifica.

La terza ed ultima fase dell'itinerario intellettuale di Nietzsche, infine, prende avvio con la pubblicazione de *La gaia scienza*, pubblicata nel 1883. Si tratta, in verità, di un'opera di transizione, nella quale Nietzsche, pur senza interrompere il filo di riflessioni di *Umano, troppo umano* e *Aurora*, già introduce i due grandi temi di *Così parlò Zarathustra*, l'annuncio della morte di Dio e la prima formulazione della teoria dell'eterno ritorno. Da qui, la riflessione filosofica di Nietzsche si incamminerà poi per i sentieri del nichilismo percorsi nelle ultime opere e, soprattutto, nei frammenti del 1887, per arrestarsi infine drammaticamente con crollo psicofisico a Torino nei primi di gennaio del 1889.

È chiaro come, nel passaggio da una fase all'altra del pensiero nietzschiano, non possa individuarsi una cesura netta: se da una parte tale suddivisione è indispensabile al fine di non far collassare il pensiero di Nietzsche su se stesso, generando così non pochi gravi errori interpretativi, bisogna d'altro tener conto della gradualità del processo di sviluppo della riflessione filosofica nietzschiana. Ne *La gaia scienza*, come si è detto, il passaggio verso l'ultima fase dell'itinerario intellettuale nietzschiano è sfumato: uno Zarathustra sotto le mentite spoglie di un "uomo folle" si aggira pressoché indisturbato ad annunciare la morte di Dio tra gli aforismi che, sotto il profilo tematico, si pongono in perfetta linea di continuità con le riflessioni di *Umano, troppo umano* e *Aurora*.

Per quel che concerne, invece, il passaggio dalla prima alla seconda fase del pensiero nietzschiano, secondo quanto farebbero pensare i temi affrontati nelle opere pubblicate sembrerebbe possibile individuare, apparentemente, una cesura da tratti più marcati tra il Nietzsche schopenhaueriano e wagneriano e lo spirito libero di *Umano, troppo umano*. Lo stesso Nietzsche, tra l'altro, *in Ecce homo* descrive questo particolare periodo della sua vita

[725] F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I* e *Frammenti postumi 1876-1878*, in *Opere*, cit., vol. IV, tomo 2, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Mp XIV 1c, Fr. 24[75], p. 459. Cfr. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Erster Band, und Nachgelassene Fragmente 1876-1877,* in *Nietzsche Werke*, Vierte Abteilung, Zweiter Band, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1867, Mp XIV 1c, Fr. 24[75], S. 558: «Lesern meiner früheren Schriften will ich ausdrücklich erklären, daß ich die metaphysisch-künstlerischen Ansichten, welche jene im Wesentlichen beherrschen, aufgegeben habe: sie sind angenehm, aber unhaltbar. Wer sich frühzeitig erlaubt öffentlich zu sprechen, ist gewöhnlich gezwungen, sich bald darauf öffentlich zu widersprechen».

come un momento di profonda crisi, da cui scaturì un decisivo cambiamento di rotta intellettuale. Narrando gli episodi che accompagnarono la pubblicazione di *Umano, troppo umano*, egli ricorda quale momento particolarmente denso di significato esistenziale, ad esempio, il fatale "incrocio di spade" con Wagner, quando per un «caso miracolosamente significativo»[726], l'invio di una copia del *Parsifal* «al suo caro amico Friedrich Nietzsche»[727] si incrociò con i due esemplari di *Umano, troppo umano* spediti a Bayreuth.

Nella lettera che avrebbe dovuto accompagnare le copie indirizzate a Richard e Cosima Wagner, Nietzsche pensava di scrivere ai due destinatari: «Questo libro è mio: vi ho messo in luce i miei più riposti sentimenti circa gli uomini e le cose, e per la prima volta ho percorso in esso la periferia del mio pensiero»[728]. Si tratta di una decisa rivendicazione di autonomia intellettuale da parte di Nietzsche, nella quale traspare a chiare lettere la consapevolezza dell'imminente rottura con Wagner, che difatti, accolse l'opera con grande disapprovazione, come documentato dai diari di Cosima. Quest'ultima ne rimase indignata forse ancor più del marito, tanto da scrivere in una lettera a Marie von Schleinitz:

> Nell'autore si è compiuto un processo che da tempo vedevo avanzare e contro il quale ho combattuto con le mie poche forze. Molte sono le cose che hanno contribuito alla nascita di questo triste libro! Si è aggiunto anche, alla fine, Israele, nella figura di un dott. Rée molto viscido, molto freddo, all'apparenza preso e sottomesso da Nietzsche; in realtà, invece, è lui che lo domina con l'inganno, in piccolo, il rapporto tra giudaismo e germanesimo [...]. Malwida nega decisamente l'influsso negativo del dott. Rée, che a lei piace tanto [...]. Mi prega anche di non abbandonare Nietzsche, ma per ogni frase che ho letto ho un commento, e so che qui ha vinto il male[729].

Nel complesso, nella cerchia di conoscenze Nietzsche, come fra i suoi amici più intimi, lo sconcerto e la costernazione per *Umano, troppo umano* furono generali. In verità, compiendo un passo indietro nell'epistolario nietzschiano ci si accorge di come, già diverso tempo prima della pubblicazione dell'opera nel 1878, Nietzsche avesse confidato ad alcuni dei suoi corrispondenti un nuovo corso dei suoi pensieri, facendo particolare

---

[726] F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 336. Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, S. 325: «Durch ein Wunder von Sinn im Zufall».

[727] F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 336. Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, S. 325: «seinem theuren Freunde Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Kirchenraht».

[728] F. Nietzsche, *Epistolario 1875-1879*, in *Epistolario*, cit., vol. III, trad. it di M. Pampaloni Fama, notizie e note di F. Gerratana e G. Campioni, Adelphi, Milano 1995, lettera n. 676, a Richard e Cosima Wagner, Basilea, primi di febbraio del 1878, p. 268. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe Januar 1875-Dezember 1879*, in *Nietzsche Briefwechsel*, Zweite Abteilung, Fünfter Band, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1980, Brief 676, An Richard und Cosima Wagner in Bayreuth (Entwurf), Basel, Anfang 1878, S. 298: «Dies Buch ist von mir: ich habe meine innerste Empfindung über Menschen und Dinge darin ans Licht gebracht und zum erstem Mal die Peripherie meines eigenes Denkens umlaufen».

[729] Per la traduzione della lettera, cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1875-1879*, cit., "Notizie e note", p. 565-566.

riferimento ad un mutato rapporto con la filosofia di Schopenhauer. È il caso, ad esempio, di Deussen, che in una lettera dell'ottobre del 1877, scriveva incredulo a Nietzsche:

> Ma che succede? Non sei più dalla parte di Schopenhauer – tu, il mio mistagogo e protoevangelista! È inconcepibile, non è possibile. A questo punto io dico: Nietzsche deve tornare indietro![730]

Nella precedente lettera dei primi di agosto del 1877, nella quale ringraziava l'amico per avergli inviato il suo libro appena pubblicato dal titolo *Die Elemente der Metaphvsik*[731], Nietzsche aveva infatti confessato a Deussen, convertito alla filosofia schopenhaueriana proprio per l'insistenza ostinata di Nietzsche, come avesse preso oramai coscienza del proprio distacco dalla filosofia di Schopenhauer:

> Da un punto di vista del tutto personale mi rincresce molto *una* cosa: di non aver ricevuto un libro come il tuo parecchi anni *addietro!* Quanto *maggiore* sarebbe stata la mia *gratitudine!* Così invece, […], il tuo libro stranamente mi serve come una felice *raccolta di tutto ciò in cui io non credo più.* È triste! E non voglio dire altro, per non addolorarti con la divergenza dei nostri punti di vista. Già quando scrissi il mio breve lavoro su Schopenhauer, non condividevo quasi più nessuna di tutte le posizioni dogmatiche; ma credo, oggi come allora, che per un certo periodo sia davvero essenziale passare attraverso Schopenhauer e avvalersene come educatore. Solo, *non* credo *più* che egli *debba educare alla* filosofia schopenhaueriana[732].

In realtà, al di là del comprensibile sconcerto di Deussen, il distacco di Nietzsche da Schopenhauer non consistette in una brusca virata intellettuale, ma fu un processo lento e graduale. È lo stesso Nietzsche in una lettera a Cosima Wagner del dicembre del 1876 a riconoscere la gradualità di questo cambiamento di rotta, sebbene dichiari di averne preso coscienza in modo improvviso:

---

[730] F. Nietzsche, *Briefe an Friedrich Nietzsche, Januar 1875-Dezember 1879*, in *Nietzsche Briefwechsel*, Zweite Abteilung, Sechster Band, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Zweiter Halbband, Brief 996, Paul Deussen an Nietzsche in Basel, Aachen d. 14/10 77, S. 730: «Aber was ist das? – Du hältst nicht mehr zu Schopenhauer, – Du mein μυσταγωγός und Protoevangeist! – das ist nicht begreiflich, nicht möglich. Hier sage ich: Nietzsche muß umkehren!».

[731] P. Deussen, *Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbstudium zusammengestellt,* Aachen 1877.

