

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

**ANNALI**  
SEZIONE GERMANICA

diretta da Fernando Ferrara

---

COMITATO DI REDAZIONE

Lidia Curti, Raffaella Del Pezzo, Laura Di Michele, Fernando Ferrara,  
Marino Freschi, Maria Grimaldi, Jeannette Koch, Ludovica Koch,  
Horst Künkler, Gemma Manganella, Jan Hendrik Meter, Maria  
Rosaria Saquella, Luciano Zagari.

*Per ogni anno solare è prevista la pubblicazione di otto fascicoli.*

XVII, 2

1974

---

**STUDI TEDESCHI**

a cura di L. Zagari e M. Freschi

---

INDICE

Reinhold Grimm, <i>Brecht und Nietzsche</i> . . . . .	pag. 5
Ferruccio Masini, <i>F. Nietzsche e la 'fisiologia del tragico'</i> »	31
Mazzino Montinari, <i>Appunti su Nietzsche e il Nazional-socialismo. (L'interpretazione di Alfred Bäumler)</i> »	49
Jörg Salaquarda, <i>Gesundheit und Krankheit bei Fr. Nietzsche</i> . . . . .	» 73
Aldo Venturelli, <i>Liberazione e/o razionalizzazione. Appunti su alcune recenti interpretazioni italiane di Nietzsche</i> . . . . .	» 109

AION  
SEZIONE GERMANICA

**STUDI TEDESCHI**

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

# ANNALI

*SEZIONE GERMANICA*

XVII, 2

**STUDI TEDESCHI**

NAPOLI 1974

## BRECHT UND NIETZSCHE

*Philosophen werden meist sehr böse, wenn man ihre Sätze aus dem Zusammenhang reißt. Me-ti empfahl es. (12, 471)<sup>1</sup>*

Als ich die beiden Namen Nietzsche und Brecht, verknüpft durch jenes fatale 'und', zum erstenmal vor gewissen keuschen Ohren nannte, fuhr man zurück wie von einer Tarantel gestochen. Man begegnete diesem Thema mit äußerster Mißbilligung, ja mit Abscheu. Das war nicht nur, begreiflicherweise, im Osten der Fall; auch einige meiner westlichen Freunde, die auf ihren Lukács schwören, reagierten entsprechend. Denn wie? Der Dichter der *Maßnahme* und der *Mutter*, des *Dreigroschenromans*, des « Solidaritätsliedes » und der *Tage der Commune* — und jener präfaschistische Apostel des Herren-, ja Übermenschentums? War dies nicht ein völlig abwegiger, ein fast perverser Gedanke? Man hatte sich doch längst darüber geeinigt, Nietzsche als Vorläufer der Nazis einzustufen; und damit basta. « Es gibt kein einziges Motiv der faschistischen [Philosophie und] Ästhetik, das nicht direkt oder indirekt von Nietzsche herkommen würde ». So Lukács bereits 1934<sup>2</sup>. Wie konnte es da jemand wagen, ausgerechnet einen

<sup>1</sup> Bertolt Brecht wird zitiert nach der Ausgabe der *Gesammelten Werke in 20 Bänden* (Frankfurt, 1967), mit Band- wie auch Seitenzahlen in arabischen Ziffern.

<sup>2</sup> Vgl. vor allem den Aufsatz « Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik ». In: Georg Lukács, *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik* (Berlin, 1954), S. 286 ff.; hier S. 286 u. 314. — Zum folgenden Zitat vgl. ebd., S. 317.

marxistischen Dichter mit dem vielleicht « wichtigsten Ahnen des Faschismus » in Verbindung zu bringen?

Nun, es ist immerhin bemerkenswert, daß sich in Brechts eigener, ebenso schonungslos wie hartnäckig geführter Auseinandersetzung mit dem Faschismus nicht eine einzige Erwähnung Nietzsches findet. In den gesamten einschlägigen Schriften fällt dieser Name, soweit ich sehe, kein einziges Mal, auch nicht in den so aufschlußreichen « Gesprächen mit jungen Intellektuellen », die zum Beispiel eine ätzende Satire auf Ernst Jünger (vgl. 20, 309) enthalten. Statt dessen fand ich im Brecht-Archiv oder, genauer, in Brechts Bibliothek nicht weniger als vier Bände Nietzsche. Und Herta Ramthun, die freundliche Beraterin und Helferin aller, die je dort gearbeitet haben, erklärte aufgeregt und halb betrübt, nachdem sie einen der Bände durchflogen hatte, das klinge ja immer wieder, als stammte es Wort für Wort von Brecht... In der Tat sind manche der Übereinstimmungen geradezu verblüffend. Man höre etwa folgende Keunergeschichte:

Herr K. diskutierte lange mit einem Freund. « Sie haben sich heiser gesprochen », unterbrach ihn dieser plötzlich. « So bin ich widerlegt », entgegnete Herr K. und stand auf. « Reden wir nicht weiter davon! »

Freilich ist diese Keunergeschichte apokryph; denn sie steht — ich habe den Text kaum verändert — in Nietzsches Aphorismensammlung *Morgenröte* (I, 1169)<sup>3</sup>. Umgekehrt lautet ein Aphorismus über die Verneinung als Erkenntnisprinzip: « Du schüttelst den Kopf wie einen Baum, daß seine Früchte auf den Boden fallen, wo sie eingesammelt werden können ». Der Satz ist für Nietzsche ausgesprochen

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche wird zitiert nach der von Karl Schlechta besorgten Ausgabe der *Werke in drei Bänden* (München, 1954 ff.), mit Bandzahlen in römischen, Seitenzahlen in arabischen Ziffern. — Die besagte 'Keunergeschichte', die keineswegs die einzige ihrer Art ist, lautet im Original: « *Aus einer Disputation.* — A: Freund, Sie haben sich heiser gesprochen! — B: So bin ich widerlegt. Reden wir nicht weiter davon! »

typisch; nur steht er eben nicht bei ihm, sondern in den « Stanislawski-Studien » Brechts (16, 843).

Aber gehen wir der Reihe nach vor! — Es handelt sich bei jenen vier Bänden, von einem Einzeldruck der *Götzen-Dämmerung* abgesehen, um isolierte Exemplare aus Taschenausgaben, und zwar mit den Werken *Die fröhliche Wissenschaft*, *Also sprach Zarathustra*, *Ecce homo*, *Der Fall Wagner* und *Nietzsche contra Wagner* sowie mit Teilen *Aus dem Nachlaß* der achtziger Jahre. Zwei der Bücher<sup>4</sup> sind nachweislich (offenbar beim selben Händler oder jedenfalls gleichzeitig) antiquarisch erworben; eines — es ist dasjenige, in dem sich der *Zarathustra* befindet — trägt auf dem Titelblatt den datierten Besitzvermerk: « Violette Peters. 1916 »<sup>5</sup>. In diesem wie im anderen Taschenband<sup>6</sup> begegnen auch verschiedene Ankreuzungen, Anstreichungen und gelegentliche Unterstreichungen, wobei insbesondere die Striche am Rande, wie mir Frau Ramthun bestätigt hat, den bei Brecht üblichen nicht unähnlich sind. Ob sie wirklich von seiner Hand herrühren, läßt sich zwar nicht mit Sicherheit sagen; doch ist auffällig genug, daß einige von ihnen Motiven und Formulierungen gelten, die in seinem Schaffen eindeutig wiederkehren. Ein Gutteil der genannten Werke gehört ohnehin zu denen, die bei Brecht — das darf ich bereits an dieser Stelle vorwegnehmen — die beweiskräftigsten Spuren hinterlassen haben.

Während der Name Peters für uns unergiebig bleibt,

<sup>4</sup> *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt.* Von Friedrich Nietzsche. Vierte Auflage. Leipzig 1896; Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (« *la gaya scienza* »). 6. und 7. Tausend. Leipzig 1900 [= *Nietzsche's Werke.* Erste Abtheilung. Band V].

<sup>5</sup> *Nietzsches Werke.* Taschen-Ausgabe. Band VII. Leipzig o. J. (enthält außer *Also sprach Zarathustra* noch *Aus dem Nachlaß 1882-1885*).

<sup>6</sup> *Nietzsches Werke.* Taschen-Ausgabe. Band XI. Leipzig o. J. (enthält *Aus dem Nachlaß 1883/88*, *Der Fall Wagner*, *Nietzsche contra Wagner* und *Ecce homo*). — Übrigens handelt es sich bei beiden Taschenbänden um Ausgaben des Kröner Verlags, jedoch, wie das Verlagssignet ausweist, um jeweils verschiedene.

liefert die Jahreszahl 1916 eine Art *terminus post quem* — nicht etwa fürs pure Faktum solcher Nietzsche-Beschäftigung, wohl aber für deren Nachwirken. Die Mitteilung Hans Otto Münsterers: « 1916 notiert Brecht, daß er Nietzsche nicht mehr mag »<sup>7</sup>, und die Vermutung von Peter Paul Schwarz, man dürfe bei Brecht für die Jahre 1917/18 « noch keine profunde Kenntnis der Philosophie Nietzsches »<sup>8</sup> voraussetzen, sind in diesem Sinne zu berichtigen bzw. zu modifizieren. Dafür spricht übrigens gerade eine zweite Mitteilung Münsterers: nämlich die über die glanzvoll formulierten « Suren », die an der Tür von Brechts Augsburger Dachkammer angeschlagen waren. « Der ganze Text », so lesen wir, « atmete den Geist Lichtenbergs oder des Zarathustra... »<sup>9</sup> Aller Wahrscheinlichkeit nach hat sich der junge Brecht auch später nicht gänzlich von Nietzsche abgewandt, den er weitaus gründlicher kannte, als Schwarz glaubt, und den er vor allem wesentlich früher kennengelernt hat. Zumindest daran läßt das bekannte Selbstzeugnis aus den *Flüchtlingsgesprächen* keinerlei Zweifel. In den unverkennbar autobiographischen 'Memoiren', die der dicke Ziffel zum besten gibt, zählt Brecht lakonisch auf: « Schweinereien. Casanova wegen der Bayroszeichnungen. Maupassant. Nietzsche. Bleibtreus Schlachtenschilderungen » (14, 1412).

Eingeklemmt zwischen pubertärer Erotik und treudeutschem Patriotismus, scheint Nietzsche hier ein recht verschämtes und kurzatmiges Dasein zu fristen. Doch dies — wie so vieles bei ihm — täuscht. Noch 1934 hielt Walter Benjamin in seinen Aufzeichnungen fest, Brecht habe ihm den « Vorwurf einer tagebuchartigen Schriftstellerei im Stil Nietzsches »<sup>10</sup> gemacht; und falls ferner eine Beziehung

<sup>7</sup> Hans Otto Münsterer, *Bert Brecht. Erinnerungen aus den Jahren 1917-22* (Zürich, 1963), S. 49.

<sup>8</sup> Vgl. Peter Paul Schwarz, *Brechts frühe Lyrik 1914-1922. Nihilismus als Werkzusammenhang der frühen Lyrik Brechts* (Bonn, 1971), S. 43.

<sup>9</sup> Münsterer, S. 18.

<sup>10</sup> Vgl. Walter Benjamin, *Versuche über Brecht*. Hrsg. u. mit einem Nachwort versehen v. R. Tiedemann (Frankfurt, 1966), S. 121.

zutrifft, die sich zwischen *Ecce homo* und einem Text von 1954 aufdrängt, so hätte sich Brecht sogar nicht bloß zwei, sondern volle vier Jahrzehnte nach seiner Jugendlektüre noch an diese Eindrücke erinnert. Die betreffende Stelle, die in seinem Exemplar gleich doppelt angestrichen ist<sup>11</sup>, würde unter Einschluß der Notiz Benjamins einen Zusammenhang ergeben, der das Jahr 1916, die Jahre um und nach 1920 (von ihnen handelt jener Text) und das Jahr 1934 mit den allerletzten Lebensjahren des Dichters verbindet — sie würde, mit einem Wort, ein Nachwirken Nietzsches bezeugen, das den gesamten Zeitraum des Brechtschen Schaffens umspannt. Daß dieses Nachwirken mehr und mehr auch, obzwar beileibe nicht ausschließlich, auf Skepsis, Mißtrauen und brüske Abwehr stieß, ist wohl inzwischen deutlich geworden und eigentlich ja etwas Selbstverständliches... so wie sich natürlich andererseits Brechts Vertrautheit mit dem Philosophen keineswegs auf die im Nachlaß vorhandenen Werke beschränkt.

Unmittelbare Bezugnahmen auf Nietzsche, entweder ausdrücklich oder doch unmißverständlich, stützen und erhärten diesen Befund. Teils erfolgen sie mit offener Nennung, sei es des Namens oder eines Titels; teils erscheinen sie als Zitate und Kryptozitate, Anspielungen und Entlehnungen. Zugegeben: wenn es vom Eheherrn Pätus in *Hofmeister* heißt, es sei « so fraglich wie gleichgültig, ob er die Peitsche vergessen wird, wenn er zu des Rektors Tochter geht » (17, 1248), oder wenn über Shaw gesagt wird, ihn zu lesen sei « vielleicht nicht dionysisch berauschend », doch « außerordentlich gesund » (15, 101), so ist

<sup>11</sup> Sie findet sich auf S. 290 des in Anm. 6 genannten Bandes und lautet: « So wenig als möglich sitzen; keinem Gedanken Glauben schenken, der nicht im Freien geboren ist und bei freier Bewegung » usw. [= II, 1084]; vgl. dazu Brechts « Bei Durchsicht meiner ersten Stücke », wo es über die Entstehung von *Im Dickicht der Städte* heißt: « Ich schrieb das Stück größtenteils im Freien, im Gehen » (17, 950). — Im übrigen war ja, wie man weiß, die gesamte Arbeitsmethode Brechts durch eine solche 'Beweglichkeit' im weitesten Sinne charakterisiert.

solchen Anspielungen (vgl. II, 330 bzw. I, 7 ff.) schwerlich allzuviel Gewicht beizulegen. Aus ihnen spricht eher der allgemeine Gebrauch geflügelter Worte — wie 'unzeitgemäß' das eine heute auch sein mag. Ganz anders verhält es sich dagegen mit der zweimaligen Entlehnung des Titels *Die fröhliche Wissenschaft*. In ihr nämlich verrät sich eine sehr spezifische, bis in die Denkstruktur reichende Nähe zur Quelle. Der Dichter empfand und gestaltete auch seine eigenen *Versuche* — denn er teilte diesen Begriff mit Nietzsche<sup>12</sup> — als «proben einer fröhlichen wissenschaft», erwachsen aus der kritischen «lust des lernens und probierens»<sup>13</sup>; mit Recht durfte er daher Stücke des *Messingkaufs*, seines theoretischen Hauptwerkes, «Die fröhliche Kritik» (16, 637) nennen. Beides war für Brecht wie Nietzsche synonym und vergnüglich. «Eine gute Sache», weiß Ziffel, «könnens immer auch lustig ausdrücken» (14, 1442). Der Verfasser der *Fröhlichen Wissenschaft*, der *Morgenröte* und ähnlicher Schriften, in denen vor allem der kritische Aufklärer zu Wort kommt, hätte dem vollauf zugestimmt<sup>14</sup>.

Freilich verklärte Nietzsche umgekehrt im «Lachen» zugleich «alles Böse», das darin «heilig- und losgesprochen» sei (vgl. II, 476). Und auch dieser Satz ist in Brechts *Zarathustra* markiert<sup>15</sup>. Nicht ohne Grund, wie ich fürchte;

<sup>12</sup> Im Gegensatz etwa zu Lessing, wo die gleiche Entsprechung rein oberflächlich bleibt, spielen Begriffe wie 'Versuch' und 'Experiment' bei Nietzsche eine entscheidende Rolle, so wie ja auch sein ganzer Denkstil ein 'experimentierender' ist. Vgl. dazu u.a. I, 1231, 1248 (*Morgenröte*), II, 72, 118, 186, 206, 209 (*Die fröhliche Wissenschaft*); II, 605, 666, 674 (*Jenseits von Gut und Böse*).