[732] F. Nietzsche, *Epistolario 1875-1879*, cit., lettera n. 642 a Paul Deussen, Rosenlauibad, primi di agosto 1877, p. 238. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe Januar 1875 – Dezember 1879*, Brief 642, an Paul Deussen in Aachen, Rosenlauibad, Anfang August 1877, S. 264-265: «Ich, ganz persönlich, beklage eins sehr: dass ich nicht eine Reihe Jahre früher ein solches Buch, wie das Deine, empfangen habe! Um wie viel dankbarer wäre ich Dir da gewesen! So aber […], dient mir seltsamerweise Dein Buch als eine glückliche Ansammlung alles dessen, was ich nicht mehr für wahr halte. Das ist traurig! Und ich will nicht mehr davon sagen, um Dir nicht mit der Differenz unserer Urtheile Schmerz zu machen. Schon als ich meine kleine Schrift über Schopenhauer schrieb, hielt ich von allen dogmatischen Puncten fast nichts mehr fest; glaube aber jetzt noch wie damals, dass es einstweilen höchst wesentlich ist, durch Schopenhauer hindurch zu gehen und ihn als Erzieher zu benutzen. Nur glaube ich nicht mehr, dass er zur Schopenhauerschen Philosophie erziehen soll».

> […] si stupirà se Le confesso una mia divergenza dalla dottrina di Schopenhauer, che si è sviluppata a poco a poco e di cui ho preso coscienza quasi improvvisamente? Non concordo con lui in quasi nessuno dei princìpi generali; già quando scrivevo su Schopenhauer, mi accorgevo di aver superato tutta la parte dogmatica; per me *l'uomo* era tutto. Nel frattempo la mia «ragione» è stata molto all'opera - ma in questo modo la vita è diventata un tantino più difficile, e il fardello più pesante! Come faremo alla fine a reggere? [733]

La risposta di Cosima del 1 gennaio 1877 risulta particolarmente interessante, nella misura in cui sembra ben individuare dove fosse celato, già in *Schopenhauer come educatore*, un primo indizio del ripensamento di Nietzsche nei riguardi del Saggio di Francoforte. Scrive infatti Cosima:

> Mi piacerebbe sapere da Lei qualche cosa di più circa la Sua divergenza da Schopenhauer. Ciò che più ho ammirato nel Suo scritto è l'accento da Lei posto *sull'uomo;* ciascuna dottrina, mi sembra, anche la più elevata e la più coerente, può essere solo una metafora a cui il filosofo si rapporta come fa il poeta con i suoi personaggi; è la sua creazione, piena di vita e immortale, se egli è un grande, nata morta se egli è un ripetitore. "Così egli pensa, così egli sente, ha certo ragione a pensare e a sentire così", questa è pressappoco la mia disposizione d'animo quando leggo Schopenhauer, non arriverei mai a dire "io penso così, io sento così" – altrettanto poco quanto io penso e sento come Amleto o Lear, pur dovendo dare loro ragione in tutto. È un rapporto singolare; forse ci sono persone che possono venire solo informate, non addottrinate, che possono dedicarsi solo all'osservazione e alla contemplazione e non sono capaci di fare propria una dottrina, forse anch'io appartengo a queste. Comunque mi appassionerebbe sentire quali obiezioni muove Lei al nostro filosofo[734].

---

[733] F. Nietzsche, *Epistolario 1875-1879*, cit., lettera n. 581 a Cosima Wagner, Sorrento, 19 dicembre 1876, p. 190. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe Januar 1875 – Dezember 1879*, Brief 581, an Cosima Wagner in Bayreuth, Sorrent, 19. Dezember 1876, S. 210: «werden Sie sich wundern, wenn ich Ihnen eine allmählich entstandene, mir fast plötzlich ins Bewußtsein getretene Differenz mit Schopenhauer's Lehre eingestehe? Ich stehe fast in allen allgemeinen Sätzen nicht auf seiner Seite; schon als ich über Schopenhauer schrieb, merkte ich, daß ich über alles Dogmatische daran hinweg sei; mir lag alles am Menschen. In der Zwischenzeit ist meine „Vernunft" sehr thätig gewesen — damit ist denn das Leben wieder um einen Grad schwieriger, die Last größer geworden! Wie wird man's nur am Ende aushalten?»

[734] F. Nietzsche, *Briefe an Friedrich Nietzsche, Januar 1875-Dezember 1879*, Erster Halbband, Brief 858, Cosima Wagner an Nietzsche in Sorrent, Bayreuth, 1ten Januar 1877, S. 472-473: «Gerne erführe ich Näheres von Ihnen über Ihre Differenz mit Schopenhauer. Ich habe es an Ihrer Schrift ganz besonders bewundert, dass Sie den Menschen anerkannt wissen wollten; jede Lehre, die erhabenste und zusammenhängenste auch, kann, dünkt mich, mur ein Gleichniss sein, zu welcher der Philosoph sich verhält wie der Dichter zu seinen Gestalten; sie ist sein Geschöpft, lebensvoll unsterblich, wenn er ein Grosser ist, todgeboren wenn er in Nachschwätzer ist. „So denkt er, so empfindet er, wie recht har er so zu denken und zu empfinden", diese ungefähr (ist) meine Stimmung wenn ich Schopenhauer lese, nie käme ich dazu zu sagen, "ich denke so, ich empfinde so", ebenso wenig als ich wie Hamlet oder Lear denke und empfinde, ihnen aber in Allem recht geben muss. Es ist ein eigenthümliches Verhältniss; vielleicht gibt es Menschen welche nur unterrichtet, nicht belehrt werden können, nur der Betrachtung und Beobachtung sich hingeben können, und nicht fähig sind eine lehre sich anzueignen, vielleicht auch gehöre ich zu diesen. Sehr aber würde es mich fesseln zu hören welche Einwendungen Sie gegen unsern Philosophen haben». Traduzione italiana in F. Nietzsche, *Epistolario 1875-1879*, cit., "Notizie e note", pp. 514-515.

Parlando della filosofia di Schopenhauer come di una dottrina, pur di alto valore e in sé coerente, valida solo come una «metafora a cui il filosofo si rapporta come fa il poeta con i suoi personaggi», Cosima sembra cogliere quale fosse l'interpretazione della visione del mondo schopenhaueriana che Nietzsche, nelle pagine *Schopenhauer come educatore*, non aveva voluto – né avrebbe potuto – rendere chiaramente esplicita. Nella lettera, difatti, è parafrasata l'idea di Lange per cui ogni visione metafisica del mondo ha valore solo come una *Begriffsdichtung*, poesia concettuale proiettata all'edificazione morale, idea centrale, come si è messo in rilievo, nella ricezione nietzschiana del pensiero di Schopenhauer prima dell'incontro con Wagner[735].

Tutto ciò si spiega considerando come quello che Nietzsche nella lettera a Cosima definisce come una divergenza maturata nei confronti del pensiero schopenhaueriano consista, in verità, in un ritorno alla sua prima interpretazione della filosofia del Saggio di Francoforte antecedente all'incontro con Wagner, un ritorno che egli porterà ulteriormente avanti e svilupperà nella seconda fase del suo pensiero seguendo nuove e più originali prospettive. Il vantaggio interpretativo della tesi storiografica qui proposta, che individua un'articolazione interna alla prima fase del pensiero di Nietzsche, risiede nel fatto di essere in grado di sciogliere quelle contraddizioni che sembrano costellare la riflessione filosofica nietzschiana di questo periodo, rivelando così una sua coerenza di fondo.

Anni più tardi, non a caso, Nietzsche parlerà infatti del suo periodo wagneriano come di una sorta di deviazione rispetto al suo itinerario intellettuale. Indicativo a riguardo, solo per citare uno degli esempi più significativi, è quanto scrive in una lettera a Lou Salomè nella metà di luglio del 1882:

> Vorrei che prima Lei leggesse il mio breve scritto *Richard Wagner a Bayreuth* […] Ho avuto tante esperienze in relazione a quest'uomo e alla sua arte – è stata una

[735] L'eventuale testimonianza di una discussione su questo tema tra Nietzsche e Cosima Wagner negli anni precedenti all'inverno del 1876/1877 è andata perduta a causa delle lacune nell'epistolario nietzschiano. Di contro alle 85 lettere scritte da Cosima a Nietzsche tra il maggio del 1869 e il dicembre del 1874 è conservata infatti una sola lettera di Nietzsche, oltre a un abbozzo di lettera e a due schemi. Le lettere di Nietzsche a Cosima Wagner di questo periodo furono distrutte a Bayreuth agli inizi del Novecento da Eva Wagner, figlia di Richard e Cosima. Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit., "Notizie e note", p. 595. A suggerire come Nietzsche avesse, forse, reso partecipe Cosima della propria interpretazione della filosofia di Schopenhauer secondo l'ottica di Lange, è quanto riportato proprio da Cosima nel suo diario, nelle pagine in cui ricorda i commenti in casa Wagner su *Umano, troppo umano*. Il 12 giugno del 1878, in una nota aggiunta a margine della pagina, Cosima scrive infatti di aver detto a Wagner di non capire «come certa gente [!] prendesse gusto a certi libri, ad esempio la *Storia del materialismo* [Fr. A. Lange]». Cfr. C. Wagner, *Die Tagebücher*, hrsg. von M. Gregor-Dellin und D. Mack, R. Piper&Co. Verlag, München/Zürich 1977, p. 116: «Wie ich ihm sage, daß ich nicht verstünde, wie gewisse Leute an gewissen Büchern, wie z.B. *Geschichte des Materialismus*, Vergnügen fänden, sagt er: „Das sind im Grunde Ignoranten, welche meinen, es müsse das Wissen mit einem Knall kommen". Poiché né l'opera né l'autore in questione sono citati in *Umano, troppo umano*, non è da escludere, a nostro avviso, che il commento di Cosima si riferisse a una precedente discussione avuta con Nietzsche su questo tema.

> lunghissima PASSIONE: non saprei definirla altrimenti. La rinuncia che qui è richiesta, la necessità, divenuta infine inevitabile, di *ritrovare me stesso*, sono tra le cose più dure e malinconiche del mio destino. Le ultime parole scrittemi da Wagner stanno in un bell'esemplare con dedica del Parsifal: «Al mio caro amico Friedrich Nietzsche. Richard Wagner, Consigliere ecclesiastico». Nello stesso momento gli giunse, spedito da me, il mio libro *Umano, troppo umano* – e con ciò fu tutto chiaro, ma fu anche tutto finito. Quante volte, in ogni genere di circostanze, ho fatto proprio questa esperienza: «Tutto chiaro, ma anche tutto finito»![736] [c. n.].

Al di là dei toni estremi in cui si esprime un Nietzsche ormai alle soglie del collasso psichico, anche nel capitolo di *Ecce homo* dedicato a *Umano, troppo umano* egli ricorda questo periodo della sua vita alludendo a una sorta di "ritorno a se stesso". Nietzsche scrive infatti come con quest'opera si fosse liberato da ciò che non apparteneva alla sua natura, specificando che il termine «spirito libero» andasse correttamente inteso nel senso di uno «spirito *diventato libero*, che ha ripreso possesso di se stesso»[737]. Più avanti, rievocando l'episodio del suo improvviso abbandono del festival di Bayreuth, rammenta di essere stato preso da una sorta di impazienza verso se stesso: «vidi chiaramente che era tempo, che ero all'ultima occasione di ritornare *a me stesso*»[738]. Per quanto anche in *Ecce homo*, come nelle lettere risalenti al periodo della pubblicazione di *Umano, troppo Umano*, Nietzsche enfatizzi i toni questa sua presa di coscienza improvvisa, non sarebbe giusto misconoscere il fondo di verità celato dietro tale estremizzata rilettura degli eventi. Che con *Umano, troppo umano*, così come nelle opere immediatamente successive, Nietzsche riprenda le redini del suo itinerario intellettuale, e in particolare il suo confronto critico con

---

[736] F. Nietzsche, *Epistolario 1880-1884*, in *Epistolario*, cit., vol. IV, trad. it. di M. L. Pampaloni e M. Carpitella, Notizie e note di G. Campioni e R. Müller Bück, Adelphi, Milano 2004, lettera n. 269, a Lou von Salomé, Tautenburg, 16 luglio 1882, p. 216. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe Januar 1880 - Dezember 1884*, in *Nietzsche Briefwechsel*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Dritte Abteilung, Erster Band, De Gruyter, Berlin – New York 1981, Brief 269, an Lou Salomé in Stibbe, Tautenburg, 16. Juli 1886, S. 22: «Ich möchte, daß Sie vorher noch meine kleine Schrift „Richard Wagner in Bayreuth" lesen; Freund Rée besitzt sie wohl. Ich habe so viel in Bezug auf diesen Mann und seine Kunst erlebt – es war eine ganze lange Passion: ich finde kein anderes Wort dafür. Die hier geforderte Entsagung, das hier endlich nöthig werdende Mich-selber-Wiederfinden gehört zu dem Härtesten und Melancholischsten in meinem Schicksale. Die letzten geschriebenen Worte Wagner's an mich stehen in einem schönen Widmungs-Exemplare des Parsifal „Meinem theuren Freunde Friedrich Nietzsche. Richard Wagner, Ober-Kirchenrath." Genau zu gleicher Zeit traf, von mir gesendet, bei ihm mein Buch „Menschliches Allzumenschliches" ein — und damit war Alles klar, aber auch Alles zu Ende. Wie oft habe ich, in allen möglichen Dingen, gerade dies erlebt: „Alles klar, aber auch Alles zu Ende!"». Per quel che concerne il ripensamento della propria esperienza wagneriana da parte di Nietzsche in questi anni, cfr. M. Brusotti, *Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich: Rückblicke Nietzsches auf seine frühe Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880-1881*, in *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, hrsg. von T. Borsche, F. Gerratana, A. Venturelli, «Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung», Band 27, Berlin-New York 1994, S. 435-460.

[737] F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 331. Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, S. 320: «ein *freigewordner* Geist, der von sich selber wieder Besitz ergriffen hat».

[738] F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 333. Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, S. 322: «ich sah in, dass es die höchste Zeit war, mich auf mich zurückzubesinnen».

Schopenhauer interrottosi nel 1869 per l'interferenza wagneriana, risulta infatti chiaro prendendo in esame una serie di elementi.

Primo fra tutti, è il fatto che Schopenhauer non scompaia affatto dall'orizzonte di interessi nietzschiani, tanto da essere, a partire dal 1875, motivo di avvicinamento con quello «schopenhaueriano di nome Paul Rée» che già ne 1873 aveva avuto modo di ascoltare a Basilea le lezioni di Nietzsche sui filosofi preplatonici. Le forti riserve critiche di Rée nelle sue *Osservazioni Psicologiche* nei confronti della metafisica di Schopenhauer in favore del filosofo moralista dei *Parerga* non erano certo una novità per Nietzsche. Con *Umano, troppo umano* egli estenderà la sua critica alla tradizione metafisica in generale e, traendovi tutte le conseguenze del caso, compirà un passo decisivo che lo condurrà a maturare una più consapevole identità filosofica. Rispetto agli anni di Lipsia, infatti, il Nietzsche dello spirito "diventato libero" non è più disposto ad accettare una visione metafisica del mondo, nemmeno nel senso di una *Begriffsdichtung* affine alla sua natura e al suo bisogno morale, subordinando, come aveva fatto in passato, a una sua necessità interiore la consapevolezza del carattere "menzognero" della metafisica di Schopenhauer. A partire da *Umano, troppo umano* Nietzsche si pone dichiaratamente contro il bisogno metafisico dell'uomo, quale forma di dipendenza assolutamente inaccettabile per uno spirito autenticamente libero.

Ciò non toglie che vi siano diversi elementi di convergenza e, in un certo senso, di continuità, tra il Nietzsche pre-wagneriano e quello di *Umano, troppo mano*, come per l'appunto l'interesse nei riguardi della filosofia morale del Saggio di Francoforte, destinato a rimanere suo imprescindibile punto di riferimento critico. Nell'aforisma di *Opinioni e sentenze diverse* intitolato *Voler essere giusti e voler essere giudici*, egli si esprime con indubbia chiarezza sul dovuto riconoscimento da attribuirsi a Schopenhauer per quel che concerne la sua riflessione morale, al di là della sua visione metafisica. Nietzsche scrive infatti come la «grande conoscenza dell'umano e del troppo umano» e l'originario «senso dei fatti» di Schopenhauer siano stati non poco pregiudicati «dal variegato manto di leopardo della sua metafisica (che bisogna prima togliergli, per scoprirvi sotto un vero genio moralista)»[739]. Nietzsche dimostra così di essere tornato a quella considerazione del

[739] F. Nietzsche, *Opinioni e sentenze diverse*, in *Opere*, cit. vol. IV, tomo III, *Umano, troppo umano II e Frammenti postumi (1878-1879)*, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967, p. 23. Cfr. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenscliches*, *Zweiter Band*, und *Nachgelassene Fragmente Frühling 1878 bis November 1879*, in *Nietzsche Werke*, hrsg von G. Colli und M. Montinari, Vierte Abteilung, Dritter Band, De Gruyter, Berlin 1967, «Vermischte Meinungen und Sprüche», S. 31: «Schopenhauer, dessen grosse Kennerschaft für Menschliches und Allzumenscliches, dessen ursprünglicher Tatsachensinn nicht wenig durch das bunte

valore della filosofia schopenhaueriana quale è emersa dall'analisi del frammento del 1868 e dalle riflessioni nell'epistolario con Rohde che ad esso facevano da cornice, allorquando, dimostrata la totale insostenibilità della metafisica della volontà, Nietzsche aveva mantenuto salda la sua fede schopenhaueriana in virtù della sua dimensione etica.

A conferma della continuità tra le riflessioni degli anni precedenti all'incontro con Wagner e *Umano, troppo umano*, è inoltre l'attenzione che nell'opera, in particolare nel secondo capitolo intitolato *Per la storia dei sentimenti morali*, Nietzsche dedica alla questione dell'immutabilità del carattere individuale e al problema della negazione della libertà del volere umano. Si tratta, come si è visto, di motivi ricorrenti negli scritti e nei frammenti del periodo di Lipsia, e di cui Nietzsche, a partire dal 1876, avrà l'occasione di tornare a discutere con l'amico Rée durante il soggiorno a Sorrento.