<sup>13</sup> Vgl. Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal 1938 bis 1955*. Hrsg. v. W. Hecht (Frankfurt, 1973), Bd. I, S. 442 (11.5.1942).

<sup>14</sup> Vgl. etwa § 327 der *Fröhlichen Wissenschaft*, wo Nietzsche sich gegen das «Vorurteil» wendet, daß «gute Laune» und «Lachen und Fröhlichkeit» dem Denken abträglich seien (II, 189). — Beachtung verdient übrigens auch, daß Brecht bereits in *Im Dickicht der Städte* das japanische Jiu-Jitsu nicht nur die «leichte» [eigentlich 'sanfte'], sondern ausdrücklich «die fröhliche Kunst» nennt (vgl. I, 142).

<sup>15</sup> Auf S. 338 des in Anm. 5 genannten Bandes [= II, 476].

denn hier stoßen wir auf eine Verwandtschaft, bei der es dem Dichter selber unheimlich wurde, gerade weil sie ihm nur zu bewußt war. Sie betrifft jedoch gar nicht so sehr gewisse Dramenfiguren, die man wahllos zu Übermenschen ernannt hat<sup>16</sup>, obschon sich ja Baal mit Alfred Polgar sehr wohl als eine «Kreuzung aus Tier und Übermensch»<sup>17</sup> ansprechen ließe — Baal, dieser genialische Fettkloß, der nicht umsonst in seiner Jugend, will sagen in den Frühfassungen des gleichnamigen Werkes, eifrig Nietzsche gelesen hat, darunter eben auch die *Götzen-Dämmerung* und den *Fall Wagner...* Nein, was ich meine, ist etwas viel Beunruhigenderes: nämlich eine unverkennbar 'herrenmenschliche' Seite in Bertolt Brecht. Sie äußert sich zwar höchst selten und widerstrebend, tritt aber dafür, wenn sie einmal durchbricht, desto unverhüllter zutage. Wie hatte doch Zarathustra gefragt: «O meine Brüder, bin ich denn grausam» (II, 455)? «Meine Brüder waren grausam», lautete Brechts Antwort, «ich bin der grausamste» (8, 101) — «Aber ich sage: was fällt, das soll man auch noch stoßen!» So bekanntlich wieder Zarathustra (II, 455); — und Brecht, obgleich in anderem Zusammenhang: «Es macht nichts, wenn die da verrecken, sie können noch einen Fußtritt haben» (18, 11). Noch 1926 trug der Dichter in sein Notizheft ein: «Das schlimmste ist: Ich verachte die Unglücklichen zu stark» (20, 15). Und wie Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* (vgl. II, 658), so sprach auch der junge Brecht vom «Herdentrieb» der Menschen und davon, daß «fast die ganze Moral» auf der «Angst» gründe (15, 59)<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> So namentlich Bjørn Ekmann, *Gesellschaft und Gewissen. Die sozialen und moralischen Anschauungen Bertolt Brechts und ihre Bedeutung für seine Dichtung* (Kopenhagen, 1969), S. 59 u. pass.

<sup>17</sup> Vgl. Polgars Besprechung in der *Weltbühne* vom 13.4.1926; abgedruckt in: Bertolt Brecht, *Baal. Der böse Baal der asoziale. Texte, Varianten, Materialien*. Kritisch ed. u. kommentiert v. D. Schmidt (Frankfurt, 1968), S. 206. — In den sechziger Jahren tauchen ähnliche Gedanken sowohl in der Tageskritik als auch in der Nietzsche-Forschung auf; vgl. etwa ebd., S. 228 f. sowie Peter Pütz, *Friedrich Nietzsche* (Stuttgart, 1967), S. 59, wo Baal sogar im trauten Verein mit Jünger und Langbehn begegnet.

<sup>18</sup> «Herden-Instinkt» und «Herden-Moral» als «Moral der

Gleichzeitig versuchte er allerdings, diese Haltung aufzugeben oder zumindest gestaltend von sich zu rücken. Ein bezeichnendes Beispiel liefert die Brief erzählung « Der Tiger ». Brechts Abneigung « gegen das entnervende Mitleid mit den Erschöpften » (11, 90), wie es mit unüberhörbarem Anklang an Nietzsches *Antichrist* heißt (vgl. II, 1168)<sup>19</sup>, wird hier einerseits kalt eingestanden, andererseits jedoch, durch das Rollen-Ich des fiktiven Briefschreibers, spürbar objektiviert<sup>20</sup>. Überwunden war sie aber damit noch keineswegs. Das lehren etwa Texte wie namentlich « Das zehnte Sonett »

Furchtsamkeit » lauten die entsprechenden Formulierungen bei Nietzsche, die dann allerdings im einzelnen zu differenzieren wären.

<sup>19</sup> « Man verliert Kraft, wenn man mitleidet », erklärt Nietzsche hier; Mitleid wirke « depressiv ». Auch der Kaiser in Brechts frühem Einakter *Der Bettler oder Der tote Hund* macht diese Erfahrung und kommt zu dem Schluß: « Es ist nichts mit dem Mitleid » (7, 2753). — Wie diese Haltung bei Nietzsche konstant bleibt, braucht nicht weiter dokumentiert zu werden; noch in *Ecce homo* bekennt er ja: « Die Überwindung des Mitleids rechne ich unter die vornehmsten Tugenden » (vgl. II, 1075 ff.). Bei Brecht dagegen liegen die Dinge nicht so ganz einfach. Denn einerseits äußert sich zwar seine völlige Wandlung in Sätzen wie: « Die leidet am Mitleid » (so Mutter Courage über Katrin; vgl. 4, 1425), was von Brecht aber eindeutig kritisch gemeint ist, oder vollends im Slogan des für Hitler stehenden Gangsters Ui, es sei « Naturgesetz », daß « Schwache zugrund gehn » (vgl. 4, 1753); andererseits darf jedoch Galilei nicht ohne Billigung erklären, er « verachte Leute, deren Gehirn nicht fähig ist, ihren Magen zu füllen » (3, 1259): « Leute, welche leiden, langweilen mich » (3, 1338). In denselben Zusammenhang gehört Brechts Filmstory « Die seltsame Krankheit des Herrn Henri Dunant », in der dieser als « ein Opfer der zerstörenden Leidenschaft, die Güte genannt wird », erscheint; vgl. Bertolt Brecht, *Texte für Filme II* (Frankfurt, 1969), S. 406 ff.

<sup>20</sup> Eine Entsprechung zu Nietzsche bildet in dieser Erzählung auch der Satz: « Von der Philosophie bleibt die Physiologie übrig » (11, 88); vgl. dazu aus der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft*: « Die unbewußte Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen geht bis zum Erschrecken weit — und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im großen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Mißverständnis des Leibes gewesen ist » (II, 11).

(8, 164)<sup>21</sup>, das überhaupt eine der rückhaltlosesten Beichten des Dichters darstellt. Es gipfelt in einer Formulierung, die sich bei Brecht nahezu zwanghaft wiederholt und die darum besonders erhellend wirkt:

Was ich nicht gern gesteh: gerade ich  
Verachte solche, die im Unglück sind.

Nietzsche, in *Zur Genealogie der Moral*, hatte es für den verhängnisvollsten Irrtum aller Starken und Glücklichen erklärt, sich einzureden, es sei « eine Schande, glücklich zu sein », da es « zu viel Elend » gebe (vgl. II, 865). So zu folgern galt ihm als das Schlimmste; wohingegen Brecht seinen jungen Genossen zwar ebenfalls beinahe wörtlich ausrufen läßt: « Es gibt zuviel Elende »<sup>22</sup>, ihm jedoch dazu die genau umgekehrte Folgerung in den Mund legt. Weder nämlich, so lautet sie, könne das Elend länger warten noch er selber, der Revolutionär, der es bekämpfe und endgültig abschaffen wolle.

Daß sich hierin eine radikale Gegenhaltung zu Nietzsche manifestiert, eine Haltung, wie sie den späteren, den marxistischen Dichter kennzeichnet, bedarf sowenig der Erörterung, wie das Stück *Die Maßnahme* eine solche nach wie vor entbehren kann<sup>23</sup>. Brechts Gegenhaltung wird vollends deutlich, wenn man auf den *Dreigroschenroman* von 1934 blickt, wo wider Erwarten das vorhin erwähnte

<sup>21</sup> Vgl. außerdem das — wohl schon durch Selbstironie relativierte — Gedicht « Inschrift auf einem nicht abgeholtten Grabstein » (8, 305).

<sup>22</sup> Bertolt Brecht, *Die Maßnahme*. Kritische Ausgabe mit einer Spielanleitung v. R. Steinweg (Frankfurt, 1972), S. 26.

<sup>23</sup> Zur Ergänzung vgl. meinen Band *Strukturen. Essays zur deutschen Literatur* (Göttingen, 1963), S. 248 ff. — Abweichende Thesen hat neuerdings, in ebenso einseitiger wie anmaßlicher Form, namentlich Reiner Steinweg vorgetragen; vgl. dessen Buch *Das Lehrstück. Brechts Theorie einer politisch-ästhetischen Erziehung* (Stuttgart, 1972) sowie insbesondere den Aufsatz « Brechts *Die Maßnahme* — Übungstext, nicht Tragödie ». In: *Das deutsche Drama vom Expressionismus bis zur Gegenwart. Interpretationen*, hrsg. v. M. Brauneck (Bamberg, 1972), S. 145 ff.

*Zarathustra*-Wort vom Fallen und Stoßen noch ein zweites Mal begegnet. Und nicht einfach sinngemäß, sondern in der ursprünglichen, bis heute 'geflügelt' gebliebenen Fassung heißt es, im Text nur geringfügig erweitert: « Laß fallen, was fällt, bzw. was fällt, muß man noch stoßen » (13, 94). Gesprochen freilich wird dies nicht mehr von Brecht, sondern von Macheath, dem Gangster, Gauner und Geschäftsmann, dem der Nietzschesche Satz als Maxime brutalster Ausbeutung dient. Ganz ähnlich verhält es sich auch in Brechts Lehrstück *Die Ausnahme und die Regel*, wo der Kaufmann singt:

Laß fallen, was fällt, gib ihm noch einen Tritt  
Denn das ist gut so. (2, 808)

Jeder Nachhall herrenmenschlicher oder sozialdarwinistischer Gedanken auf seiten des Dichters ist nun verschwunden und hat der erbitterten Anklage und satirischen Brandmarkung des kapitalistischen Gesellschaftssystems Platz gemacht. Ja, die bloße Erinnerung an Vorstellungen vom Recht und Glück der Stärkeren erfüllte Brecht später mit Selbsthaß, wie er ausdrücklich bekannte:

Ich weiß natürlich: einzig durch Glück  
Habe ich so viele Freunde überlebt. Aber heute nacht im  
[Traum  
Hörte ich diese Freunde von mir sagen: « Die Stärkeren  
[überleben »  
Und ich haßte mich.

So das Gedicht « Ich, der Überlebende » (10, 882) aus den Exiljahren um oder nach 1941.

Aber Brechts unmittelbare Bezugnahmen auf Nietzsche sind damit beileibe nicht erschöpft. Das gilt nicht einmal für das Stück *Baal*, wo sie sich keineswegs nur auf die beiden Werke *Götzen-Dämmerung* und *Der Fall Wagner* erstrecken, sondern mindestens auch auf Schriften wie *Jenseits von Gut und Böse*, *Menschliches*, *Allzumenschliches*, *Also sprach Zarathustra* und *Der Wille zur Macht*. Zumeist sind diese Entlehnungen förmlich mit Händen zu greifen.

Der Held Baal, weltbrünstiger Viechskerl und Poet dazu und bald von Schweiß, bald von lyrischen Schauern triefend, muß sich zum Beispiel folgende Charakterisierung anhören: « Sie kennen nur Transpirationen und Inspirationen! Gott sei Dank fällt das bei Ihnen nicht zusammen, wie bei Richard Wagner! »<sup>24</sup> Brechts Anspielung ist unmißverständlich, und die Nennung des Namens macht sie vollends zu einem Wink mit dem Zaunpfahl.

Folgt man diesem Wink, so stößt man zunächst auf den für Nietzsche ungewohnt freundlichen Satz: « Sie ist liebenswürdig, sie *schwitzt* nicht » (II, 905). Gemeint ist aber nicht etwa, wie bei Büchner, ein Frauenzimmer beim Tanzen, sondern die Musik — freilich nicht die Wagnersche, sondern diejenige des Franzosen Bizet, vor allem in dessen Oper *Carmen*. Es geht also, genau besehen, doch um eine Dame, die Nietzsche allerdings eingestandenermaßen<sup>25</sup> bloß darum gelobt hat, weil er Wagner, dem anfangs so Bewunderten, eins auswischen wollte. Das hinderte ihn nicht, die Bayreuther Weiheklänge und Marathonopern — jedenfalls im *Fall Wagner* — auch ausdrücklich als « Schirokko » zu empfinden: als schwülen, ungesunden Anhauch, bei dem — und nun wörtlich — « ein verdrießlicher Schweiß » an ihm ausbreche (vgl. ebd.).

Es sind jedoch nur die Frühfassungen des *Baal*, die sich auf diese musikalischen Schweißausbrüche beziehen. Daher mag es vielleicht überraschen, daß selbst noch in der neusachlichen Bühnenbearbeitung, die von 1926 datiert, der Schatten des Sängers des *Zarathustra* spukt: so namentlich wenn Baal als das « ständige Problem » seines Lebens « die Erfindung einer bösen Tat » bezeichnet<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Bertolt Brecht, *Baal. Drei Fassungen*. Kritisch ed. u. kommentiert v. D. Schmidt (Frankfurt, 1966), S. 49 u. 113.

<sup>25</sup> Vgl. Nietzsches Brief an Carl Fuchs vom 27.12.1888: « Das, was ich über Bizet sage, dürfen Sie nicht ernst nehmen; so wie ich bin, kommt Bizet tausendmal für mich nicht in Betracht. Aber als ironische *Antithese* gegen Wagner wirkt es sehr stark; es wäre ja eine Geschmacklosigkeit ohnegleichen gewesen, wenn ich etwa von einem Lobe Beethovens hätte ausgehen wollen » (III, 1347).

<sup>26</sup> Vgl. Brecht, *Baal. Drei Fassungen*, S. 165.



Selbstredend gab dieses Stichwort Nietzsche, in dessen Nachlaß es lautet: « *In summa*: damit der Mensch vor sich Achtung haben kann, muß er fähig sein, auch böse zu werden » (III, 746) — was sich Baal zu guter Letzt nicht zweimal sagen ließ, wie man weiß... Eine andere Entsprechung aus derselben Fassung liefert seine Sterbeszene, wo einer der Holzfäller grunzt: « Die Welt ist gar nichts. Sie ist eine Art von Einbildung »<sup>27</sup>. Die Nietzscheschen Formeln und Philosopheme, auf die sich das belesene Rauhbein stützt — etwa von der Welt als « Fiktion » (II, 600) oder als « Resultat einer Menge von Irrtümern und Phantasien » (I, 458) —, sind zu bekannt, als daß ich sie einzeln aufzählen müßte. Ich empfehle statt dessen Baals Formulierung: « Müßiggang ist aller [Religion] Anfang », die zu den Frühfassungen zurückführt und ebenfalls nicht von schlechten Eltern, d.h. wieder von Nietzsche stammt, obzwar diesmal auf einigen Umwegen<sup>28</sup>. Und so könnte man fortfahren und die Belege aus sämtlichen Fassungen häufen, sei es bei Nebenfiguren oder eben beim Helden selbst; denn er vor allem ist und hat sich an Nietzsche 'gebildet'. Baal bleibt bis zuletzt jener Zwitter aus Tier und Übermensch, als der er aus dem Schoß der Inspiration kroch: so « stark » wie « böse » (wie er noch in den *Gesammelten Werken* heißt [1, 18]) und den Lüsten seines Wanstes nicht minder hemmungslos hingegen als der Lyrik.