* * *

La fase a tutti gli effetti wagneriana del pensiero nietzschiano coincide, cronologicamente, con il cosiddetto "Idillio di Tribschen", e cioè, con il periodo compreso tra la primavera del 1869 e la partenza dei Wagner per Bayreuth nell'aprile del 1872[740]. È in virtù di questa frequentazione assidua tra Wagner e Nietzsche che quest'ultimo finirà con l'essere persuaso dalla lettura wagneriana della filosofia di Schopenhauer, riproposta ne *La nascita della tragedia* contestualmente alle considerazioni sulla grecità già delineate in alcuni scritti e conferenze del 1870, quali *Il dramma musicale greco*, *Socrate e la tragedia*, e, in ultimo, *La visione dionisiaca del mondo*, nella quale vengono per la prima volte esposte, se pur entro una diversa cornice teorica, le categorie estetiche dell'apollineo e del dionisiaco.

Al di là del rapporto problematico tra la metafisica dell'arte de *La nascita della tragedia* e l'estetica schopenhaueriana de *Il mondo come volontà e rappresentazione* – le cui evidenti incongruenze sono state già ampiamente messe in rilievo dagli studi critici e su cui non ci soffermeremo – l'aspetto fondamentale rispetto ai fini del nostro discorso è il passo indietro che, con quest'opera, Nietzsche compie rispetto alle riflessioni sul valore della metafisica maturate a seguito della lettura de *La storia del materialismo* di Lange. In

---

Leoparden-Fell seiner Metaphysik beeinträchtigt worden ist (welches man ihm erst abziehen muss, um ein wirkliches Moralisten-Genie darunter zu entdecken) [...]».

[740] Cfr. M. Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, cit., p. 62: «Ma Nietzsche, dunque, era completamente wagnerizzato? Sì, almeno da quel 17 maggio 1869, quando per la prima volta visitò Tribschen, fino all'altro giorno di maggio (il 22, compleanno di Wagner) del 1872, quando assisté alla posa della prima pietra del teatro di Bayreuth e poi all'esecuzione della nona sinfonia di Beethoven, diretta da Wagner. Rimasto solo, dopo la fine dell'"Idillio di Tribschen, egli dovette dare più ascolto ai dubbi sulla "missione tedesca" e sulle possibilità riformatrici dell'arte wagneriana, in parte già affiorati, ma sempre superati sotto l'irresistibile fascino diretto della persona di Wagner».

particolare, nei passi in cui egli discorre di una inafferrabile «unità originaria» [Ur-Einen][741] celata sotto il velo di Maia, egli finisce con il commettere, paradossalmente, proprio l'errore rimproverato a Schopenhauer nel frammento del 1868, come dimentico della lezione kantiana e langhiana per cui la cosa in sé è da intendersi come il limite invalicabile della nostra conoscenza fenomenica e non come un inafferrabile principio o fondamento del mondo. In ragione di ciò, la metafisica dell'arte nietzschiana quale è esposta nelle pagine della *La nascita della tragedia*, al di là dell'orizzonte morale in cui l'opera è indiscutibilmente proiettata, non può essere in alcun modo assimilata a una *Begriffsdichtung* nel senso langhiano del termine[742].

* * *

Di fronte alle reazioni per lo più controverse suscitate dalla pubblicazione de *La nascita della tragedia* e a seguito dell'accesa polemica con Wilamowitz, Nietzsche ebbe chiara consapevolezza di essere messo in discussione come filologo, e certamente, questi eventi non mancarono di avere le loro ripercussioni sotto il profilo personale. Se ne ha riscontro, ad esempio, nelle lettere del novembre del 1872 in cui Nietzsche confessa il suo disagio per il drastico calo delle iscrizioni alla facoltà di filologia di Basilea, attribuito dai colleghi all'eccentricità del suo approccio ai problemi filologici[743].

---

[741] Cfr., come prima occorrenza, F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in *Opere*, cit., vol. III, tomo 1, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1872, p. 26. Cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie,* in *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-III (1872-1874)*, in *Nietzsche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Dritte Abteilung, Erster Band, De Gruyter, Berlin-New York 1972, S. 36.

[742] A riguardo, cfr. L. Grieser, *Nietzsche und Wagner. Neue Beiträge zur Geschichte und Psychologie ihrer Freundschaft*, Severeus Verlag, Hamburg 2010 (ristampa dell'edizione originale del 1923), p. 143-146, il quale rintracciava l'idea di Lange della metafisica come *Begriffsdichtung* ne *La nascita della tragedia*. Per quel che concerne gli occasionali rimandi alla *Storia del materialismo* di Lange ne *La nascita della tragedia*, cfr. J. Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*, in *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, hrsg. von der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Band 1.1, De Gruyter, Berlin – New York 2012. Per quel che riguarda la ricezione della filosofia di Schopenhauer ne *La Nascita della tragedia*, è da segnalare come quest'ultima, per venire incontro al punto di vista di Wagner, sia anche debitrice dell'interpretazione di Hartmann ne *La filosofia dell'Inconscio*. Cfr. F. Gerratana, *Der Wahn jenseits des Menschen: zur frühen Eduard von Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869-1874)*, in «Nietzsche-Studien», Band 17, Berlin-New York 1988, S. 391- 433.

[743] Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit., lettera n. 274, a Richard Wagner, Basilea, metà novembre 1872, p. 393: «Ma c'è una cosa che al momento mi turba molto: il nostro semestre invernale è cominciato e non ho studenti! I nostri filologi sono spariti! […] sono diventato all'improvviso così malfamato fra i miei colleghi che la nostra piccola università ne ha patito un danno […] perfino quelli che "mi conoscono" non arrivano più in là che a compiangermi per quell'«assurdità». Un professore di filologia di Bonn, che io stimo molto, ha detto semplicemente ai suoi studenti che il mio libro è una "pura follia" che non serve a nulla, e che chi ha scritto cose simili è "morto per la scienza"». F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe Mai 1872 - Dezember 1874*, in *Nietzsche Briefwechsel*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Zweite Abteilung, Dritter Band, De Gruyter, Berlin-New York 1978, Brief 274, An Richard Wagner in Bayreuth, Basel, Mitte November 1872, S. 89: «Doch giebt es einen Punkt, der mich augenblicklich sehr beunruhigt: unser Wintersemester hat begonnen und ich habe gar keine Studenten! Unsre Philologen sind ausgeblieben! […] ich bin unter meiner Fachgenossenschaft plötzlich so verrufen geworden, dass unsre kleine Universität Schaden leidet […] selbst diejenigen „die mich kennen" kommen nicht über den Standpunkt hinaus, mich

In ogni caso, non furono questi gli eventi che indussero Nietzsche ad apportare sostanziali modifiche alla seconda edizione de *La nascita della tragedia*, in specie per quel che riguarda prima parte dell'opera. La sua pubblicazione era prevista per il 1874, ma una serie di circostanze fece sì che ciò potesse avvenire solo nel 1876. Al di là del ritardo, le correzioni che Nietzsche segnala all'editore – di cui si ha traccia nel volume della prima edizione conservato nella sua biblioteca – sono risalenti al 1873, e quindi, ancora nel pieno del periodo considerato comunemente wagneriano. È allora quanto mai significativo come, tra le varie modifiche, Nietzsche segnali di correggere sistematicamente le occorrenze del nome di Schopenhauer presenti nel testo de *La nascita della tragedia*. Egli specifica, in particolare, come il nome del filosofo non debba essere più scritto in corsivo e, contestualmente, come non debba più comparire l'espressione «il nostro grande Schopenhauer»[744]. Da ciò si deduce come già nel 1873 Nietzsche volesse conferire alle riflessioni ispirate a Schopenhauer ne *La nascita della tragedia* un tono più neutrale, limando per quanto possibile l'impronta schopenhaueriana dell'opera.

* * *

Dopo la pubblicazione de *La nascita della tragedia,* nel processo allontanamento di Nietzsche da Wagner possono essere individuati due eventi decisivi: la cerimonia della posa della prima pietra del teatro di Bayreuth il 22 maggio 1872, quando Wagner intraprende pubblicamente la lotta per il suo progetto di riforma culturale della Germania, del quale Nietzsche sarebbe dovuto essere il principale alleato, e l'abbandono improvviso del Festival di Bayreuth da parte di Nietzsche tra il luglio e l'agosto del 1876.

Il periodo compreso tra questi due momenti salienti è segnato da alcuni episodi di incomprensione tra Nietzsche e Wagner, come testimoniano l'epistolario e il diario di Cosima di questi anni. In ogni caso, almeno pubblicamente, Nietzsche continua a sostenere la causa wagneriana. Durante la visita di Nietzsche e Rohde a Bayreuth nell'aprile del 1873, Wagner non manifesta un grande entusiasmo per lo scritto *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci.* In questa occasione i due hanno però modo di confrontarsi sullo scritto di Strauss *La vecchia e la nuova fede*, pubblicato nel 1872, e ciò determinerà la scelta del tema della prima *Inattuale* da parte di Nietzsche, declinata in tutti i suoi aspetti sul giudizio assai negativo di Wagner. Cedendo al desiderio di rivalsa di Wagner a causa delle vicende

---

wegen dieser „Absurdität" zu bemitleiden. Ein von mir sehr geachteter Philologieprofessor in Bonn hat seine Studenten einfach damit beschieden, mein Buch sei „baarer Unsinn" mit dem man rein nichts anfangen könne; jemand, der so etwas schreibe, sei wissenschaftlich todt».

[744] Cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., "Notizie e note", p. 508.

di Monaco del 1868[745], Nietzsche finisce, d'altro canto, con il misconoscere il debito intellettuale nei confronti di Strauss contratto nei suoi anni giovanili: proprio la lettura *La vita di Gesù*, opera tra le più celebri di Strauss, era stata difatti tra i motivi scatenanti l'allontanamento da parte di Nietzsche dalla religione cristiana, e conseguentemente, uno dei fondamentali presupposti del suo avvicinamento alla filosofia di Schopenhauer. Non per nulla, alla morte di Strauss, avvenuta solo sei mesi dopo la pubblicazione della prima *Inattuale*, manifestando chiaramente tutto il suo rimorso, Nietzsche scriverà a Gersdorff: «spero vivamente di non avergli reso impossibile l'ultimo periodo della sua vita e che morto senza sapere nulla di me»[746].

* * *

Al di là del tentativo di riavvicinamento compiuto con l'*Inattuale* su Strauss, alla lontananza fisica tra Wagner e Nietzsche, di cui quest'ultimo pur lamenta di soffrire nelle lettere ai suoi più stretti corrispondenti, si assocerà presto una progressiva presa di distanza intellettuale. Sarebbe però errato attribuire la svolta di pensiero di *Umano troppo umano* semplicemente all'incrinarsi dei rapporti personali con Wagner. Come hanno osservato Colli e Montinari,

> *Umano, troppo umano* non è da intendere come reazione, favorita dall'incrinatura dell'amicizia, a una visione del mondo fortemente influenzata da Wagner, ma come posizione conquistata attraverso il maturarsi di pensieri che il legame con Wagner, pur avendoli dapprima suscitati, o comunque arricchiti, aveva tuttavia alla fine ostacolati[747].

È nell'estate del 1876 che Nietzsche prende piena consapevolezza delle ragioni di dissidio interiore provato negli ultimi anni nei riguardi di Wagner. La veridicità di quanto narrato in *Ecce homo* ci è testimoniata da un frammento risalente al periodo di gestazione del primo *Zarathustra*, nel quale Nietzsche scrive:

> Vi è stato un periodo in cui mi prese 1a nausea per ciò che ero: estate 1876. Il pericolo dell'errore, la cattiva coscienza scientifica per l'ingerenza della metafisica, il senso dell'esagerazione, un ridicolo voler «giudicare» tutto – di qui la decisione di

[745] Nel 1868 A Monaco Wagner prese il posto di Franz Lachner come compositore di corte. Nel concerto di addio di quest'ultimo, il 26 gennaio del 1868, Strauss intervenne in suo favore. Per ripicca Wagner scrisse contro quest'ultimo, il 12 marzo del 1868, tre sonetti satirici di scarso successo. Cfr. C. Janz, *La vita di Nietzsche*, cit., vol. I, *Il profeta della tragedia*, pp. 498-499.

[746] F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit., lettera 345, a Carl von Gersdorff, Basilea 11 febbraio 1874, p. 503. Cfr. F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche Briefe Mai 1872 – Dezember 1874*, cit., Brief 345, an Carl von Gersdorff in Ostrichen, Basel, 11 Febr. 1874, S. 200: «ich hoffe sehr dass ich ihm die letzte Lebenszeit nicht erschwert habe und dass er ohne etwas von mir zu wissen gestorben ist. Er greift mich etwas an».

[747] G. Colli e M. Montinari, "Notizie e note" in F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I e Frammenti postumi (1876-1878)*, in *Opere*, cit., vol. IV, tomo 2, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, p. 475.

> restaurare la ragione, e di tentare di vivere nella massima sobrietà, senza presupposti metafisici. «Spirito libero» – al di là e al di sopra di me stesso![748]

Riguardo al periodo dal 1872 al 1874, Montinari ha osservato che, al di là dei primi segnali di contraddizione, «le tre prime *Inattuali* […] sono scritte prima di tutto per Richard e Cosima Wagner»[749]. A nostro avviso, alla luce di quanto emerso sul Nietzsche pre-wagneriano, se l'inattuale *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore* è certamente scritta per compiacere un Wagner che iniziava a dare i primi segni di raffreddamento nei suoi riguardi, e rientra pertanto nel pieno del periodo di wagnerizzazione acuta da parte di Nietzsche, non altrettanto si può dire dell'inattuale *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* e, soprattutto, di *Schopenhauer come educatore*, entrambe pubblicate nel 1874. Nei frammenti postumi, i primi appunti critici su Wagner risalgono, non a caso, proprio all'inizio di quest'anno. In un appunto dell'estate del 1875 Nietzsche scrive:

> non passerà molto tempo e dovrò manifestare opinioni le quali sono ritenute ignominiose per colui che le nutre; allora anche gli amici e i conoscenti diverranno sempre più timidi e paurosi. Anche attraverso questo fuoco dovrò passare. Poi apparterrò sempre più a me stesso[750].

Infine, nella quarta *Inattuale* del 1875, *Richard Wagner a Bayreuth*, se da una parte Nietzsche sembra voler sostenere la causa wagneriana, con i dubbi sulla centralità dell'arte e sul suo fondamento metafisico avanzati già in questo scritto, lascia avvertire, sebbene in sordina, i segnali dell'imminente distacco. Nella prefazione alla seconda edizione di *Umano, troppo umano* del 1886, in merito all'inattuale *Richard Wagner a Bayreuth* Nietzsche scriverà difatti come essa rappresentasse in realtà «un atto di omaggio e di riconoscenza verso un brano del mio passato […] e in realtà un distacco e un congedo»[751].

---

[748] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere,* cit., vol. VII, tomo 1, parte I, a cura di M. Carpitella e M. Montinari, Adelphi, Milano 1982, Fr. 4 [111], p. 136. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Juli 1882 bis Winter 1883-1884*, in *Nietzsche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Siebente Abteilung, Erster Band, De Gruyter, Berlin-New York 1977, Fr. 4 [111], S. 149: «Es gab eine Zeit, wo mich ein Ekel vor mir selber anfiel: Sommer 1876. Die Gefahr des Irrthums, das schlechte wissenschaftliche Gewissen über die Einmischung der Metaphysik, das Gefühl der Übertreibung, das Lächerliche im „Richterthum" – also die Vernunft herstellen, und in der größten Nüchternheit, ohne metaphysische Voraussetzungen zu leben versuchen. „Freigeist" – über mich weg!».

[749] M. Montinari, "Notizie e note" in F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, cit., p. 597.

[750] F. Nietzsche, *Richard Wagner a Bayreuth e Frammenti Postumi 1875-1876*, in *Opere,* cit., vol. IV, tomo 1, trad. it. di G. Colli, S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967, Fr. 5 [190], pp. 596-597. Cfr. F. Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth und Nachgelassene Fragmente, Anfang 1875 bis Frühling 1876*, in *Nietzsche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Vierte Abteilung, Erster Band, De Gruyter, Berlin 1967, S. 170: «Es steht mir noch bevor, Ansichten zu äußern, welche als schmählich für den gelten, welcher sie hegt; da werden auch die Freunde und Bekannten scheu und ängstlich werden. Auch durch dies Feuer muß ich hindurch. Ich gehöre mir dann immer mehr».

[751] F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II* e *Frammenti postumi 1878-1879*, in *Opere*, cit., vol. IV, tomo 3, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967, p. 4. Cfr. F. Nietzsche, *Menschliches,*

Non è da sottovalutare tra l'altro come, nel suo complesso, quello delle *Inattuali* sia un progetto da Nietzsche non portato a termine. Nelle lettere agli amici, Wagner compreso, egli scriveva infatti di aver pianificato ben dodici *Inattuali*: la rinuncia al progetto è allora sintomatica di un decisivo cambiamento di rotta intellettuale. Come già osservato, alcune riflessioni pensate per la quinta *Inattuale,* che si sarebbe dovuta intitolare *Noi filologi*, finiranno a con il confluire in *Umano, troppo umano.* Inoltre, soprattutto per quel che concerne il periodo tra il 1875 e il 1876, il lascito nietzschiano mostra chiaramente una sproporzione notevole tra quanto da Nietzsche effettivamente pubblicato – in definitiva, solo *Richard Wagner a Bayreuth* – e il materiale postumo, sia sotto il profilo quantitativo sia per quel che riguarda la ricchezza contenutistica[752], segno quanto evidente della crisi di pensiero in atto durante quel periodo.