Apropos Lyrik! Es versteht sich wohl von selbst, daß sich das ungleiche Paar Brecht/Nietzsche auch darin nicht lumpen läßt. Man nehme Brechts « Choral vom großen

<sup>27</sup> Ebd., S. 180.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S. 53 u. 118, wo der Gefängnisgeistliche der Hoffnung Ausdruck gibt, Baal könne durch die « seelischen Qualen » in der Zelle « für die Religion empfänglich » gestimmt sein. Darauf Baal: « Müßiggang ist aller Laster Anfang ». Baal substituiert also höhnisch den Religionsbegriff; eigentlich sagt er: « Müßiggang ist aller Religion Anfang. » Das entspricht aufs genaueste einem Aphorismus in Nietzsches *Götzen-Dämmerung*: « Müßiggang ist aller Psychologie Anfang. Wie? wäre Psychologie — ein Laster? » (II, 943).

Baal ». In ihm wird — vielleicht doch ein wenig schwitzend, wie ich vermute — folgende schöne Strophe gesungen:

Seid nur nicht so faul und so verweicht  
Denn Genießen ist bei Gott nicht leicht!  
Starke Glieder braucht man und Erfahrung auch:  
Und mitunter stört ein dicker Bauch. (1, 4)

Nietzsche im *Zarathustra* erteilt ganz dieselbe erbauliche Mahnung; er drückt sich bloß etwas feiner aus: « Aber gut essen und trinken, o meine Brüder, ist wahrlich keine eitle Kunst! ». Und er setzt mit einer vertrauten Formulierung hinzu: « Zerbrecht, zerbrecht mir die Tafeln der Nimmer-Frohen » (II, 451)! Sowohl von diesen sprichwörtlichen « Tafeln » — oder « Von alten und neuen Tafeln », um genau zu sein und die volle Kapitelüberschrift zu zitieren — als auch allgemein von Lastern oder (wie man's nimmt) Tugenden, zu denen die « Kunst » des Genießens ja gehört, ist bei Brecht noch wiederholt die Rede, und nicht zuletzt im « Choral vom großen Baal ». Denn was lehrte Nietzsche von den Tugenden? Abermals durch den Mund Zarathustras verkündete er: « Ich liebe den, welcher nicht zu viele Tugenden haben will. Eine Tugend ist mehr als zwei, weil sie mehr Knoten ist, an den sich das Verhängnis hängt » (II, 282). Nicht umsonst trägt diese Weisheit bei Brecht einen Randstrich<sup>29</sup>, wird sie doch gleich in die Nachbarstrophe des Chorals übernommen — und mit Schwung auf die Laster angewandt. Daß sie dabei auf ihren Kopf zu stehen kommt, ist zweifellos nur folgerichtig:

Alle Laster sind zu etwas gut  
Und der Mann auch, sagt Baal, der sie tut.  
Laster sind was, weiß man was man will.  
Sucht euch zwei aus: Eines ist zu viel! (1, 4)

Wie man demnach, Nietzsche-Zarathustra zufolge, seine Tugenden unbedingt einschränken muß, damit sie die Kraft renaissancehafter *virtù* gewinnen, so soll man nach Brecht-

<sup>29</sup> Vgl. S. 17 des in Anm. 5 genannten Bandes [= II, 282].

Baal seine Laster tunlichst vermehren, weil sie nämlich erst dadurch in eine 'Tugend' umschlagen, der man guten Gewissens frönen kann. Zwei, und zwar möglichst solide und dauerhafte, sind in der Tat das Mindestmaß, um wacker zu sündigen<sup>30</sup>.

Das Wort 'sündigen' ist allerdings ironisch zu verstehen. Denn unter solchen Umständen — wiederum stimmen Brecht und Nietzsche völlig überein — hat der Begriff der Sünde jeglichen Sinn verloren. Zugleich freilich (das ist die Kehrseite dieser Dialektik) geht damit auch der ganze Reiz, gehen die Pikanterie und Subtilität des Sündigens flöten. Brecht hat das selber schmerzlich gespürt und in seinem Gedicht « Was erwartet man noch von mir » (vgl. 8, 101) mit wünschenswerter Klarheit ausgedrückt. Dessen entscheidende Zeile enthält auch bezeichnenderweise die besagten Nietzscheschen « Tafeln ». Geradezu wehmütig erkennt Brecht: « Mit den Gesetzestafeln sind die Laster entzweigegangen »; — woran er, enttäuscht und fast beleidigt, den nur scheinbar frivolen Stoßseufzer fügt: « Man schläft schon bei seiner Schwester ohne rechte Freude ». Den gemeinsamen Nenner dafür liefert selbstverständlich die Bibel, der nicht allein Nietzsche — und nirgends mehr als im *Zarathustra* — zutiefst verpflichtet war, sondern auch Brecht. Der hektische 'Antichrist' des 19. und der Materialist des 20. Jahrhunderts reichen einander über der Lutherbibel die Hände. So nimmt es nicht wunder, wenn in jenem Gedicht auch die christliche Mythologie, nämlich der gute alte Teufel, noch einmal auftaucht, obschon bis

<sup>30</sup> Vgl. ergänzend auch Nr. 20 (« Zur Erwägung ») aus dem « Vorspiel in deutschen Reimen » in Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*:

Zweifacher Schmerz ist leichter zu tragen

Als ein Schmerz: willst du darauf es wagen? (II, 21)

Wie dieses Epigramm, das Brecht sicher ebenfalls vertraut war, bereits auf dessen Umkehrung der *Zarathustra*-Mahnung deutet, so scheint andererseits eine Lehre aus der *Maßnahme*, wonach ein Kommunist « von allen Tugenden nur eine » habe: « daß er für den Kommunismus kämpft » (2, 638), unmittelbar an Nietzsche anzuknüpfen.

zur Kenntlichkeit säkularisiert. Er, der sich einst auf der Wartburg mit Tintenfassern bewerfen ließ, hole heutzutage, so heißt es nicht ohne Bedauern, « seine besten Leute nicht mehr ab ».

Dieser Text steht bei Brecht nicht isoliert. Auch könnte man an ihn und ähnliche aus dem Frühwerk weitere Betrachtungen knüpfen, so insbesondere über das von Nietzsche prophezeite Phänomen des Nihilismus. Die nihilistischen Aspekte in derartigen Äußerungen sind ja schwerlich zu leugnen. Bis zur Neige hat der junge Brecht das Nichts erfahren, wie dies am schärfsten sein Gedicht « Der Nachgeborene » enthüllt, das bereits durch seinen Titel aufhorchen läßt und im Schlußvers dann auch den leisesten Zweifel tilgt:

Ich gestehe es: ich  
Habe keine Hoffnung.  
Die Blinden reden von einem Ausweg. Ich  
Sehe.

Wenn die Irrtümer verbraucht sind  
Sitzt als letzter Gesellschafter  
Uns das Nichts gegenüber. (8, 99)

Freilich — wie jung war dieser angeblich so junge Brecht damals eigentlich? Müßte man nicht doch einige Bedenken anmelden, was die mit beinahe ängstlichem Nachdruck gegebene Versicherung betrifft, es handle sich (so Brecht selbst im Rückblick<sup>31</sup>) um « eines der ältesten Gedichte »? Die salomonische Datierung « nach 1913 », mit der sich manche Herausgeber aus der Schlinge ziehen möchten<sup>32</sup>, genügt jedenfalls kaum. Richtig daran dürfte

<sup>31</sup> Vgl. die editorische Notiz von Elisabeth Hauptmann, welche besagt, Brecht habe « handschriftlich in den fünfziger Jahren neben einer Korrektur für den Titel den Vermerk angebracht: 'eines der ältesten Gedichte aus der Frühzeit' » (10, 5\*). Man wüßte gern, worin jene Titelkorrektur bestand; doch leider schweigt sich Hauptmanns interessante Notiz darüber aus.

<sup>32</sup> Vgl. zum Beispiel Bertolt Brecht, *Ausgewählte Gedichte*. Auswahl v. S. Unseld, Nachwort v. W. Jens (Frankfurt, 1964), S. 97.

lediglich sein, daß allein der vormarxistische Dichter es war, der « diesem unheimlichsten aller Gäste », wie Nietzsche den Nihilismus nannte (III, 881), sehenden Auges gegenüber saß. Aber höchst erstaunlich — um es gelinde zu sagen — bleibt wohl dennoch, mit welcher müheloser Souveränität die « unregelmäßigen Rhythmen » des reifen Brechtschen Lyrikschaffens, die erst im Exil zur vollen, auch theoretischen (vgl. 19, 395 ff.) Entfaltung gelangten, in einem 'Anfängergedicht' gemeistert sind.

Wie dem auch sei: der frühe Spätling, der es verfaßte, dachte nicht im geringsten « An die Nachgeborenen » im Sinne dieser berühmten, allzu verwandt klingenden und vollkommen andersgearteten Elegie, die er als Marxist in den dreißiger Jahren schrieb (vgl. 9, 722 ff.). Er verfiel aber auch keineswegs nihilistischer Verzweiflung. Ganz im Gegenteil, er genoß — wie sich Brecht noch lange erinnerte — die « Kälte », die « Finsternis » und « seltne Helle », selbst « das Bittere » solchen Lebens, das ihm bisweilen schlechthin « wunderbar » schien. Das « Nichts » gab ihm Leere, aber erst recht einen « weiten Raum ». Zum Beleg könnte man, neben diesen vieldeutig genug mit « Einst » (vgl. 10, 933 f.) überschriebenen Versen, noch etliche Aussagen heranziehen, und nicht etwa bloß aus der Lyrik. Brecht hat auf die Erfahrung des Nichts bald mit fatalistischem Achselzucken, manchmal mit Zynismus und nicht selten mit einem jauchzenden Ja geantwortet, das durchaus an Nietzsche gemahnt — allerdings eher, wie mir scheint, an dessen *amor fati* als an Gedanken, die der Analyse des Nihilismus gelten. Denn so häufig der eine, nach eigenem Zeugnis, « Frohsinn » und köstliche « Frische » aus solch « kalter Quelle » (vgl. ebd.) schöpfte, so vereinzelt rang sich der andere zur offenen Proklamation eines « ekstatischen Nihilismus » (III, 444) durch. Brechts Entwicklung berührt sich daher zwar mit den Erfahrungen Nietzsches; aber ob man deshalb behaupten kann, sie verlaufe auch « deutlich » in den von ihm vorausgesagten, ja gleichsam vorausberechneten Bahnen des gesamteuropäischen Nihilismus, darf trotz der Vergleiche, die Schwarz

in seinem Buch angestellt hat<sup>33</sup>, einigermaßen zweifelhaft heißen. Daß die frühe Lyrik « die von Nietzsche diagnostizierten Symptome dieser kulturellen Krisenerscheinung » einfach bestätige, ist bei aller Vertrautheit des Dichters mit dem Philosophen eine Simplifizierung, die Kritik notwendig herausfordern und sich inzwischen übrigens schon gefallen lassen mußte<sup>34</sup>.

Doch diese Gefahr, übers Ziel hinauszuschießen, droht natürlich jeder vergleichenden Untersuchung. Ich will darum im folgenden eine Reihe von Übereinstimmungen lediglich zu erwägen geben, Übereinstimmungen, die man, einmal aufmerksam geworden, immer wieder entdeckt, die aber für sich genommen keine sehr große Beweiskraft besitzen. Die « zwei alten Tafeln » freilich, die in einem Text von 1947 (vgl. 10, 943 ff.) begegnen, können nach allem, was wir gehört haben, ihre Herkunft von Nietzsche nicht mehr verbergen. Der Doppeltitel dieser Satire — die beiläufig von Shelleys « Mask of Anarchy » inspiriert ist — sagt mit aller Deutlichkeit, was sie bezeichnen: nämlich « Freiheit und Democracy » als depravierte Ideale des Bürgertums, die von einem « anachronistischen Zug » durch das verwüstete, aber nicht verwandelte Nachkriegsdeutschland oder, genauer, dessen westliche Besatzungszonen getragen werden. Zarathustras 'alten' Tafeln entsprechen also die Werte der kapitalistischen Welt, seinen 'neuen' hingegen, mit unfreiwilliger Ironie, diejenigen der sozialistischen, die jene ablösen soll. Es ist eine Konstellation, die einerseits den ganzen Abstand veranschaulicht, der den späten vom frühen Brecht trennt, aber andererseits — ich erwähne dies zugleich vorwegnehmend — das verblüffende Beharrungsvermögen, das gewisse Nietzschesche Formeln hier entwickelt und hartnäckig an den Tag gelegt haben.

Ebenfalls noch recht auffällig wirkt ein Anklang, der sich am Schluß der Marlowe-Bearbeitung *Leben Eduards*

<sup>33</sup> Vgl. Schwarz, S. 42 ff. u. pass.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Jan Knopf, *Bertolt Brecht. Ein kritischer Forschungsbericht. Fragwürdiges in der Brecht-Forschung* (Frankfurt, 1974), insbes. 134 ff.

des Zweiten von England einstellt. Die Sätze Nietzsches, aus *Also sprach Zarathustra* und *Menschliches, Allzumenschliches*, lauten: « Ich mag eure kalte Gerechtigkeit nicht; und aus dem Auge eurer Richter blickt mir immer der Henker und sein kaltes Eisen » (II, 331). Und: « Niemand ist für seine Taten verantwortlich, niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein » (I, 481). Genau dasselbe bringt die Königin Anna in Brechts Drama zum Ausdruck. Sie wendet sich, eh sie in den Tower abgeführt wird, mit den Worten an ihren Sohn:

Ihr, die Ihr die Entschuldigung habt, daß Ihr  
Ein Kind, hineinschaut in so harte  
Abgelebte Dinge, was wißt Ihr von der Welt  
Auf der Entmenschteres nicht ist als kaltes  
Urteil und Gerechtigkeit. (I, 295 f.)

Andere Anklänge fallen vielleicht weniger ins Ohr; doch man achte immerhin bei Nietzsches Diktum: « *Sich überflüssig machen* — das ist der Ruhm aller Großen », das abermals aus *Menschliches, Allzumenschliches* (I, 869) stammt, auf Äußerungen Brechts wie beispielsweise (auch als Titel [vgl. 9, 561 f.]): « Warum soll mein Name genannt werden? » Zu beachten wäre außerdem, diesmal wieder aus dem *Zarathustra* (vgl. II, 384), die Vorstellung, daß das Meer dem Hungrigen statt « guter Fische » einen « Stein » bietet — ein Motiv, dem Brecht sein gesamtes Prosagedicht « Der Steinfischer » (9, 732) gewidmet hat; zu vergleichen wäre weiterhin die Faszination, die Napoleon (der « große Napoleon », wie Brecht, « diese Synthesis von *Unmensch* und *Übermensch* », wie Nietzsche sagte [vgl. 8, 147 bzw. II, 797])<sup>35</sup>, auf beide ausgeübt haben muß, wie sie ja überhaupt die pure « Kraft » zumeist höher bewerteten als die damit verbundene « Richtung » und « Verwendbarkeit » (vgl. 15, 101) oder sogar « Wahrheit » (vgl. I, 827).

Trotzdem rief der Nietzsche der *Götzen-Dämmerung*, das « Ich » sei doch längst zur bloßen « Fabel » geworden

<sup>35</sup> Fast die gleiche Formulierung begegnet auch in einem Brief Nietzsches an Hippolyte Taine vom 4.7.1887 (vgl. III, 1258).