In generale, non viene certamente meno la grande importanza della fase wagneriana per lo sviluppo del pensiero nietzschiano: non per nulla, un'opera come *Il caso Wagner* (1888) testimonia la necessità da parte dell'ultimo Nietzsche di tornare a riflettere sui problemi che avevano segnato la sua formazione giovanile, per un ultimo "sguardo retrospettivo" al suo tormentato itinerario intellettuale prima del tracollo a Torino nel 1869. E a maggior ragione, non viene meno la contraddizione segnalata da Montinari: mentre continua a professarsi pubblicamente seguace di Wagner, Nietzsche, con le sue riflessioni affidate agli scritti e ai frammenti di questi anni, si muove in direzioni di pensiero molteplici e fra loro sempre meno conciliabili. Tenendo però conto dei tratti distintivi della sua ricezione pre-wagneriana della filosofia di Schopenhauer, la contraddizione trova la sua ragion d'essere nel fatto che in alcuni di questi scritti, come già, a nostro avviso, in *Verità e menzogna in senso extra morale* e nelle *Cinque conferenze sull'avvenire delle nostre scuole*, torni a parlare il Nietzsche degli anni di Lipsia.

Nelle *Cinque conferenze sull'avvenire delle nostre scuole*, in particolare, tenute nei primi mesi del 1872 e quindi immediatamente a ridosso della pubblicazione de *La nascita della tragedia*, Nietzsche, più nelle vesti del moralista che non in quelle di interprete dei Greci[753], torna a riflettere sul problema dell'educazione su cui tanto aveva meditato nei

---

Allzumenschliches, Zweiter Bande, und *Nachgelassene Fragmente Frühling 1878 bis November 1879*, in *Nietzsche Werke*, Vierte Abteilung, Dritter Band, hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1867, S. 4: «eine Huldigung und Dankbarkeit gegen ein Stück Vergangenheit von mir [...] und thatsälich eine Loslösung, ein Abschiednehmen».

[752] Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II* e *Frammenti postumi 1878-1879*, "Notizie e note" di G. Colli e M. Montinari, p. 335.

[753] Cfr. F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, in *Opere*, cit., vol. III, tomo 2, trad. it. di G. Colli, Notizie e note di G. Colli e M. Montinari, p. 384: «l'interprete dei Greci cede il posto al moralista».

frammenti del periodo tra il 1867 e il 1868, prendendo ampio spunto, come si è visto, dalle pagine di *Parerga e paralipomena.* Nella cornice letteraria delle *Cinque conferenze* egli inserisce vari elementi autobiografici liberamente tratti dalla propria esperienza di studente, mentre il personaggio principale, un filosofo austero dai tratti assai caratteriali spigolosi, è ritagliato sul modello di Schopenhauer. Fermo restando il riconoscimento della grande importanza dell'antichità classica per la cultura, Nietzsche si rivela in questo scritto maggiormente interessato a denunciare le tendenze della scuola moderna, indirizzata al conseguimento dell'utile, alla più estesa istruzione per tutti, alla specializzazione scientifica, e soprattutto, subordinata agli interessi dello Stato. Si tratta di temi già presenti nei frammenti del 1867 e del 1868, nei quali Nietzsche citava ampiamente, come si è visto, dal capitolo dei *Parerga* intitolato *A proposito d'erudizione e di scienziati*, da cui egli prende ampiamente spunto anche in queste *Cinque conferenze*.

* * *

Anche la seconda inattuale *Sull'utilità e danno della storia per la vita* è da considerarsi, a nostro avviso, una ripresa con nuovo slancio delle riflessioni sullo studio della storia degli anni di Lipsia. È ovvio come, in questo scritto, la prospettiva di Nietzsche si allarghi verso orizzonti più vasti, arricchitasi di molteplici stimoli culturali – primo fra tutti, il rapporto con Jacob Burckhardt. Quel che qui interessa è però la scelta tematica, per cui Nietzsche cerca di riprendere e inserire nel nuovo corso dei suoi pensieri alcune delle riflessioni giovanili che gli erano state ispirate dalla lettura dell'opera di Schopenhauer, e che gioco forza aveva lasciato in sospeso durante l'intenso periodo di gestazione de *La nascita della tragedia*. In particolare, la polemica con la concezione della filosofia della storia hegeliana in *Sull'utilità e danno della storia per la vita* riprende nei suoi motivi fondamentali il punto di vista critico che Nietzsche aveva esposto, se pur sommariamente, nei frammenti sullo studio della filologia e sul suo rapporto con la storia del 1867/1868. Criticando l'impostazione metodologica di Zeller e il ricorso improprio alla categoria del precorrimento negli studi letterari, nei suoi appunti giovanili Nietzsche, forte del punto di vista schopenhaueriano, aveva già individuato i punti deboli dell'idea di uno sviluppo necessario della storia. Si è visto inoltre come, sempre facendo leva sulle pagine de *Il mondo*, nel frammento "La letteratura senza la sua storia", Nietzsche avesse iniziato a elaborare quello che poi, nella seconda *Inattuale*, diverrà il concetto di sovrastorico. Certo, con *Sull'utilità e danno della storia per la vita* Nietzsche si confronta direttamente con l'opera di Hegel; ciò fa sì che il suo punto di vista filosofico risulti decisamente più maturo

rispetto al periodo di Lipsia, durante il quale la sua conoscenza del pensiero hegeliano non era ancora diretta, e la sua riflessione rimaneva confinata al problema del ruolo dello studio della storia in ambito filologico. A ciò si aggiunge il fatto che l'antistoricismo di matrice schopenhaueriana apertamente dichiarato della seconda *Inattuale* viene da Nietzsche in ogni caso problematizzato e accolto con parziali riserve, nella misura in egli riconosce esplicitamente allo studio della storia una sua indiscussa utilità (come chiaro, tra l'altro, dallo titolo stesso dell'opera). A differenza delle riflessioni affidate ai frammenti del periodo tra il 1867 e il 1868, in cui l'accettazione pressoché acritica del punto di vista di Schopenhauer sul valore della storia gli aveva reso, in definitiva, impossibile portare a compimento i suoi progetti letterari, Nietzsche è ora in grado di cogliere la differenza tra un sano senso storico e gli eccessi della "malattia storica" diagnosticata nel suo tempo.

* * *

La tesi di un progressivo ritorno da parte di Nietzsche alla sua ricezione della filosofia schopenhaueriana precedente all'incontro con Wagner trova la sua più evidente conferma, a nostro avviso, in *Schopenhauer come educatore*. Il significato dell'opera diviene infatti del tutto chiaro solo se si tengono presenti i tratti distintivi dell'interpretazione del pensiero di Schopenhauer da parte di Nietzsche tra il 1865 e la primavera del 1869.

Nella terza *Inattuale* Nietzsche non si sofferma a discutere i temi teorici della filosofia schopenhaueriana, come se questi fossero indifferenti rispetto al ruolo di educatore svolto dal filosofo nei suoi riguardi. Quel che a Nietzsche interessa è, piuttosto, mettere in risalto il carattere esemplare di Schopenhauer in rapporto al suo tempo, esaltandone in particolare l'ineguagliabile libertà di spirito. Ritorna in primo piano la fondamentale importanza da Nietzsche riconosciuta alla personalità di Schopenhauer sotto il profilo morale, quale è emersa nell'analisi nello scambio di lettere con Gersdorff tra il 1866 e il 1868.

Il motivo per cui la figura di Schopenhauer aveva rappresentato per Nietzsche il modello dell'educatore ideale è chiarito nel primo capitolo dello scritto, nel quale egli osserva come i nostri veri educatori non possano essere altro che i nostri «liberatori». Nietzsche sostiene poi come proprio il riflettere sulla scelta compiuta nei riguardi di un determinato educatore possa di molto giovare al fine della comprensione di se stessi:

> guardi, la giovane anima, indietro nella sua vita, e chieda: che cosa finora hai amato veramente, che cosa ti ha attratto, che cosa ti ha dominato e in pari tempo ti ha reso felice? Metti davanti a te la serie di questi oggetti venerati e forse essi ti mostreranno, […], una legge, la legge fondamentale del tuo te stesso vero e proprio. […] I tuoi veri educatori e plasmatori ti rivelano quale è il vero senso originario e la

> materia fondamentale del tuo essere, […] i tuoi educatori non possono essere niente altro che i tuoi liberatori. E questo è il segreto di ogni formazione […][754].

Nel terzo capitolo, Nietzsche afferma ancora come la filosofia di Schopenhauer debba essere interpretata sempre individualmente, «dal singolo solo per se stesso, per acquistare la visione della propria miseria e del proprio bisogno, della propria limitatezza, per imparare a conoscere i rimedi e le consolazioni»[755]. Non ci soffermeremo ad analizzare come e in che misura nella terza *Inattuale* Nietzsche prenda ampio spunto dalle teorie sul carattere di Schopenhauer, più che evidenti sullo sfondo di queste ultime considerazioni.