(vgl. II, 973); und auch darin pflichtete der junge Brecht ihm bei. « Das kontinuierliche Ich », so variierte er Nietzsches « Wortspiel » (ebd.) gut philologisch, « ist eine Mythe ». Brecht fuhr fort: « Der Mensch ist ein immerwährend zerfallendes und neu sich bildendes Atom »<sup>36</sup>. Greifen wir dieses naturwissenschaftliche Stichwort auf, so gelangen wir — auf dem obligaten Umweg, der dabei noch einmal über *Menschliches, Allzumenschliches* führt — zum *Leben des Galilei*, wo der kleine Andrea schmallend bemerkt: « Mit Beispielen kann man es immer schaffen, wenn man schlau ist » (3, 1237). « Mit Bildern und Gleichnissen », hatte auch Nietzsche gewarnt, « überzeugt man, aber beweist nicht »; daher müsse in der Wissenschaft « das kälteste Mißtrauen » gefordert werden: « weil das Mißtrauen der Prüfstein für das Gold der Gewißheit ist » (vgl. I, 933). An dieser Stelle fällt Galilei selber ein, indem er, wenn er nach achtjährigem Schweigen seine Untersuchungen der Sonnenflecken wiederaufnimmt, mit erhobener Stimme doziert: « Und was wir zu finden wünschen, das werden wir, gefunden, mit besonderem Mißtrauen ansehen. Also werden wir an die Beobachtung der Sonne herangehen mit dem unerbittlichen Entschluß, den Stillstand der Erde nachzuweisen! Und erst wenn wir gescheitert sind, vollständig und hoffnungslos geschlagen und unsere Wunden leckend, in traurigster Verfassung, werden wir zu fragen anfangen, ob wir nicht doch recht gehabt haben und die Erde sich dreht » (3, 1311)! Obwohl Brecht stets die Naturwissenschaften oder die Wissenschaft von der Gesellschaft meint, Nietzsche dagegen (die Unterscheidung ist wichtig) die sogenannten Geisteswissenschaften, deckt sich ihr wissenschaftliches Ethos völlig... solange sie es, heißt das, nicht wie später Galilei willentlich suspendieren.

Was aber wiederum Wagner und die Musiksituation der Gründerjahre betrifft, so schätzte der Dichter sie folgendermaßen ein: « Bismarck hatte das Reich, Wagner das

<sup>36</sup> Vgl. Bernard Guillemin, « Gespräch mit Bert Brecht ». In: *Zeitgemäßes aus der 'Literarischen Welt' von 1925-1932*. Hrsg. v. W. Haas (Stuttgart, 1963), S. 54 f.

Gesamtkunstwerk gegründet, die beiden Schmiede hatten geschmiedet und verschmolzen, und Paris war von beiden erobert worden. Die unglücklichen Wallstreetbankiers waren von Wagner gezwungen worden, sich mit den konfusen und nichts Gutes verkündenden Angelegenheiten Wotans zu befassen. Der Wink, daß der Retter unter keinen Umständen nach seiner Herkunft befragt werden sollte, fand in diesen Kreisen Verständnis. Für eine Erlösung (ohne Herabsetzung der Eintrittspreise) wurden die höchsten Preise bezahlt » (15, 486). Es erübrigt sich wohl, die Anspielungen auf Nietzsche, die ebenso zahlreich und durchsichtig sind wie diejenigen auf die Wagneroper, umständlich auszubreiten. Sämtliche einschlägigen Schriften, von *Richard Wagner in Bayreuth* (der vierten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*) über den *Fall Wagner* bis zu *Nietzsche contra Wagner*<sup>37</sup>, sind hier versammelt. Ergänzend könnte man allenfalls noch auf die *Hochzeit Luthers* verweisen; denn auch dazu, zu diesem von Nietzsche mitgeteilten Wagnerischen Plan, liefert Brecht die Entsprechung. In seinem *Arbeitsjournal*<sup>38</sup> lesen wir klipp und klar: « es wäre für die deutschen gesund, ihr erstes liebeslustspiel (ihr mandragola) etwa in einem LUTHER-UND-KÄTTER-drama zu bekommen! ». Diese Notiz erinnert auch insofern an die Mitteilung Nietzsches, als Brecht einleitend schreibt, es gebe in Deutschland nach wie vor « keinerlei anzeichen einer verfeinerten sinnlichkeit ». « Es gibt und gab unter den Deutschen immer viele Verleumder der Sinnlichkeit », heißt es in *Zur Genealogie der Moral* (vgl. II, 840); und ferner: « Zwischen Keuschheit und Sinnlichkeit gibt es keinen notwendigen Gegensatz » — weshalb Wagner, dessen Lustspiel ebensosehr « ein Lob der Sinnlichkeit » wie « ein Lob der Keuschheit » geworden wäre, gut daran getan hätte, « diese angenehme Tatsächlichkeit seinen Deutschen mit Hilfe einer holden und tapferen Luther-Komödie wieder einmal zu Gemüte zu führen ». Zur Begründung erklärt

<sup>37</sup> Vgl. etwa I, 402, 432; II, 908, 1049.

<sup>38</sup> Vgl. Brecht, *Arbeitsjournal*, Bd. I, S. 248 (8.3.1941).

Nietzsche zusätzlich, Luthers Verdienst sei vielleicht « in nichts größer als gerade darin, den Mut zu seiner *Sinnlichkeit* gehabt zu haben » — was sich genauso auf die Notiz Brechts anwenden läßt.

Tun wir einen Schritt weiter in die Sinnlichkeit hinein, so landen wir bei etwas, was man die experimentelle Handhabung der Liebe nennen könnte. Auch sie finden wir nicht erst bei Brecht, sondern — zumindest auf dem Papier — bereits bei Nietzsche. Er allerdings, der *male chauvinist* aus Sils-Maria, empfahl seine « Ehen auf Frist » als « Gegenmittel gegen die Prostitution » oder vollends als « deren Veredelung » (vgl. III, 832), während das Brechtsche Sonett « Über induktive Liebe », obzwar nicht ohne eine Art lautlicher Komik, für absolute Gleichberechtigung plädiert.

Es beginnt mit der Strophe:

Der große Bacon baute auf Versuche.  
's wär Zeit, sie in die Liebe einzuführen.  
Vielleicht, wir finden, wenn wir uns berühren:  
Wir liegen gerne unter einem Tuche.

Die Lehre, die Brecht daraus zieht, lautet:

Nur dürfte weder wollen noch Verwehren  
Bei dem Versuch das letzte Wort bedeuten.

Denn — und dies ist die Pointe —:

Gestattete sie, daß er sie begattet  
Ist ihm, sich nicht zu gatten, auch gestattet. (9, 616 f.)

Mir sei gestattet, nicht nur nochmals das Gemeinsame an diesen erotischen 'Versuchen' zu unterstreichen, sondern darüber hinaus die Aufmerksamkeit auf Francis Bacon zu lenken. Brecht gab sich nämlich mit einer bloßen Berufung auf ihn keineswegs zufrieden; sein Sonett trägt vielmehr den ausdrücklichen Zueignungsvermerk: « *F. Bacon gewidmet, der die induktive Methode in die Naturwissenschaften einführte* ». Ebendiesen Bacon jedoch (dessen im-

mense Wichtigkeit für Brecht keiner Beweise, wohl aber einer gründlichen Darstellung bedarf)<sup>39</sup> bewunderte und rühmte auch Nietzsche. Obgleich vom rein Literarisch-Philosophischen ausgehend, schrieb er in *Ecce homo* (II, 1089) unzweideutig: « Wir wissen lange nicht genug von Lord Bacon, dem ersten Realisten in jedem großen Sinn des Wortes, um zu wissen, was er alles getan, was er gewollt, was er mit sich erlebt hat... » Das soll nicht besagen, daß der Dichter unbedingt durch Nietzsche auf Bacon gestoßen sei. Doch haben Bemerkungen wie diese sein Interesse zweifellos entweder vorbereitet oder verstärkt; und zudem hat *Ecce homo* — das zeigt jeder Blick auf das im Nachlaß befindliche Exemplar — Brecht offenbar besonders intensiv beschäftigt.

Im übrigen verbindet sich im Falle Bacons der Einfluß Nietzsches mit dem von Karl Marx; denn dieser pries ja bekanntlich<sup>40</sup> den Engländer als den « wahren Stammvater » aller « modernen experimentierenden Wissenschaften ». Aber Nietzsche kommt Marx auch sonst zuweilen überraschend nahe. Sogar in dessen ureigenstem Terrain hat sich der als Stammvater des Faschismus Verschiedene eingenistet. Oder wer würde darauf verfallen, daß der folgende Satz bei Nietzsche steht? Ausgerechnet die Betrachtung über *Richard Wagner in Bayreuth*, die freilich ebenfalls schon, wie berühmtere Äußerungen, ein « Opiat gegen alles Umwälzende und Erneuernde » anprangert und damit die übliche Philosophie meint, die als « stillende und tröstende Macht » empfundene oder, um den Zusammenhang ganz deutlich zu machen, die gesamte bisherige — ich sage, ausgerechnet diese Schrift, von der man sich alles andere erwartet, enthält das Bekenntnis: « Mir scheint [...] die wichtigste

<sup>39</sup> Erste Ansätze bei Heinz Brüggemann, *Literarische Technik und soziale Revolution. Versuche über das Verhältnis von Kunstproduktion, Marxismus und literarischer Tradition in den theoretischen Schriften Bertolt Brechts* (Reinbek, 1973), S. 250 ff. u. pass.; zur Kritik an Brüggemann vgl. Knopf, S. 168 f.

<sup>40</sup> Vgl. Marx/Engels, *Die heilige Familie und andere Frühschriften* (Berlin, 1953), S. 257.

Frage aller Philosophie zu sein, wie weit die Dinge eine unabänderliche Artung und Gestalt haben: um dann, wenn diese Frage beantwortet ist, mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die *Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt* loszugehen » (I, 379). Man möchte das geradezu als Nietzsches Version der elften Marxschen Feuerbachthese bezeichnen. Man möchte und muß aber vor allem wieder Brecht selber zitieren, den so wißbegierigen wie eigenwilligen Schüler beider *philosophers to end all philosophy*: weil nämlich er genau dieselbe Überzeugung hegte und sie zum Teil sogar in dieselben Worte kleidete:

Keinen Gedanken verschwendet an  
Das Unänderbare!  
Keinen Handgriff gönnt  
Dem nicht zu Verbessernden!  
Dem, was nicht zu retten ist  
Zeigt keine Träne! Aber  
[...]

Damit eröffnet, vorgeschrittener bereits als Nietzsche und selbstverständlich auch viel radikaler, Brecht ein politisches Gedicht aus seiner « reimlosen Lyrik mit unregelmäßigen Rhythmen ». Und auf das 'Aber', mit dem ich abbrach, da es in der für ihn so charakteristischen Weise nicht bloß die Zeilenfuge, sondern zugleich den Gedankensprung markiert, folgen sinngemäß Entschluß und Aufruf: zur Verbesserung des als veränderlich Erkannten, zur Umwälzung, zur Weltveränderung als Weltrevolution (vgl. 8, 390 ff.).

Jedermann weiß natürlich, daß Nietzsches Vorstellung von Weltveränderung ganz anderer Art war, ja daß er sich mit Vorliebe in den wütendsten Ausfällen gegen Revolution und Sozialismus erging. Und mir liegt auch nichts ferner, als derlei im mindesten zu bagatellisieren. Doch ich muß auf diese Unterscheidung, muß auf jede weitere Untersuchung und Beweisführung vorläufig<sup>41</sup> verzichten. Lediglich

<sup>41</sup> Der vorliegende Beitrag stellt im wesentlichen die Einleitung zu einer größeren Studie über Brecht und Nietzsche dar, die ich

mit ein paar Stichworten kann ich zum Abschluß noch andeuten, was alles zu behandeln wäre. Denn nicht einmal Brechts unmittelbare Bezugnahmen haben wir erschöpft. Auch im « Philosophischen Tanzlied » (vgl. 8, 34 u. 10, 4\*) sind einige enthalten; eine andere taucht im « Gesang aus der Opiumhöhle » (8, 90 f.) und im « Lied vom Rauch » aus dem *Guten Menschen von Sezuan* (4, 1507 f.) auf; und selbstredend müßte man den Aufsatz « Vergnügungstheater oder Lehrtheater? » (15, 262 ff.) nennen, wo ja Nietzsches berühmte Schiller-Invektive vom « Moral-Trompeter von Säckingen » (vgl. II, 991) aufs Korn genommen und bündig widerlegt wird. Nicht wenigen dieser Bezugnahmen entspricht eine der besagten Markierungen.

Doch mindestens ebenso wichtig, wenn nicht sogar noch wichtiger sind die mittelbaren Beziehungen zwischen Brecht und Nietzsche. Sie erstrecken sich auf Denkinhalte und Denkformen, auf den aphoristischen Stil wie insgesamt auf die pointierte, so ungemein schöpferische Sprache, die ihnen gleichermaßen eignet. Es ist eine totale Dialektik, ein Denken und Dichten in ständigen Umkehrungen, Sprüngen, Widersprüchen, überraschenden Wendungen und Gegenentwürfen — ein 'Umwerten aller Werte', wenn man will, das aber ebensowohl ein 'Umworten aller Worte' ist. Jeder der beiden verfährt dabei auf seine eigene, in vielem wahrhaft durch Welten geschiedene und dennoch verwandte Weise. Am interessantesten zeigen dies Brechts Keunergeschichten und die kritisch-aufklärerischen, die sogenannten 'sokratischen' Schriften Nietzsches. Hier, bei dem ganz aufs Diesseits gerichteten 'fröhlichen Wissenschaftler', konnte Brecht bis zuletzt lernen, während er den ins Metaphysische wabernden Jünger des Dionysos wohl von Anfang an verwarf. Dessen mythisierende *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, mit ihrer Verhimmelung des Wagnerschen Gesamtkunstwerks, ist jedenfalls in mancher

vorbereite; zur Ergänzung vgl. auch meine « Notizen zu Brecht, Freud und Nietzsche ». In: Brecht-Jahrbuch 1974 (Frankfurt, 1975), S. 34 ff.

Hinsicht geradezu das Negativbild des Brechtschen Theaters.

Eine besondere Würdigung erfuhr aber gleichwohl Nietzsches anderer Mythos. Denn eine der *Studien*, die Brecht erst um 1940 verfaßte, ist *Also sprach Zarathustra* gewidmet. Diese « sozialkritischen Sonette » (wie sie auch heißen) sollen « den Genuß an den klassischen Werken nicht vereiteln », betont Brecht, « sondern reiner machen » (vgl. 10, 16\*). Man urteile selbst, ob das auch für die folgenden, leider unvollendet gebliebenen Verse « Über Nietzsches *Zarathustra* » gilt:

Du zarter Geist, daß dich nicht Lärm verwirre  
Bestiegst du solche Gipfel, daß dein Reden  
Für jeden nicht bestimmt, nun misset jeden:  
Jenseits der Märkte liegt nur noch die Irre.

Ein weißer Gischt sprang aus verschlammter Woge!  
Was dem gehört, der nicht dazu gehört

[Lücke]

Im Leeren wird die Nüchternheit zur Droge.

Damit bricht das Sonett ab. Ich will und kann es nicht mehr kommentieren. Aber vielleicht ist ein Fragment nicht die schlechteste Form, um einen fragmentarischen Beitrag einigermaßen sinnvoll zu beschließen.

REINHOLD GRIMM

#### F. NIETZSCHE E LA 'FISIOLOGIA DEL TRAGICO'\*

Come deve intendersi il concetto del tragico in Nietzsche? Si tratta di una nozione univocamente determinabile e circoscrivibile o piuttosto di un plesso concettuale caratterizzato da una serie d'implicazioni e diramazioni ad altri nuclei di discorso teoretico, per cui non è possibile intenderlo se non all'interno di una complessa e stratificata articolazione tematica o di un molteplice intersecarsi di prospettive che fanno di esso uno dei fuochi centrali? In quest'ultimo senso il tragico potrebbe valere come la nota dominante di una filosofia le cui cifre testuali e metafore e costellazioni semantiche si riconducono ad una dimensione tragica o meglio al 'tragico' come cellula germinale o modalità costruttiva del discorso. Ma più correttamente: è legittimo parlare di un concetto del tragico o non è già questa una indebita esorcizzazione 'socratica' di esso in quanto 'spazio scenico' inaccessibile al concetto? Se così è, se il terreno del 'tragico' è altro da quello di una razionalizzazione logocentrica o di una conciliazione dialettica, in senso hegeliano, della contraddizione, risulta evidente che la difficoltà di concettualizzare il tragico diventa essa stessa una prospettiva di lettura nella quale quest'ultimo emerge come tensione irrisolvibile, come gioco debordante e dislocante i significati, come eccesso, come infrenabile movimento esta-

---

\* Il presente saggio riproduce con aggiunte e parziali ritocchi il testo d'una conferenza tenuta presso l'Istituto di Filosofia della Università di Genova nel quadro degli incontri sul tema « Teatro tra filosofia e ideologia » promossi dal dicembre 1973 al marzo 1974 da questo stesso Istituto e dal Teatro Stabile di Genova.



tico. Nel tragico sarebbe da vedersi dunque una preformazione di quella « magia degli estremi » a cui si riconduce il movimento trascendente-rovesciante della filosofia nietzscheana<sup>1</sup>. In questo caso, dunque, piuttosto che parlare del tragico come concetto, risulta più corretto parlare di una struttura morfosemantica individuabile all'interno del testo come base ermeneutica di un discorso sulla cultura tragica dei Greci, quale appunto va prendendo corpo a partire dalla *Nascita della tragedia*. La fisiologia degli istinti artistici — apollineo e dionisiaco — costituisce, in questo senso, non tanto il corrispettivo di un'ipotesi filologica sull'origine della tragedia, quanto il paradigma di una cultura tragica ancora presente nelle tragedie di Eschilo e di Sofocle ed espressa appunto dalla forza agonale e artisticamente plasmatrice di questi istinti. Il concetto greco di cultura — dirà Nietzsche nella seconda *Inattuale* — è quello di una « physis nuova e migliore, senza interno ed esterno, senza finzione e convenzione », una cultura come « consonanza di vita, pensiero, apparenza e volere »<sup>2</sup>.

Solo nell'ambito di questa appartenenza del tragico ad un modello di cultura che vede accomunati ad Eraclito gli eroi eschilei e che si stabilisce come potenziamento artistico della *physis* potrà quindi determinarsi il rapporto tra l'essenza del tragico e le sue maschere, nelle quali è compresa in senso eminente anche quella apollinea. Su questo orizzonte il tragico lascia già intravedere quell'ottica dionisiaca sulla quale si andrà articolando il movimento trascendente-rovesciante della filosofia nietzscheana come *Experimentalphilosophie*. Quella espressa nella *Nascita della tragedia* è ancora una filosofia del tragico dissimulata come *Kunsttheorie*, ma la suggestione più profonda di questa enigmatica opera giovanile sta nella voluta

<sup>1</sup> Per quanto riguarda questa prospettiva interpretativa ci sia consentito rinviare alla nostra *Alchimia degli estremi - Studi su Jean Paul e Nietzsche*, Parma Studium Parmense 1967, pp. 81 e ss.

<sup>2</sup> *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Werke*, 3 voll., a cura di K. Schlechta, München 1954-1956, II, p. 284 ss.

trasgressione del codice filologico su cui poteva essere costruita l'origine della tragedia, proprio in vista di una definizione estetica del tragico che mettesse in evidenza la sua intima 'fisiologia' e si comprende fin troppo bene come questo delitto di lesa filologia, in quanto strettamente connesso ad una trascrizione della tragedia in termini di paradigma di una nuova cultura, dovesse irritare austeri quanto miopi studiosi dello stampo di un Wilamowitz-Moellendorff.

Fisiologia del tragico — dunque — come lettura di esso attraverso un diaframma mitico, la *physis* dei *φυσικοί*<sup>3</sup>, cioè dei filosofi presocratici, così come Nietzsche se li era andati studiando e arbitrariamente interpretando fin dai suoi primi anni basileesi (le lezioni sui filosofi 'preplatonici' tenute nel semestre estivo del '72 costituiranno i primi sedimenti di questi studi).

Se per un verso il concetto di natura come *Urwesen* o « das geheimnisvolle Ureine »<sup>4</sup> sembra incarnare nelle pagine della *Nascita della tragedia* quello schopenhaueriano del *Wille*, determinando in tal modo un equivoco intreccio di estetica del tragico e metafisica del *Wille*, per altro verso questo concetto tende a spostarsi su un terreno indubbiamente più fecondo in ordine alla costruzione della dimensione tragica in senso nietzscheano. Su quest'altro terreno la natura acquista il significato pregnante della parola greca *φύσις*<sup>5</sup> che corrisponde non solo all'origine di un processo (*γένεσις*), ma anche al *φύεσθαι*, cioè allo svolgersi, al prodursi, come crescita, di questo processo:

<sup>3</sup> Così Aristotele chiama questi primi filosofi cosmogonici, *Metaph.* Γ 3, 1005a 31.

<sup>4</sup> *Die Geburt der Tragödie* [d'ora innanzi *G.d.T.*], in *Werke*, cit., I, p. 25.

<sup>5</sup> « Natura si dice, in un senso, la genesi delle cose che hanno un lor crescimento (come se uno pronunziasse lungo l'υ di φύσις). In un altro, ciò che è primitivo in una cosa, e da cui questa si svolge.

In un altro, ciò che dà il primo movimento a ognuna delle cose naturali, ed è immanente ad esse in quanto sono quel che sono », Arist., *Metaph.* 5. 1014 b.

la φύσις τῶν ὄντων è infatti da intendersi come la genesi e il divenire dei vari esseri.

Le potenze che generano l'opera d'arte si riconducono dunque al φύσις, all'atto del produrre su cui si stabilisce il paradigma della crescita. Non a caso Nietzsche parla di « Kunsttriebe » e « künstlerische Mächte » a proposito dell'impulso o dell'istinto apollineo e dionisiaco che sono appunto istinti artistici della *physis*.

Questi istinti sono cooriginari anche se appaiono contrapposti e l'uno è in certo modo la conseguenza dell'altro.

« Quanto più infatti — si legge nella *Nascita della tragedia* — scorgo nella natura quegli onnipotenti impulsi artistici e in essi un fervido anelito verso l'illusione, la liberazione attraverso l'illusione, tanto più mi sento spinto alla supposizione metafisica che ciò che veramente è, l'uno originario, in quanto eternamente soffre ed è pieno di contraddizioni, ha nello stesso tempo bisogno, per liberarsi continuamente, della visione estasiante, della gioiosa illusione [...] »<sup>6</sup>.

Allorché Nietzsche si sforza, nel *Versuch einer Selbstkritik* dell'86, di dipanare i problemi posti nell'opera giovanile, cercando di ricondurli, attraverso un suo caratteristico procedimento per interrogazioni antinomiche, al nodo fondamentale « che cos'è dionisiaco? », mostra abbastanza chiaramente di voler risolvere tutti questi problemi in uno solo. Chiedersi « che cos'è dionisiaco? » è infatti lo stesso che determinare « il rapporto del Greco col dolore ». Un rapporto — osserva Nietzsche — destinato a capovolgere, allorché l'ottimismo teoretico (Socrate) distruggerà, con Euripide, la tragedia. In essa era il « desiderio del brutto » a spingere il Greco antico verso il mito tragico, sprofondandolo nel terribile, nel malvagio, nell'enigmatico e nel distruttivo che si cela in fondo all'esistenza. Ma da dove nasce — si domanda Nietzsche — questo desiderio? « Forse dal piacere, dalla forza, da sa-

<sup>6</sup> *La nascita della tragedia* [d'ora innanzi *N.d.T.*], trad. it. di S. Giametta, in *Opere di F. Nietzsche*, VIII voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1965, III, 1, p. 53.

lute straripante, da esuberante pienezza? »<sup>7</sup>. La « volontà del tragico » altro non è se non quel « sentimento tragico » di cui lo stesso Nietzsche parlerà alla fine del *Crepuscolo degli idoli* a comprendere il quale giova appunto la « psicologia del tragico », vale a dire di quello « straripante senso di vita e di forza, all'interno del quale persino il dolore agisce come uno stimolante »<sup>8</sup>. È evidente che sotto questo angolo di visuale la *Nascita della tragedia* non poteva non apparire al Nietzsche maturo una « prima trasvalutazione di tutti i valori ». Infatti anche quella cultura che l'istinto apollineo, come polo antagonista rispetto al dionisiaco, ha plasmato, è in realtà il prodotto di una fatica o meglio di un « incantesimo » di quest'ultimo.

Risolvendosi al di fuori e al di là di sé in una *Traumwelt*, in un mondo apollineo del sogno, il dionisiaco 'costruisce' il proprio incantesimo. Ed è questo stesso incantesimo a creare una sorta di prevaricazione dello sguardo in chi di fronte al mondo scenico trasfigurato da Apollo « guarda di più e più profondamente che mai e tuttavia desidera di essere cieco »<sup>9</sup>. Questa *hybris* è l'effetto della « magia dionisiaca » che « pur stimolando gli impulsi apollinei verso l'illusione ha ancora il potere di costringere al proprio servizio questa sovrabbondanza di forza apollinea »<sup>10</sup>. Il significato dionisiaco di questa *hybris* viene genialmente ritrovato da Nietzsche nella « dissonanza musicale » che risulta pertanto interpretata come una dissonanza tragica proprio perché in essa si determina uno stato d'ascolto tendente alla prevaricazione: « vogliamo udire e bramiamo insieme di oltrepassare l'udito ». Questa dissonanza è opera dell'ebbrezza dionisiaca, per la quale « il gioco di costruzione e distruzione del mondo individuale » deve considerarsi « come l'efflusso di una

<sup>7</sup> *Saggio di un'autocritica*, ivi, p. 8.

<sup>8</sup> *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. di F. Masini in *Opere di F.N.*, cit., VI, 3, p. 160.

<sup>9</sup> *N.d.T.*, p. 146.

<sup>10</sup> *Ibid.*

gioia primordiale »<sup>11</sup>. Non diversamente accade per Eraclito — aggiunge Nietzsche — che paragona la forza formatrice del mondo « a un fanciullo che giocando disponga pietre qua e là, innalzi mucchi di sabbia e di nuovo li disperda »<sup>12</sup>.

Smantellare pietra su pietra il « geniale edificio » della cultura apollinea per disepellarne le fondamenta dionisiache significa ritrascrivere l'uomo nella *physis*, individuare cioè l'*Urtext* tragico dell'apparenza apollinea. Si ha qui una prima inconsapevole sperimentazione di quel metodo genealogico che diventerà determinante proprio nel Nietzsche della « *Umwertung aller Werte* ». È così che egli riscopre la dura saggezza di Sileno (« Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente »<sup>13</sup>) alle fondamenta di questo edificio, ma non ritrova soltanto questa: comincerà a intravedere anche un tipo di sofferenza diversa da quella che vuole l'annientamento definitivo o l'eliminazione del *principium individuationis* in quanto radice metafisica del dolore, una sofferenza, cioè, che nasce dall'eccesso, da quella « *Überfülle des Lebens* »<sup>14</sup> che si esprime come « dionisiaca volontà artistica », come « una visione e una conoscenza tragica della vita ». Questo diverso tipo di sofferenza è già affiorante nella *Nascita della tragedia* anche se Nietzsche non riesce ancora a isolarlo dall'annientante saggezza di Sileno: « L'individuo — scrive a proposito della vittoriosa penetrazione del dionisiaco nell'apollineo — con tutti i suoi limiti e le sue misure sprofondò qui nell'oblio di sé degli stati dionisiaci e dimenticò i canoni apollinei. L'eccesso si svelò come verità; la contraddizione, la gioia nata dal dolore parlarono di sé sgorgando dal cuore della natura »<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Ivi, p. 160.

<sup>12</sup> *Ibid.* Si veda anche *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, trad. introd. e commento di F. Masini, Padova 1970, pp. 101-103 e la nota relativa.

<sup>13</sup> *N.d.T.*, pp. 31-32.

<sup>14</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Werke*, cit., II, p. 244, (379).

<sup>15</sup> *N.d.T.*, p. 38.

Nella tragedia attica come nell'arte dorica il dionisiaco sembra conciliarsi con la visione apollinea espressa da una « volontà d'apparenza », che è volontà di sottrarsi al bisogno e al dolore attraverso la disciplina della misura, il rigore plastico di Apollo, il 'luminoso'. In realtà tuttavia, proprio questa conciliazione rimanda ad una metamorfosi interna del dionisiaco, alla sua esigenza di maschera che è necessità di generazione apollinea. La tensione antagonistica degli istinti, il loro effimero equilibrio, prima che l'estenuazione socratica porti i Greci alla « logicizzazione del mondo », si riconducono ad una *physis* sottratta a qualsiasi valutazione teleologico-morale, a qualsiasi pessimismo orfico.

Il modulo antischopenhaueriano presente nella *Nascita della tragedia* sta in questa 'fisiologia del tragico', la cui economia immanente è in definitiva connessa alla sovrabbondanza e alla dismisura ed è quindi dionisiaca. Si sbarra così la strada, anche se nella forma di una giustificazione soltanto 'estetica' del divenire, alla dialettizzazione etica del tragico presente, per esempio, nei *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* di Schelling. Qui la conciliazione tragica, comportante l'annientamento dell'eroe, presuppone una contraddizione trascendentale tra libertà umana e mondo oggettivo, vissuta e sopportata nella lotta, tanto che la dignità etica dell'uomo soccombente alla strapotenza del *Fatum* si identifica con la lotta stessa e quindi con la catastrofe da essa stessa generata. « Il fondamento di questa contraddizione [del destino tragico], ciò che l'ha resa sopportabile sta ad una profondità maggiore del punto dove lo si è cercato, sta nella lotta tra la libertà umana e la potenza del mondo oggettivo, nel quale il mortale, essendo quella potenza una sovrappotenza — (un *Fatum*) —, ha dovuto necessariamente soccombere, e poiché non è soggiaciuto senza lotta, ha dovuto essere punito per il suo stesso soccombere »<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, Leipzig 1904, 3, p. 85 ss.

Anche in Hölderlin la conciliazione di natura e arte si presenta, nel tragico, come la necessità della catastrofe, per la quale si realizza appunto, in termini di interiorità, l'unità degli opposti.

L'eticizzazione del tragico nel senso della rinuncia e della rassegnazione, cioè della estinzione del *Wille*, è ricondotta poi da Schopenhauer ai suoi estremi esiti metafisici. « Ciò che dà al tragico, in qualunque forma esso si presenti, la vera spinta alla sublimità, è il sorgere della conoscenza che il mondo, la vita, non possono concedere vera soddisfazione, quindi non meritano il nostro attaccamento: in ciò consiste lo spirito tragico; esso perciò conduce alla rassegnazione. Ammetto che nella tragedia degli antichi questo spirito di rassegnazione raramente appaia e venga espresso in modo diretto [...] come l'impassibilità stoica, si distingue fundamentalmente dalla rassegnazione cristiana, in quanto insegna soltanto tranquilla sopportazione e composta aspettazione del male inevitabilmente necessario, mentre il cristianesimo insegna la rinuncia, l'abbandono della volontà [...] »<sup>17</sup>.

Nietzsche oppone alla categoria nichilista del tragico (la rassegnazione), cioè all'accettazione della morte dell'apparenza come espiazione metafisica di una colpa, una « tragische Weisheit ». Alla pallida « Sehnsucht in's Nichts » pessimistico-nichilista di Schopenhauer, solo capace di moralistica *Zweckmäßigkeit*, contrasta il duplice istinto apollineo-dionisiaco inteso come la nervatura fisiologica della tragedia. « Il senso del tragico cresce e diminuisce con la sensualità »<sup>18</sup> — dirà Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*, riproponendo il nesso tra la *Sinnlichkeit*, l'istintualità, il movimento endogeno di quella *Begierde* che porta alla generazione, e il tragico, il quale non è connesso ad una pura contemplazione estetica intesa come mortificazione del senso o oblio dell'istinto, bensì alla potenzialità

<sup>17</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, a cura di A. Hübscher, Leipzig 1938, 3, p. 495.