Per capire in che senso, anche nove anni dopo la sua scoperta de *Il mondo*, Nietzsche con incrollabile fiducia potesse gloriarsi di Schopenhauer come suo «educatore» e «maestro severo» – aspetto che nell'opera non risulta del tutto chiaro – riteniamo invece opportuno ricordare che già nel 1866, grazie a Lange, Nietzsche avesse compreso come la metafisica schopenhaueriana quale *Begriffsdichtung*, come poesia concettuale avente valore solo sotto il profilo morale, consistesse, in definitiva, né più e né meno che in una seducente "menzogna" (come tra l'altro l'aveva definita in una delle lettere a Deussen dell'autunno del 1867 prese in analisi) non avendo essa possibilità di riscontro circa la sua veridicità. Questo è il motivo per cui non avrebbe avuto alcun senso discutere i temi teorici del pensiero schopenhaueriano nella terza *Inattuale*. D'altro canto, Nietzsche non misconosce che, proprio in virtù del fatto di aver per un certo periodo della sua vita sperimentato una particolare affinità tra la propria natura e la visione del mondo schopenhaueriana (come scrive nello *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*), era stato in grado di scoprire determinate verità su se stesso e sulle sue inclinazioni cui non sarebbe altrimenti pervenuto, e ciò era rimasto valido a prescindere dal venir meno della sua fede nell'interpretazione filosofica della realtà che Schopenhauer gli aveva posto dinanzi agli occhi; dal punto di vista di Nietzsche, già il fatto di aver in essa trovato

---

[754] F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, in *Opere*, cit., vol. III, tomo 1, *La nascita della tragedia e Considerazioni Inattuali I-III*, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, p. 363. Cfr. F. Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, in *Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-III (1872-1874)*, in *Nietzsche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Dritte Abteilung, Erster Band, De Gruyter, Berlin-New York 1972, S. 336: «Die junge Seele sehe auf das Leben zurück mit der Frage: was hast du bis jetzt wahrhaft geliebt, was hat deine Seele hinangezogen, was hat sie beherrscht und zugleich beglückt? Stelle dir die Reihe dieser verehrten Gegenstände vor dir auf, und vielleicht ergeben sie dir […], ein Gesetz, das Grundgesetz deines eigentlichen Selbst […]. Deine wahren Erzieher und Bildner verrathen dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist. […] Deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier. Und das ist das Geheimniss aller Bildung».

[755] F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., p. 381. Cfr. F. Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, S. 353: «Und so soll auch Schopenhauers Philosophie immer zuerst ausgelegt werden: individuell, vom Einzelnen allein für sich selbst, um Einsicht in das eigne Elend und Bedürfniß, in die eigne Begrenztheit zu gewinnen, um die Gegenmittel und Tröstungen kennen zu lernen […]».

qualcosa per sé congeniale aveva rivestito un preciso significato circa la comprensione di se stesso, come un momento necessario del proprio processo formativo.

È questa la trama implicita dell'inattuale *Schopenhauer come educatore* che, per ovvie ragioni, Nietzsche, ancora stretto nella morsa di Wagner, non poteva mettere del tutto in chiaro. D'altro canto, proprio in questo frangente, grazie all'esempio di libertà di spirito di Schopenhauer, Nietzsche stava oramai prendendo sempre maggiore consapevolezza di quale fosse la strada indicatagli dal verso di Pindaro «diventa ciò che hai appreso di essere»: uno spirito libero, per l'appunto.

B I B L I O G R A F I A

OPERE ED EPISTOLARIO DI NIETZSCHE

F. Nietzsche, *Nietzsches Werke,* Kritische Gesamtausgabe, begründet von G. Colli und M. Montinari, weitergeführt von V. Gerhardt, N. Miller, W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi, de Gruyter, Berlin-New York 1967 e sgg.

Per i frammenti postumi risalenti al periodo tra il 1868 e il 1869 e non inclusi nella *Kritische Gesamtausgabe* si è fatto riferimento a

F. Nietzsche, *Friedrich Nietzsche. Werke und Briefe.* Historisch-kritische Gesamtausgabe, *Werke*, hrsg. von C. Koch und K. Schlechta, Munchen 1933 e sgg.

F. Nietzsche, *Opere*, edizione condotta su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 e sgg.

F. Nietzsche, *Briefwechsel,* Kritische Gesamtausgabe hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1975 e sgg.

F. Nietzsche, *Epistolario*, edizione condotta su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano 1976 e sgg.

Carteggio Nietzsche-Wagner, a cura di M. Montinari, Boringheri, Torino 2003.

OPERE ED EPISTOLARIO DI SCHOPENHAUER

A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, Leipzig 1859.

A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena, kleine philosophischen Schriften,* hrsg. von J. Frauenstädt, Brockhaus, Berlin 1862.

A. Schopenhauer, Aus Arthur Schopenhauer handschriftlichem Nachlaß, hrsg. Von J. . Frauenstädt, Brockhaus, Berlin 1864.

A. Schopenhauer, Gesammelte *Briefe*, hrsg. von A. Hübscher, Bouvier, Bonn 1987.

A. Schopenhauer, *Gespräche*, hrsg. von A. Hübscher, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1971.

A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena,* a cura di G. Colli e M. Carpitella, 2 voll., Adelphi, Milano 1981-1983.

A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, testo a fronte, Bompiani, Milano 2006.

A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. it. di S. Giametta, testo a fronte, Milano 2008.

A. Schopenhauer, *Colloqui*, trad. it. A. Verrecchia, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2010.

FONTI, LETTURE E TESTI DI RIFERIMENTO DI NIETZSCHE

J. Bahnsen, *Beiträge zur Charakteriologie. Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen*, 2 Bde., Leipzig 1867

E. Dühring, *Der Pessimismus in Philosophie und Dichtung: Schopenhauer und Byron*, in «Vierteljahre Schrift», Stuttgart 1865.

E. Dühring, *Arthur Schopenhauer und die Bestrebungen unserer Zeit*, in «Vossische Zeitung», Nr. 79, 2 April 1866.

J. Frauenstädt, *Der Materialismus, seine Wahrheit und Irrthum,* Brockhaus, Leipzig 1856.

J. Frauenstädt, *Eine Apologie des Lebens-Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung von E. Dühring*, in «Blätter für literarische Unterhaltungen», Nr. 6, 8 febbraio 1866.

E. Hanslick, *Vom Musikalisch-Schönen,* Lipsia 1854.

R. Haym, *Arthur Schopenhauer*, Preussische Jahrbücher, Berlin 1864.

E.von Hartmann, *Gesammelte Studien und Aufsätze,* Berlin 1876.

E.von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, edizione stereotipa, Berlin 1873

V. Kiy, *Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers,* Berlin 1866.

F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in den Gegenwart,* Iserlhon 1866.

H. Taine, *Philosophie der Kunst von H. Taine, Professor an der Schule der schönen Künste zu Paris. Autorisirte deutsche Uebersetzung*, Baillière – Jung Treuttel, Paris und Leipzig 1866.

F. Ueberweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren,* Bonn 1857.

F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, E. S. Mittler und Sohn, Berlin 1866.

F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthums Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth,* Realschulbuchhandlung, Berlin 1807, trad.it. F. A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, a cura di S. Cerasuolo, Bibliopolis, Napoli 1999.

F. A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum sive de operum homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi,* Halis Saxonum 1795.

F. A. Wolf, *Vorlesung über die Encyclopädie der Altertumswissenschaft,* hrsg von J. *D.* Gürtler, A. Lehnhold, Leipzig 1831, in F. A. Wolf, *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft,* Erster Band*,* A. Lehnhold, Leipzig 1831.

* * *

M. Oehler, *Nietzsches Bibliothek*, Vierzehnte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche Archivs, Weimar 1942.

Nietzsches persönliche Bibliothek, hrsg. von G. Campioni, P. D'Iorio, M. Fornari, F. Fronterotta, De Gruyter, Berlin-New York 2011.

CLASSICI

J. W. Goethe, *Tutte le poesie*, edizione diretta da R. Fertonani, Mondadori, Milano 1989.

J. W. Goethe, Faust, trad. it. di G. Manacorda, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2012.

Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 2006.

F.W. Schelling, *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di C. Tatasciore, Micromegas, Napoli 1989.

L. A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, a cura di C. Barone, Garzanti, Milano 2011.

LETTERATURA SECONDARIA

S. Barbera, *La prima critica di Nietzsche a Schopenhauer: una fonte*, in S. Barbera, *Guarigioni, rinascite e metamorfosi: studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di S. Busellato, «Quaderni del Giornale Critico della Filosofia Italiana», 18, Le Lettere, Firenze 2010, trad. it. di S. Barbera, *Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches: Rudolf Hayms Aufsatz "Arthur Schopenhauer",* in «Nietzsche-Studien», Band 24, De Gruyter, Berlin-New York 1995, S. 124-136.

C. Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, de Gruyter, Berlin-New York 2005.

P. A. Bloch, *Nietzsche als Student in Leipzig: Wissenschaft und Wahrheit im Zeichen Schopenhauers*, in *Nietzsche und Wagner. Begegnung in Leipzig*, 13. Tagung des Otterfinger Gesprächkreises des Nietzsche-Forums München e. V. in Zusammenarbeit mit dem Richard-Wagner-Verband Leipzig e. V. und der K. O. P. Klinge Otto Planung GmbH Leipzig, 12.-14. März 2010 in Leipzig, Wagner-Nietzsche-Haus Club International e. V. Beucha, «Leipziger Beiträge zur Wagner-Forschung», Markkleeberg 2011, S. 86-107.

K. Böttcher, K. Gysi, T. Hans-Günther, *Geschichte der Deutschen Literatur*, Band 8, *Von 1830 zum Ausgang des 19 Jahrhunderts*, Berlin 1978.