<sup>18</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, in *Werke*, cit., II, p. 637 (155).

magica e trasfigurante del corpo. Nel tragico l'istinto diventa artistico, plasma le figure luminose dell'apparenza apollinea in quanto le seduce ad esistere e al tempo stesso le inabissa in se stesso, nell'onda terribile del divenire, in quella volontà di divenire che irraggia dalla profondità del corpo.

Questo duplice istinto su cui s'innesta, come su una tensione di forze dinamicamente in equilibrio, la volontà tragica, risponde alla ritmica interna della *physis*, e non a caso Nietzsche modella questi *Kunsttriebe* sugli stati fisiologici dell'ebbrezza (*Rausch*) e del sogno (*Traum*) definiti « immediati stati artistici della natura »<sup>19</sup>. Ma proprio in quanto questi istinti sono legati all'ottica del desiderio, la dinamica del loro conflitto costituisce un netto rovesciamento della narcosi ascetico-pessimista del 'desiderio' presente in Schopenhauer.

Ricondurre il dolore alla tensione attiva generata dalla sovrabbondanza e quindi alla sofferenza del desiderio oppresso dalla sua stessa esondante pienezza è senz'altro un momento fondamentale della *Auslegung* estetica della *physis*: in questo senso il tragico viene individuato attraverso una lettura — a — ritroso, uno « Zurücklesen »<sup>20</sup>, per cui è possibile risalire dai movimenti e dai segni mimici — vale a dire dalla dinamica erotico-conflittuale degli istinti artistici della tragedia — al 'pensiero' del tragico, alla sua articolazione profonda come divenire interno della *physis*. È alla luce di questa ermeneutica che la fisiologia del tragico rimanda ad una *physis* intesa appunto come artista originario (*Urkünstler*). Il genio mitopeico della tragedia si inabissa nell'impersonalità di un *δρῶμενον* mitico che è quello stesso della *physis*: per questo, « sotto l'incantesimo del dionisiaco non solo si restringe il legame tra uomo e uomo, ma anche la natura estraniata, ostile o soggiogata celebra di nuovo la sua festa di riconciliazione col figlio perduto, l'uomo » e l'uomo « non è più artista,

<sup>19</sup> *G.d.T.*, p. 25.

<sup>20</sup> *Aus dem Nachlaß*, in *Werke*, cit., III, p. 754.

è divenuto opera d'arte: si rivela qui fra i brividi dell'ebbrezza il potere artistico dell'intera natura, con il massimo appagamento artistico dell'unità originaria »<sup>21</sup>.

È per questa ragione che l'intelligenza del tragico nelle pagine della *Geburt der Tragödie* resta affidata al lavoro delle metafore, cioè al continuo rinvio metaforico da significante a significante, senza che sia possibile giungere alla cattura del concetto, cioè di un significato univoco in cui si realizzerebbe la razionalizzazione etica del tragico o il suo svuotamento in una hegeliana *Aufhebung*: in altre parole, l'annullamento della *physis* come luogo del reciproco rispecchiamento del divenire cosmico nel divenire interno all'opera d'arte.

L'unità della *physis* (che sarà per il Nietzsche maturo la « dionysische Welt » della doppia voluttà creativa-distruttiva) sta alla base della stessa conciliazione degli istinti apollineo e dionisiaco nella tragedia: questi istinti, infatti, possono essere concepiti sul piano della loro trascrizione metaforica come i lottatori di Eraclito. I lottatori sono le coppie dei contrari che si fronteggiano e si provocano ad una eterna contesa sulla grande arena cosmica. Il loro confronto è anche un consentire insieme: essi si ghermiscono e si serrano l'uno all'altro per soggiogarsi, ma sono solidali nell'abbraccio di una lotta che li divide e al tempo stesso li unisce. Scriveva Nietzsche nella *Filosofia nell'età tragica dei Greci*: « Mentre l'immaginazione di Eraclito misurava l'universo nel suo moto incessante, la « realtà », con l'occhio dello spettatore gioiosamente appagato che vede lottare in gaia tenzone innumerevoli coppie sotto la vigilanza di severi giudici di gara, sopraggiunse in lui un presagio ancor più alto: non poté più considerare separate tra loro le coppie e i giudici, gli stessi giudici sembravano combattere, gli stessi lottatori sembravano giudicarsi — anzi, dal momento che in fondo percepiva soltanto una giustizia eternamente imperante, osò esclamare: 'La contesa dei molti è essa stessa

<sup>21</sup> *N.d.T.*, pp. 25-26 *passim*.

la pura giustizia. E in genere l'uno è il molteplice' »<sup>22</sup>.

Allo stesso modo, se si considera il tragico entro l'orizzonte della *physis*, esso si rivela come una conciliazione apparente degli istinti antagonisti poiché l'estasi dionisiaca riflessa nello *Schein* delle figure apollinee sprofonda nella distruzione di queste stesse apparenze, così da ripetere perpetuamente il divenire cosmico nel divenire stesso della tragedia. Ma se la struttura del tragico è intrinsecamente condizionata dall'impossibilità della conciliazione, nel senso che l'opposizione agonale degli antagonisti Apollo e Dioniso li spinge a continue creazioni, è evidente che questa struttura è articolata da una fondamentale ambivalenza alla quale si riconduce, in definitiva, la genesi e lo stesso elemento fondante del tragico. L'ambivalenza apollineo-dionisiaca si sprigiona dall'incantesimo di Dioniso che è costretto a parlare la lingua di Apollo, ma che costringe alla fine lo stesso Apollo a parlare la sua lingua. « Così si potrebbe in realtà simboleggiare il difficile rapporto tra l'apollineo e il dionisiaco nella tragedia con un legame di fratellanza fra le due divinità: Dioniso parla la lingua di Apollo, ma alla fine Apollo parla la lingua di Dioniso »<sup>23</sup>. Nelle pagine della *Nascita della tragedia*, la fondazione del tragico esprime questa ambivalenza nella metafora del gioco. Il tragico non è dunque afferrabile se non nel movimento significativo del gioco, in cui si radica l'autoaffermazione dionisiaca del divenire, sciogliendosi e rinnovando perpetuamente l'illusione dell'essere, la costrizione ai lacci magici dei ritmi apollinei. Quest'ambivalenza non può spiegarsi se non attraverso l'assenza di un centro, quale è data appunto dal gioco. Nota acutamente Heidegger: « In quanto l'essere è [*west*] come fondamento, non ha esso stesso alcun fondamento » e ancora: « Se l'essere è un'assenza di fondamento [*Ab-grund*] va pensato a partire dall'essenza del gioco »<sup>24</sup>. Non a caso il « melo-

<sup>22</sup> *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, cit., p. 94.

<sup>23</sup> *N.d.T.*, p. 145.

<sup>24</sup> *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1963, pp. 185-86.

centrismo»<sup>25</sup> dionisiaco rimanda in realtà a quel mutevole ubiquitario centro dello scorrere musicale, a quel flusso-riflusso in cui si smarrisce la stabilità logocentrica dei valori. La a-centralità del gioco, il non-luogo del gioco cosmico — che va ben oltre, in questo senso, allo schilleriano «Luxus der Kräfte» — già preannuncia la leggerezza dionisiaca della danza di Zarathustra, in cui si esprime il superamento ridente e «übermütig» del «Geist der Schwere». Da questa a-centralità del gioco prende le mosse la configurazione del tragico come non-senso che precede il senso, come vicissitudine continuamente discentrata di significanti. L'eccesso di forza, il movimento prevaricante (*l'hybris* dionisiaca, lo *Übermut* di Zarathustra) ha infatti come presupposto il vuoto, cioè l'assenza di principio e fine (*telos*), la distruzione di qualsiasi teleologia e ordinamento morale del mondo, il nichilismo, come un mondo senza Dio in cui infiniti dèi sono ancora possibili. Il movimento prevaricante — che è poi quello trascendente-rovesciante dell'ottica degli estremi — è un gioco proprio per questa assenza di centro. Rifacendosi a Lévi-Strauss, Derrida ha messo magistralmente in evidenza la natura del gioco come campo di «sostituzioni infinite nella chiusura di un insieme finito», vale a dire il nesso tra assenza di centro o d'origine e movimento del gioco come «mouvement de la *supplémentarité*»<sup>26</sup> Questo movimento è inteso da Derrida come quello stesso della significazione, la quale implica sempre un surplus, una «surabondance de signifiant». Con esplicito riferimento a Nietzsche, Derrida vede nell'affermazione gioiosa del gioco del mondo e dell'innocenza del divenire la determinazione di un non-centro che è altra cosa dalla perdita del centro, perché è «hasard absolu» in cui «l'affirmation se livre aussi à l'indétermination *génétique*, à l'aventure *séminale* de la trace»<sup>27</sup>. In questa figura del gioco, nella

<sup>25</sup> Si veda B. Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris 1971, p. 71.

<sup>26</sup> J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, p. 423.

<sup>27</sup> Ivi, p. 423-27, *passim*.

quale la gioia dell'annientamento e del divenire è la gioia del non-centro e il surplus che dà luogo alla generazione è la sovrabbondanza del significante, s'inscrive dunque la nozione nietzscheana del tragico. La sua più nascosta verità — quella che emergerà più tardi nello *Zarathustra* — sta appunto in una caduta: nella caduta in quel «vuoto senza fondo» che — come annoterà genialmente Bataille — è «la base delle cose»<sup>28</sup>. Se anche questo fondamento appare nella *Nascita della tragedia* come l'*Urgrund* della volontà di Schopenhauer, in realtà, nella sua essenza più profonda, esso è il momento costitutivo del tragico come 'significante', come eccesso o surplus del significante: di qui il suo adombramento in Dioniso in cui appunto la generazione della maschera e del significato è gioiosamente contraddetta dall'annientamento di ogni maschera, di ogni *Schein*, di ogni misura apollinea.

Nota giustamente Nessler che la maschera nella sua essenza significa assai più di quanto non comporti la sua apparenza sensibile: «Questa apparenza è in virtù dello sfondo musicale «depotenziata» in simbolo, e al tempo stesso provvista di una pienezza di significati che le conferisce una forza magica»<sup>29</sup>.

Indubbiamente nella *Nascita della tragedia* la metafora del gioco come figura genetica del dionisiaco e quindi come struttura significante della *physis* è ancora soltanto un accenno: la sua messa in opera nel testo vanificherebbe il tema centrale di una 'giustificazione' e 'redenzione' estetica del divenire, spezzando lo scheletro schopenhaueriano della costruzione teoretica. In quest'opera la nozione del tragico è ancora legata al puro gioco testuale delle metafore con la conseguente sfasatura tra questo piano di significanti e l'altro dei falsi rinvii ai supporti metafisici del mondo come volontà e rappresentazione. L'insicurezza del giovane e temerario transfuga della filologia,

<sup>28</sup> G. BATAILLE, *L'obelisco*, in *Critica dell'occhio*, a cura di S. Finzi, Firenze 1972, p. 274.

<sup>29</sup> B. NESSLER, *Die beiden Theatermodelle in Nietzsches «Geburt der Tragödie»*, Meisenheim Glan 1972, p. 25.

che ancora nasconde la sua segreta iniziazione al dio Dioniso, si traduce nel privilegiare in qualche modo una *Artisten-Metaphysik* modellata sulla metafisica schopenhaueriana della volontà. Per questo l'ottica bipolare dionisiaco-apolleina tende a stabilirsi come statuto estetico della *physis*, come una specie di 'fisiologia' trascendentale imperniata sulla reciprocità agonale dei due istinti e sulla loro coappartenenza all'eterno processo generativo-distruttivo della *physis* stessa. Ma proprio a questo gioco cosmico della *physis* si sovrappone la dicotomia essere-apparenza: poiché il *Grund*, ancora schopenhauerianamente inteso come *Urwille*, si nega nell'apparenza della rappresentazione apollinea. Nell'interpretazione di Eraclito data da Nietzsche nella *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, questa dicotomia viene transvalutata e ricondotta all'innocente gioco del grande fanciullo dei mondi (*Weltenkind*) Zeus. « E così come gioca il fanciullo e l'artista, gioca il fuoco semprevivente, costruisce e distrugge, con innocenza — e questo gioco gioca l'Eone con se stesso »<sup>30</sup>. La metafora è tuttavia solo apparentemente eraclitea, in realtà essa affonda già le sue radici nella concezione nietzscheana del dionisiaco. Più della liberazione nello *Schein* conta qui la distruzione dionisiaca di esso. Il fanciullo-Zeus che amucchia e sconvolge perpetuamente le sue costruzioni di sabbia sulla riva del grande mare ha già i tratti del fanciullo-Dioniso e lo rivelerà indirettamente lo stesso Nietzsche in una pagina di *Ecce homo*: « [...] siamo noi stessi la gioia eterna del divenire — quella gioia che comprende in sé anche la gioia nell'annientare ». In questo senso io ho il diritto di considerarmi il primo filosofo tragico e cioè l'estrema antitesi e l'antipodo di un filosofo pessimista. Prima di me non esisteva questa trasposizione dell'elemento dionisiaco in *pathos* filosofico: mancava la *sagezza tragica* — ne ho cercato invano un qualche sentore perfino nei grandi Greci della filosofia, quelli dei due secoli prima di Socrate. Mi è restato un dubbio per Eraclito,

<sup>30</sup> *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, cit., p. 102.

nella vicinanza del quale sento più calore e mi sento di miglior umore che ovunque altrove. L'affermazione del flusso e dell'annientare, che è il carattere decisivo in una filosofia dionisiaca, il sì al contrasto e alla guerra, il *divenire*, con rifiuto radicale perfino del concetto di « essere » — in questo io debbo riconoscere quanto di più affine a me sotto ogni aspetto sia mai stato pensato finora »<sup>31</sup>.

Gl'interpreti francesi di Nietzsche — e dico interpreti piuttosto che studiosi per sottolineare il carattere di una operazione rivolta più a stabilire un piano ermeneutico di lettura che a ricostruire, magari per « *découpages thematiques* », una filosofia nietzscheana già consegnata alle sistematizzazioni storicistiche — questi interpreti (da Rey a Pautrat, da Deleuze a Klossowski, a Derrida) si sforzano di demolire qualsiasi infrastruttura dialettica del discorso nietzscheano articolato invece sul 'differente' o 'la differenza'. Derrida è molto esplicito a questo riguardo: « Le différent, la différence entre Dionysos et Apollon, entre l'élan et la structure, ne s'efface pas dans l'histoire car elle n'est pas dans l'histoire. Elle est aussi, en un sens insolite, une structure originaire: l'ouverture de l'histoire, le historicité elle-même. La différence n'appartient simplement ni à l'histoire ni à la structure. S'il faut dire, avec Schelling, que « tout n'est que Dionysós » il faut savoir — et c'est écrire — comme la force pure, Dionysós est travaillé par la différence. Il voit et se laisse voir. Et (se) crève les yeux. Depuis toujours il a rapport à son dehors, à la forme visible, à la structure, comme à sa mort. — C'est ainsi qu'il apparaît »<sup>32</sup>.

Spiegare il rapporto tra Dioniso e Apollo attraverso la differenza, riconducendolo in questo senso a quello tra essere e apparire, può senz'altro essere illuminante ai fini di una liquidazione del presunto carattere dialettico di questo rapporto: la differenza si sostituisce in questo modo, perentoriamente, alla *Aufhebung* dialettica. Sotto

<sup>31</sup> *Ecce Homo*, trad. it. di R. Calasso, in *Opere di F. N.*, cit., VI, 3, p. 321-322.

<sup>32</sup> *L'écriture et la différence*, cit., p. 47.

questo punto di vista potremmo dire che il tragico si costituisce in questa differenza e ad opera di questo lavoro della differenza, ma con questo non si è forse ancora chiarita quella circolarità articolata dalla differenza o dal gioco delle dissonanze in cui si modella il tragico come autoaffermazione del divenire. Questa circolarità è interna ad un movimento fondamentale espresso dal dionisiaco come sovrabbondanza che si nega per porsi fuori di sé, per trascendersi, ed è questa, a ben vedere, la struttura originaria per cui la filosofia dell'ultimo discepolo di Dioniso coincide con quella di Zarathustra, così come la gioia tragico-dionisiaca del Sì — che include in se stessa anche il supremo tormento — coincide con l'autogenerarsi della *physis* attraverso la distruzione.

La differenza è senz'altro la categoria interna del tragico, una categoria operante in modi diversi riconducibili alla dissonanza, al piacere della dissonanza musicale, come all'insaziabile confronto agonale, come all'innocente ebbrezza creativo-distruittiva del fanciullo eracliteo. Ma la differenza è sempre comunque costitutiva dell'autoaffermazione e l'autoaffermazione è sempre comunque costitutiva della differenza, vale a dire l'una e l'altra sono articolazioni di un'unica figura, quella del divenire, in cui si scompone e si ricompone continuamente il volto abissale della gioia dionisiaca: si ritorna così ancora una volta all'*ottica degli estremi* per la quale il divenire viene interpretato nella prospettiva del trascendimento rovesciante.

La formulazione metaforica che Nietzsche dà del tragico nelle sue prime opere è già ricca di implicazioni significative: tra Dioniso e Apollo gioca la differenza tragica degli istinti artistici della *physis*, quasi si incarnasse in entrambi quel tipo di cultura agonale del quale si sostanzia la *polis*, per cui non è possibile autoaffermazione senza lotta e il gesto della « buona Eris » esiodea trapassa poco alla volta in quello imperioso dei severi giudici cosmici nella grande lotta eraclitea dei contrari. Su questo gioco si fonda la trasfigurazione apollinea come la stessa esondanza creativa-distruittiva del dionisiaco. Il tragico si genera a questo punto come l'incantesimo stesso del gioco

che se da una parte seduce all'esistenza, dall'altra costringe alla distruzione. La musica muore nell'immagine perché l'immagine torni a inabissarsi nella musica: è questa la metafora dominante del sentimento tragico.

Una metafora che già presuppone un'ottica dionisiaca, nel senso che implica un'interpretazione del divenire a partire dall'interno « von Innen her »<sup>33</sup>, secondo la quale il divenire stesso si presenta come il « continuo creare » di un dio smisuratamente ricco e « inappagato », che supera il « tormento dell'essere » mercé una metamorfosi e una vicissitudine incessanti. Se è vero che « il tragico nella tragedia sta nell'intendere il mondo a partire dalla sofferenza »<sup>34</sup>, è altrettanto vero che questa sofferenza non può altrimenti essere intesa se non nella sua 'profondità' dionisiaca, per cui si mescola al divenire e alla « *Lust am Werden* », al piacere del divenire. La doppia *Begierde*, di cui parla Nietzsche a proposito della tragedia, già prefigura in sé, in quanto brama che incalza al divenire, la « voluttà del far-divenire, vale a dire del creare e dell'annientare »<sup>35</sup>, il mondo dionisiaco della doppia-voluttà e della volontà di potenza, la « *dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste* »<sup>36</sup>.

Non v'è dubbio, in conclusione, che il dionisiaco è alla base del tragico come la sua propria cellula germinale, nel senso che ne pre-costituisce l'essenza specifica: il tragico come mito, come essenza della tragedia è un'incarnazione del dionisiaco o meglio è il *modo d'essere del suo gioco*, il suo incantesimo cosmico. Il tragico è dunque, nella *Nascita della tragedia*, una prima modalità della circolarità dionisiaca di flusso e riflusso (*Ebbe und Flut*), di « *sommet* » e « *déclin* » — come direbbe Bataille —. In quest'opera quel culmine che porta al massimo l'intensità

<sup>33</sup> F. NIETZSCHE, *Die Unschuld des Werdens*, 2 voll., a cura di A. Baeumler, Stuttgart 1953, 5, p. 386.

<sup>34</sup> *Aus dem Nachlaß*, in *Werke*, cit., III, p. 338.

<sup>35</sup> *Die Unschuld des Werdens*, cit., I, p. 386.

<sup>36</sup> *Aus dem Nachlaß*, cit., III, p. 917.



tragica associandosi ai dispendi smisurati d'energia, alla violazione dell'integrità degli esseri<sup>37</sup> si nasconde nella « *Tortur des Schaffenmüssens* », che è anche il flusso liberante della generazione apollinea, ma finisce per rivelarsi nella distruzione orgiastica di queste stesse immagini. Nell'annientamento sta dunque l'affermazione tragica della « gioia eterna del divenire » che essendo « più originaria del dolore stesso »<sup>38</sup> non si limita a trasfigurare la sofferenza, ma la 'vuole'.

La figura del tragico in tanto dunque si va precisando in quest'opera in quanto rinvia ad un enigma; quello ancora non completamente dissepolto del dio Dioniso nel quale sembra occultarsi il mistero stesso della greicità: « Oh questi Greci — dirà Nietzsche nella prefazione alla *Gaia scienza* — loro sì sapevano *vivere*: per vivere occorre arrestarsi animosamente alla superficie, all'increspatura, alla scorza, adorare l'apparenza, credere a forme, suoni, parole, all'intero olimpo dell'apparenza. Questi Greci erano superficiali — per profondità! »<sup>39</sup>.

FERRUCCIO MASINI

<sup>37</sup> G. BATAILLE, *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, in *Oeuvres complètes*, 6 voll., Paris 1973, VI, p. 42.

<sup>38</sup> *Die Unschuld des Werdens*, cit., I, p. 330.

<sup>39</sup> *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, in *Opere di F.N.*, cit., V, 2, p. 19.

APPUNTI SU NIETZSCHE E IL NAZIONALSOCIALISMO \*  
(L'INTERPRETAZIONE DI ALFRED BÄUMLER)

1.

Il tema che ci proponiamo di svolgere nella nostra conversazione è assai vasto. Esso è innanzitutto formulato genericamente: « Nietzsche e il nazionalsocialismo », ma la genericità della formulazione corrisponde bene a quell'associazione di idee istintiva, per cui ancora oggi l'intellettuale medio italiano, che supponiamo di sentimenti progressisti, lega al nome di Nietzsche l'ideologia del dodicennio bruno in Germania, l'ideologia di Hitler e del suo movimento. Ma, se dalla formulazione del mio tema, che io stesso ho voluto vaga, ci spostiamo verso una considerazione critica, se cioè ci mettiamo ad adoperare gli strumenti della scienza storica, sia pure senza pretendere di giungere — dati i limiti obiettivi di una conversazione — fino nei particolari più concreti, ci accorgiamo subito di avere a che fare con rappresentazioni vaghe, che nel migliore dei casi si servono di concetti come « violenza del Superuomo », « volontà di potenza », « bestia bionda » e via dicendo, che si vogliono e, così come vengono gettati lì, si lasciano assimilare a una non meglio determinata « ideologia » del nazionalsocialismo, di cui Nietzsche sarebbe stato il precursore: « ...quando l'economia capitali-

\* Conferenza tenuta il 3 aprile 1974 alla Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università di Bari e il 9 maggio dello stesso anno alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata, su invito rispettivamente dei colleghi Aloisio Rendi e Anna Maria Carpi.

stica gettò via gli orpelli liberali, egli apparve un precursore del fascismo. E certamente, piaccia o non piaccia, egli fu *anche* questo», così Cesare Cases, in un recente saggio, che del resto offre alcuni spunti assai importanti, per approfondire la comprensione dell'atteggiamento di Nietzsche verso il proprio tempo.

Ora, se l'impresa di ricostruire — con gli strumenti della critica storica, badando cioè ai documenti e ai fatti — qualcosa che possa chiamarsi 'ideologia nazionalsocialista' è già di per sé assai difficile, per la congerie maldigerita di miti e di rappresentazioni di cui quella 'falsa coscienza della realtà' si servì per la sua azione politica, è addirittura impossibile parlare seriamente, purché si rimanga sul terreno solido della storia, di una reale assimilazione di Nietzsche, come egli realmente fu e pensò, da parte dei nazionalsocialisti. E questa precisazione del nostro compito mi sembra essenziale, se vogliamo cominciare a riflettere criticamente sull'associazione di idee istintiva di cui ho parlato. Gli studiosi del nazionalsocialismo, che non abbiano liquidato frettolosamente il capitolo 'ideologia' di quel movimento, gli storici, hanno infatti dovuto constatare che Nietzsche era praticamente estraneo alla sfera ideale, si fa per dire, dei fondatori del nazismo. Rosenberg, che nel *Mito del XX secolo* rivendica Nietzsche tra i precursori del movimento, lo mette nella compagnia assai discutibile di Paul de Lagarde (che fu profondamente disprezzato dal Nietzsche autentico, intendendo dire dal Nietzsche postwagneriano) e di Houston Stewart Chamberlain (il quale ultimo era certo con piena legittimità allineato tra i precursori, ma aveva, a sua volta, sempre combattuto Nietzsche da un punto di vista wagneriano-bayreuthiano e razzista). Hitler, per conto suo, non si fermò certo sulle opere di Nietzsche (cito per tutte una delle ultime monografie, quella di J. Fest), ed è perfino discutibile se egli l'abbia mai letto veramente. Tutta la teoria della razza, il cardine delle concezioni hitleriane, era profondamente estranea a Nietzsche, e così pure il cosiddetto principio del *Führer*. Vorrebbe dire

portare civette ad Atene, se ci volessimo mettere a citare i passi innumerevoli, nei quali Nietzsche attacca la teoria della razza, il mito della razza ariana, e in particolare polemizza con l'antisemitismo. Ma mi si lasci citare un esempio, forse particolarmente significativo. Una volta Nietzsche, nella primavera del 1887, ebbe modo di entrare in corrispondenza con uno degli esponenti più in vista dell'antisemitismo del suo tempo, che in seguito — credo nel 1924 — divenne addirittura deputato nazionalsocialista. Intendo parlare di Theodor Fritsch, che visse dal 1852 al 1933. Leggo da una delle due lettere con cui Nietzsche gli rispose, per indurlo a smettere di mandargli l'*Antisemitische Correspondenz*, di cui Fritsch era redattore (ricordo ancora che Fritsch fu l'autore di un *Catechismo antisemita*, che conobbe una diffusione enorme e nel 1923 era giunto alla 29ª ed.). Nietzsche, dunque, scriveva a Fritsch il 29 marzo 1887: « Mi creda: questa disgustosa invadenza di noiosi dilettranti che pretendono di dire la loro sul 'valore' degli uomini e delle razze, questa sottomissione verso 'autorità' che tutte le persone assennate condannano con freddo disprezzo ('autorità' come: Eugen Dühring, Richard Wagner, Ebrard, Wahrmund, Paul de Lagarde — chi di loro è il meno autorizzato e il più ingiusto nelle questioni della morale e della storia?), queste continue e assurde falsificazioni e distorsioni di concetti così vaghi come 'germanico', 'semitico', 'ariano', 'cristiano', 'tedesco' — tutto questo potrebbe alla fine davvero mandarmi in collera, e farmi perdere la benevolenza ironica, con cui finora ho assistito alle velleità virtuose e ai fariseismi dei Tedeschi d'oggi. — E, per finire, che cosa Lei crede che io provi, quando degli antisemiti si permettono di pronunciare il nome di *Zarathustra*? ». Che cosa provava, Nietzsche non lo scrisse in questa lettera, ma poco dopo, in un appunto, che si è trovato tra le sue carte postume: « Tempo fa un certo Theodor Fritsch di Lipsia mi ha scritto. In Germania non esiste una banda più spudorata e cretina di questi antisemiti. Gli ho assestato, in segno di ringraziamento, una bella pedata per lettera.

Questa canaglia osa pronunciare il nome di Zarathustra. Schifo! Schifo! Schifo! ».

Da parte sua, del resto, il sullodato Fritsch si cimentò, poco dopo il breve carteggio, in una recensione di *Al di là del bene e del male*, l'opera di Nietzsche uscita un anno prima. Egli vi trovava, e con buona ragione, una « esaltazione degli ebrei » e un'« aspra condanna dell'antisemitismo ». E allora liquidava Nietzsche come « filosofo superficiale », che non nutriva « alcuna comprensione per l'essenza della nazione » e che, in *Al di là del bene e del male*, non faceva altro che coltivare « chiacchiere filosofiche da vecchie comari ». Le affermazioni di Nietzsche a proposito degli ebrei non erano per Fritsch altro che « der flache geistreichelnde Schwatz eines angejüdelten Stuben-Verlehrten ». « Per fortuna » — egli concludeva — « i libri di Nietzsche non vengono letti nemmeno da un paio di dozzine di persone ». Questi dunque furono i rapporti reali, concreti, attestati da documenti, di Nietzsche, finché egli visse, con l'antisemitismo e con il germanesimo. Eppure i nazisti, come dicevamo lo hanno rivendicato per sé, e ancora oggi vale per molti la frase di Lukács che vedeva in Nietzsche un « precursore intellettuale del nazionalsocialismo ». Torniamo allora ai fatti, e questa volta per quanto riguarda i rapporti dei nazionalsocialisti verso Nietzsche.

2.

È merito di Hans Langreder, un giovane studioso tedesco che ha conseguito il dottorato nell'Università di Kiel nel 1970, avere esaminato coi mezzi dell'indagine storica empirica « la discussione su (e con) Nietzsche nel Terzo Reich », nella sua dissertazione. Così egli ha potuto constatare che nel Terzo Reich non esisteva affatto un giudizio unanime su Nietzsche. Egli parla di un *Nietzsche-Bild* positivo (nel senso dell'ideologia nazionalsocialista) e di uno negativo. Dunque tra gli ideologi del nazionalsocialismo ve ne erano alcuni che cercavano di acquisirlo alla loro concezione del mondo, altri ai quali lo scomodo,

cosmopolita, individualista, impolitico Nietzsche riusciva del tutto inaccettabile, altri ancora che cercavano una sorta di mediazione tra queste due posizioni. Ufficialmente fu data la preferenza al *Nietzsche-Bild* positivo, e questo *Nietzsche-Bild*, questa immagine di Nietzsche come uno dei numi tutelari del nazionalsocialismo, ha ancora oggi larga diffusione. La figura chiave — nel campo degli ideologi del Terzo Reich — per questa annessione di Nietzsche allo hitlerismo è secondo Langreder un personaggio della cosiddetta 'rivoluzione conservatrice', Alfred Bäumler. « All'inizio e al centro dello sviluppo di un *Nietzsche-Bild* positivo nell'epoca nazionalsocialista sta Alfred Bäumler », leggiamo nella dissertazione di Langreder.

Prima ancora di diventare nazionalsocialista, Bäumler era nietzschiano. Dopo la presa del potere nazista, Bäumler, che aveva partecipato in prima fila ai roghi di libri 'non tedeschi', non ariani, fu chiamato ad una cattedra appositamente fondata per lui, la cattedra di 'Pedagogia politica' all'Università di Berlino; subito dopo egli divenne direttore della Sezione Scientifica nell'ufficio dell'« Incaricato del Führer per il controllo di tutta quanta l'istruzione e l'educazione culturale e filosofica del partito nazionalsocialista »<sup>1</sup>, così si chiamava per esteso il cosiddetto Ufficio Rosenberg, del quale ci ha dato una precisa ed eccellente storia un giovane storico dell'Università di Treviri, Reinhard Bollmus<sup>2</sup>. Alfred Rosenberg fu messo in disparte dalla sfera del potere effettivo, con l'istituzione di questo Ufficio. I motivi per cui Rosenberg fu giustiziato a Norimberga come criminale di guerra sono in prima linea attinenti alla sua posteriore carica di ministro per i territori orientali occupati dalla Germania nazista, dal 1941 al 1945. Ma torniamo a Bäumler. Agli inizi degli anni

<sup>1</sup> In tedesco: « Dienststelle des Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP ».