K. Broese, *Nietzsches frühe Auseinandersetzung mit Kants Kritizismus*, in *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26 - 29 August 2004, hrsg. von Beatrix Himmelmann, Berlin - New York 2005, S. 363-372.

K. Broese, *Nietzsches erste Begegung mit Schopenhauer im Lichte eines bischer unveröffentlichen Manuskriptes aus seiner Bonner Studienzeit*, «Schopenhauer-Jahrbuch», Bd. 85, Königshausen & Neumann, Frankfurt am Main 2004.

M. Brusotti, *Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich: Rückblicke Nietzsches auf seine frühe Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880-1881*, in *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, hrsg. von T. Borsche, F. Gerratana, A. Venturelli, «Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung», Band 27, Berlin-New York 1994, S. 435-460.

G. Campioni, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, ETS, Pisa 1992.

G. Campioni, *Die Kunst, gut zu lesen. Mazzino Montinari und das Handwerk des Philologen*, in "Nietzsche-Studien", Bd. 18, De Gruyter, Berlin-New York 1989.

F. Ciracì, *In lotta per Schopenhauer. La «Schopenhauer-Gesellschaft» tra ricerca filosofica e manipolazione ideologica, 1911-1948*, Pensa Multimedia, Lecce 2011.

F. Codino, *Introduzione ad Omero*, Einaudi, Torino 1965.

G. Cognetti, *La prima e la seconda edizione della «Geschichte des Materialismus» di Friedrich Albert Lange*, in «Giornale critico della filosofia italiana», Vol. XI, anno LXX, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 1991.

C. Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, De Gruyter, Berlin-New York 1888.

P. Deussen, *Die Elemente der Metaphvsik. Als Leiifaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbstudium zusammengestellt,* Aachen 1877.

P. Deussen, *Erinnerung an Friedrich Nietzsche*, Brockhaus, Leipzig 1901.

P. Deussen, *Mein Leben*, Brockhaus, Leipzig 1922.

P. Deussen, *Ricordi di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Invernizzi, trad. It., di M. Ghidotti, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2012.

D. M. Fazio, *Nietzsche e il criticismo*, Quattroventi, Urbino 1991.

J. Figl, *Dialektik der Gewalt, Nietzsches ermeneutische Religionsphilosophie*, Patmos Verlag GmbH, Düsseldorf 1984.

J. Figl*, Die Buddhismus-Kenntnis des jungen Nietzsche unter Heranziehung seiner unveröffentlichten Vorlesungsnachschrift der Philosophiegeschichte*, in *Das Gold im Wachs. Festschrift für Thomas Immoos zum 70. Geburtstag*, hrsg. von E. Gössmann und Günter Zobel, Iudicium, München 1988, S. 499-511.

J. Figl, *Nietzsches frühe Begegnung mit dem Denken Indiens: auf der Grundlage seiner unveröffentlichten Kollegnachschrift aus Philosophiegeschichte (1865)*, in «Nietzsche Studien», Band 18, De Gruyter, Berlin-New York 1989, S. 455-471.

J. Figl, *Der junge Nietzsche: Deutung und Bedeutung von Biographie und Werk*, in «Jahresschrift der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche», Band 2 (1991/92), Halle 1992, S. 7-16.

J. Figl, *Interpretation der Jugendschriften Nietzsches: zum Verhältnis von Biographie und Philosophie*, in *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, hrsg. von T. Borsche, F. Gerratana, A. Venturelli, «Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung», Band. 27, De Gruyter, Berlin - New York, 1994, S. 309-325.

J. Figl, *Die "Ausbildung der Seele erkennen". Die Bedeutung der frühen Texte Nietzsches innerhalb seiner Philosophie im ganzen*, in «Nietzscheforschung», Band. 5/6. Berlin 2000, S. 433-442.

J. Figl, *Nietzsche und die Religionen, Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, de Gruyter, Berlin-New York 2007.

F. Gerratana, *Der Wahn jenseits des Menschen: zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869-1874)*, in «Nietzsche-Studien», Band 17, De Gruyter, Berlin-New York 1988, S. 391- 433.

F. Gerratana, *"Jetzt zieht mich das Allgemein-Menschliche an": ein Streifzug durch Nietzsches Aufzeichnungen zu einer "Geschichte der literarischen Studien"*, in *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, hrsg. von T. Borsche, F. Gerratana, A. Venturelli, «Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung» 27, Berlin - New York 1994, S. 326-350.

S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2009.

P. Giordanetti, *L'avventura della ragione, Kant e il giovane Nietzsche*, Georg Holms Verlag Hildesheim, Zürich-New Zork 2011.

L. Grieser, *Nietzsche und Wagner. Neue Beiträge zur Geschichte und Psychologie ihrer Freundschaft*, Severeus Verlag, Hamburg 2010 (ristampa dell'edizione originale del 1923).

E. Grisebach, *Schopenhauer: Geschichte seines Lebens*, Berlin 1897.

E. Grisebach, *Schopenhauer. Neue Beitrage zur Geschichte seines Lebens*, Berlin 1905.

R. W. Gutman, *Wagner. L'uomo, il pensiero, la musica*, Rusconi, Milano 1995.

H. Henning, *Friedrich Spielhagen,* L. Staackmann, Leipzig 1910.

H. G. Hödl, *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik*, «Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung», Band 54, De Gruyter, Berlin - New York 2009.

W. Hof, *Pessimistisch-nihilistische Strömungen in der deutschen Literatur von Sturm und Drang bis Jungen Deutschland*, Tübingen 1970

G. Invernizzi, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento*, La Nuova Italia, Firenze 1994.

C. Janz, *La vita di Nietzsche*, Cari Hanser Verlag, Miinchen-Wien 1978.

K. Joisten, *Nietzsches Verständnis des Genius in der frühen Phase seines transanthropologischen Denkens. Versuch einer Stellungnahme zum wesentlichen Unterschied zwischen Nietzsche und Wagner*, in «Nietzscheforschung, Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft», hrsg. von R. Reschke, Band 2, Berlin 1995, S. 193-204

W. Metterhausen, *Friedrich Nietzsche Bonner Studentenzeit 1864-1865*, Kassel 1942.

L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca III,* tomo 2, Einaudi, Torino 2002.

M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, a cura di G. Campioni, Milano 1999.

M. Montinari, *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1981.

R. G. Müller, *Anmerkungen zu Nietzsches Tragödienproblem: von der Schulzeit bis zu den Vorarbeiten zur "Geburt der Tragödie" unter Berücksichtigung des Verhältnisses zu Wagner*, in «Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft», hrsg. von R. Reschke, Band 2, Berlin 1995, S. 237-253.

E. F. Nietzsche*, Das Leben Friedrich Nietzsche's*, Leipzig 1895.

M. Prange, *Was Nietzsche ever a true wagnerian? Nietzsche's late turn to and early doubt about Richard Wagner*, in "Nietzsche Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung", begründet von M. Montinari, W. M. Lauter und H. Wenzel, hrsg. von G. Abel und W. Stegmeier, Bd. 40, Berlin 2011.

M. Prange, *Nietzsche, Wagner, Europe*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013

O. Ribbek, *Friedrich Wilhelm Ritschl, Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie,* Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1879.

W. Ross, *Der ängstliche Adler, Friedrich Nietzsches Leben*, Kastell, München 1997.

R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, TEA, Milano 2008.

J. Salaquarda, *Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer*, in J. Salaquarda, *Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer*, hrsg. von K. Broese, M. Koßler, B. Salaquarda, «Beiträge zur Philosophie Schopenhauers», Band. 8, Würzburg, 2007, S. 229-252.

J. Salaquarda, *Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», Band. 65, Frankfurt 1984, S. 13-30.

J. Salaquarda, *Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche*, in «Studi tedeschi», XXII, I, 1979.

J. Salaquarda, *Nietzsche e Lange*, in *La biblioteca ideale di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida Editori, Napoli 1992.

K. Schlechta, *Der Junge Nietzsche und Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», Bd. 26, 1939.

H. J. Schmidt, *Nietzsche absconditus: oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend, Interniert in der Gelehrtenschule: Pforta 1858-1864 oder Wie man entwickelt, was man*

kann, längst war und weiterhin gilt, wie man ausweicht und doch neue Wege erprobt, Aschaffenburg, IBDK-Verlag, Berlin 1994.

J. Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*, in *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, hrsg. von der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Band 1.1, De Gryuter, Berlin - New York 2012.

F. Spielhagen, *Finder und Erfinder: Erinnerungen aus meinem Leben,* L. Staackmann, Leipzig 1890.

F. Spielhagen, *Erinnerungen aus meinem Leben,* L. Staackmann, Leipzig 1911.

G. J. Stack, *Lange and Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1883.

M. Vitale, *Dalla Volontà di vivere all'Inconscio. Eduart von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer*, Pensa MultiMedia, Lecce, 2014.

C. Wagner, *Die Tagebücher*, hrsg. von M. Gregor-Dellin und D. Mack, R. Piper&Co. Verlag, München-Zürich 1977.

B. Zavatta, *Nietzsche and Linguistics,* in "Nietzsche-Studien", Band 42, De Gruyter, Berlin-Boston 2013.