<sup>2</sup> *Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Zum Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem*, Stoccarda, dtv, 1970.

trenta Bäumler, che era professore di filosofia e aveva pubblicato tra l'altro anche un'opera sulla critica kantiana del giudizio, cominciò a diventare noto come editore e interprete dell'opera di Nietzsche. Dapprima egli fece uscire nella biblioteca Reclam due raccolte di testi, tratti preminentemente dalla cosiddetta opera principale postuma di Nietzsche *La volontà di potenza*. Le due raccolte avevano per titolo *Nietzsches Philosophie in Selbstzeugnissen. Erster Teil: « Das System ». Zweiter Teil: « Die Krisis Europas »*. Subito dopo, nel 1931, uscì, sempre nella biblioteca Reclam, la vera e propria interpretazione della filosofia di Nietzsche da parte di Bäumler, sotto un titolo che corrispondeva esattamente alla bipartizione della precedente scelta di testi: *Nietzsche der Philosoph und Politiker*.

Era, quello degli inizi degli anni 30, un periodo di vivaci discussioni su Nietzsche. La causa occasionale, per così dire, della discussione era stata fornita dal fatto che le opere di Nietzsche a partire dal 1930 non erano più protette dai diritti di autore (secondo la legislazione di quel tempo, 30 anni a partire dalla data della morte erano il periodo di tutela dei diritti di un autore: Nietzsche era morto il 25 agosto del 1900). « Quando le opere di un genio, trent'anni dopo la sua morte, divengono libera proprietà del suo popolo e di tutto il mondo intellettuale » — osservava Hans Prinzhorn nel 1932 sulla *Deutsche Rundschau* — « è comprensibile che si mettano in moto i cervelli e le mani, che vivono nel e del mondo della cultura. Quante occasioni si offrono allora di mettere in mostra nozioni, capacità, mediazioni — ma anche ambizioni e malignità private, e al tempo stesso di fare affari e di rafforzare *celate tendenze di politica culturale* ».

Fu appunto in quel periodo che Erich. F. Podach pubblicò per la prima volta il giornale clinico del manicomio di Jena, dove Nietzsche era stato ricoverato nei primi due anni della sua malattia mentale (1889-1890). Il documento fece sensazione nel pubblico e scatenò infinite discussioni, la sorella di Nietzsche, ultraottantenne, cercò ancora di

salvare l'onore del fratello, compromesso da quell'infezione sifilitica di cui si parlava chiaramente nel giornale clinico, facendo scendere in campo gli amici dell'Archivio Nietzsche e letterati più o meno servili e disposti ad accettare ad occhi chiusi i suoi ricordi o, peggio ancora, i documenti che lei stessa fabbricava. Dopo venti anni di silenzio, Josef Hofmiller, redattore dei « *Süddeutsche Monatshefte* » e uno dei più notevoli conoscitori dell'opera di Nietzsche, riprese in mano la penna per dare sfogo al suo disagio nei confronti del filosofo un tempo amato: egli condannava il filosofo Nietzsche (anche nella sua polemica antiwagneriana) e — espressamente contro Bäumler — voleva salvare Nietzsche soltanto come moralista e scrittore. La vita privata di Nietzsche divenne bersaglio di uno sforzo di demitologizzazione, con cui si reagiva all'immaginazione del « santo » laico, che era sempre stata propagata dall'archivio weimariano: basti ricordare a questo proposito l'interessante, ma non sempre equilibrato, libro di Helmut Brann su *Nietzsche e le donne*.

Tuttavia — chi avesse saputo interpretare i sintomi dell'epoca sarebbe giunto alla conclusione, che in quel momento si stava compiendo una ulteriore evoluzione nella storia, così ricca di vicende alterne, della ricezione di Nietzsche in Germania. Infatti, sebbene proprio allora si stessero formando le interpretazioni filosofiche di Nietzsche da parte di Karl Jaspers e di Karl Löwith, interpretazioni che conservano ancora oggi il loro valore<sup>3</sup>, (sicché non c'era bisogno davvero di un Bäumler per « prendere sul serio » Nietzsche come filosofo), non certo la discussione a sensazione sulla malattia di Nietzsche e sulla sua vita privata portava la « segnatura dell'epoca », bensì proprio l'adattamento di Nietzsche alle « istanze del giorno », alle « tendenze » davvero non troppo « celate di politica culturale » che sorgevano in quegli anni fatali dal terreno in

<sup>3</sup> Mi piace ricordare che il giovane Löwith nel 1927 scrisse la sua stroncatura del libro di Klages su Nietzsche, un libro in cui si cercava di mettere in primo piano la filosofia cosiddetta vitalistica di Nietzsche a tutto detrimento del suo 'intellettualismo'.

fermento della morente democrazia di Weimar. E proprio questo fu il significato della interpretazione bäumleriana di Nietzsche, che molti allora sentirono come nuova. Bäumler, del resto, era ben consapevole della sua impresa, quando rispondeva a Josef Hofmiller (che del resto era un conservatore bavarese): « Ciò che è fatale nell'influenza di Nietzsche sullo spirito tedesco è il fatto che l'opera gigantesca contenuta nelle sue carte postume non abbia influito fino ad oggi in modo corrispondente alla sua importanza. (I suoi unici e migliori lettori restano ancora Klages e Spengler). Per la grande massa Nietzsche è rimasto ancora il poeta dello Zarathustra; sulle menti più sottili egli ha avuto influenza mediante due delle sue maschere: 'Dioniso' (*Nascita della tragedia*) e lo 'spirito libero' (i *libri di aforismi*). Questo 'spirito libero' era divenuto il maestro di un genere letterario praticamente inesistente in Germania, quello del saggio morale, psicologico. Come virtuoso di uno stile profondo e al tempo stesso conciso, Nietzsche ha conquistato la generazione che entrò sulla scena letteraria pubblica della Germania dopo la sua morte. Allora egli ha avuto influenza come poeta e scrittore, e ancora oggi viene amato come tale. Di qui deriva che le sue opere medie e più personali<sup>4</sup> vengano apprezzate in modo particolare... Noi constatiamo che a questo apprezzamento si collega necessariamente una sottovalutazione dei lavori del Nietzsche tardo e del suo *Nachlaß* ». Fin qui Bäumler.

Quanto a noi constatiamo, come preciso fatto storico-culturale, che la politicizzazione estrema di Nietzsche, come pensatore germanico, la sua *Aufnordung* o nordificazione — come si sarebbe detto di lì a poco — era una novità per il pubblico intellettuale dei primi anni trenta: scrittori e letterati (come osservava ironicamente Bäumler) si trovavano confrontati con una immagine di Nietzsche, che essi fino a quel momento ignoravano. L'evoluzione fino

<sup>4</sup> Bäumler si riferisce alle opere scritte da Nietzsche tra il 1878 e il 1882.

a questo punto, certo, risaliva — anche in Bäumler — ad alcuni anni addietro, quando egli scrisse il suo saggio su Nietzsche e Bachofen. E del resto non erano neppure mancati ammonimenti contro la « politicizzazione germanica » di Nietzsche: il più notevole di tutti è contenuto nel *Rendiconto parigino* di Thomas Mann, scritto nel 1927; in esso si trovano queste memorabili parole dirette proprio contro il saggio di Bäumler su Nietzsche e Bachofen: « Il germanesimo elevato e formativo di Nietzsche conosceva, come quello di Goethe, altre vie per esprimersi che non sono quelle del grande ritorno alla matrice mitico-storico-romantica ». E ancora, con un accenno esplicito alla politica quotidiana: « La finzione professorale, per cui l'attuale momento della storia dello spirito apparterebbe a una mera reazione romantica contro l'idealismo e il razionalismo, contro l'illuminismo di secoli trascorsi, come se, allo stesso modo che agli inizi del XIX secolo, oggi la 'nazionalità' si contrapponesse con pieno diritto rivoluzionario all' 'umanità'<sup>5</sup> in quanto la prima sarebbe l'elemento nuovo, pieno di giovinezza e voluto dall'epoca: questa finzione professorale deve essere contrassegnata per quello che essa veramente è: appunto una finzione piena di tendenze dei nostri giorni, alla quale importa non tanto lo spirito di Heidelberg [cioè lo spirito del romanticismo heidelberghese, che Bäumler aveva chiamato in causa per la sua interpretazione di Nietzsche-Bachofen] quanto lo spirito di Monaco [cioè lo spirito della città tedesca che era allora il centro del movimento hitleriano]. Non a Bachofen e al suo simbolismo dei sepolcri si riallaccia ciò che è veramente nuovo e vuol diventare realtà, bensì a quell'evento e spettacolo nella storia dello spirito tedesco, che è degno della più alta ammirazione per il suo eroismo, l'evento e spettacolo cioè dell'autosuperamento del romanticismo in Nietzsche e mediante Nietzsche; e niente è più sicuro del fatto che nell'umanesimo [*Humanität*] di domani, che dovrà essere non sol-

<sup>5</sup> In tedesco: *Nationalität* e *Humanität*.

tanto un aldilà della democrazia, ma anche un aldilà del fascismo, entreranno elementi di neo-idealismo, abbastanza robusto per controbilanciare l'ingrediente della nazionalità [*Nationalität*] romantica». Fin qui Thomas Mann nel 1927: purtroppo l'umanesimo di domani, profetizzato da Mann, doveva ancora farsi attendere; per il momento — un momento terribile durato dodici anni che avrebbero cambiato volto all'Europa — avrebbe avuto il sopravvento l'insurrezione dei piccoli borghesi filistei contro lo spirito e contro l'umanesimo.

L'interpretazione di Nietzsche proposta e poi imposta da Bäumler (persino agli antifascisti e ai marxisti, che l'hanno fatta propria in negativo) si basa su due presupposti di metodo: 1. La vera filosofia di Nietzsche si trova nelle sue carte postume (così come erano state pubblicate fino a quel momento, dall'Archivio Nietzsche). 2. Per giudicare l'opera di Nietzsche è necessario fare ciò che egli — secondo Bäumler — non ebbe il tempo di fare, bisogna cioè « assumersi il lavoro della connessione logica » nell'opera di Nietzsche.

Ciò che importa soprattutto a Bäumler è: forzare la filosofia di Nietzsche per farne la premessa di una concezione politica, « germanica », che egli intende « scoprire » in Nietzsche.

Da tutto ciò derivano due domande, a cui dobbiamo rispondere: 1. Bäumler ha saputo cogliere l'esatto significato del *Nachlaß* di Nietzsche? 2. Che cosa avviene di Nietzsche sulla base della « connessione logica », che Bäumler stesso si è incaricato di operare?

Ciò che importa a noi soprattutto sarà poi di indicare, se la politicizzazione del pensiero di Nietzsche operata da Bäumler sia sostenibile.

3.

Bäumler accetta senza la minima critica (a differenza per esempio dello stesso Heidegger, per non parlare di Jaspers) la compilazione che ha fatto storia sotto il nome di *Volontà di potenza*. Egli ha continuato a farlo anche dopo la seconda guerra mondiale, quando fu attivo, sia

pure non più come nazista, ma ancora come editore delle opere di Nietzsche presso il Kröner-Verlag di Stoccarda. Sarebbe interessante, anche se deprimente, confrontare tra loro le postille di Bäumler alla *Volontà di potenza* prima e dopo la seconda guerra mondiale. Si potrebbe per esempio constatare la scomparsa di frasi come questa: « Il giovane Nietzsche aveva distinto tra un concetto romanzo, 'decorativo' della cultura, e un concetto di cultura greco-germanico, come *physis* potenziata. La sua ultima opera filosofica, nella quale egli tira le somme, fa di questo concetto educativo greco-germanico una realtà di pensiero ».

Tuttavia non è mio compito soffermarmi sulle possibili evoluzioni postbelliche di Bäumler. Egli deve invece stare davanti ai nostri occhi come il nietzscheano convinto, conservatore-rivoluzionario, che allora era: un uomo nel pieno delle sue energie intellettuali, all'età di 44 anni. Ma non vorrei tralasciare di porre in rilievo una differenza di carattere filologico.

Nel 1930 egli scriveva: « Nella forma in cui la *Volontà di potenza* ci è conservata noi possiamo riconoscere un grandioso corso di pensieri, possiamo distinguere anche brevi sezioni sviluppate fino in fondo, ma non possiamo mai dimenticare che non abbiamo dinanzi un libro finito di Nietzsche. Persino se fosse possibile, in base a una futura edizione critica, operare qualche correzione a quest'opera, non si raggiungerebbe ciò che Nietzsche si proponeva, e ciò che egli sarebbe stato in grado di fare ».

Il 77enne scriveva invece nel 1964: « La *Volontà di potenza* che Gast ci ha lasciato, è un documento storico, che conserverà il suo valore anche quando tutti i manoscritti di Nietzsche saranno decifrati e pubblicati. Chi ha vissuto così a lungo e con tanta partecipazione nell'ambiente di Nietzsche, come Peter Gast, ci fornisce qualcosa che resterà indispensabile per intendere e ricostruire la *Volontà di potenza* ».

Il Bäumler del 1930 non rinunciava, esattamente come quello del 1964, a considerare la compilazione come una

opera, anzi come l'opera principale di Nietzsche, sia pure con la limitazione, secondo cui Nietzsche non aveva « finito » quel libro. Nel 1964 lo strumento inerte di Elisabeth Förster-Nietzsche, Peter Gast, un buon uomo, debole e senza alcuna capacità filosofica, diventava per Bäumler il mediatore indispensabile per ricostruire quell'opera principale di Nietzsche. Peccato che persino la sorella di Nietzsche nel 1915 scrivesse, con l'ingratitude che la contraddistingueva verso chi l'aveva aiutata, a un suo consigliere che « Peter Gast non era uno studioso » e « gli mancava la coscienziosità del filologo » e che perciò ben presto si sarebbe dovuto fare una nuova edizione del *Nachlaß* di Nietzsche! Peccato anche che Gast medesimo riconoscesse che un'edizione che avesse pubblicato i manoscritti di Nietzsche così come erano, sarebbe stata un vero godimento per il conoscitore, ma che il grande pubblico aveva bisogno di una compilazione. Questa confessione di Gast si trova in una postilla a un libro del 1906, nel quale Ernst Horneffer (50 anni prima di Karl Schlechta) rivelava l'insostenibilità filologica della compilazione uscita nello stesso anno sotto i nomi di Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche!

In realtà i frammenti postumi incompleti, soprattutto quelli della *Volontà di potenza* in quanto *opera*, sia pure incompiuta, avevano per Bäumler una sorta di valore esoterico: nelle carte postume Nietzsche avrebbe detto veramente quello che pensava; e Bäumler si sentì confermato in questa sua opinione dalla sistematicità artificiale della *Volontà di potenza*: un'opera rimasta torso, ma pur sempre un'opera, che conteneva il Nietzsche autentico. Ma proprio questa ottica è sbagliata e causa di falsificazioni del pensiero di Nietzsche.

Ed ecco le ragioni:

I manoscritti di Nietzsche, letti secondo la loro successione cronologica, ci forniscono una rappresentazione autentica, praticamente senza lacune, della sua produzione e delle sue intenzioni. I frammenti postumi, pubblicati secondo la loro cronologia nei manoscritti, si

trovano in un rapporto di chiarimento e di completamento rispetto alle opere finite. Ciò vale in misura maggiore per le carte postume degli ultimi anni di attività intellettuale di Nietzsche, carte dalle quali fu ricavata la *Volontà di potenza*. Perciò è necessario abituarsi a distinguere nettamente due modi di considerare la massa di manoscritti che Nietzsche ci ha lasciato. Il primo modo consiste nell'intendere tutto l'insieme dei suoi appunti — a prescindere dalla loro utilizzazione — come l'espressione unitaria, in divenire, del pensiero di Nietzsche. Il secondo modo consiste nell'individuare in quell'insieme le intenzioni letterarie di Nietzsche, i suoi piani di pubblicazione e — nel caso di pubblicazioni realmente avvenute — che cosa sia da considerare lavoro preparatorio, che cosa sia stato scartato e perché, che cosa sia rimasto allo stadio più o meno elaborato di frammento, aperto ancora a eventuali utilizzazioni successive accennate in piani eventuali, oppure — anche — del tutto legato a piani chiaramente scartati e superati da Nietzsche nel corso delle sue meditazioni.

Si intende che, per una interpretazione del pensiero di Nietzsche, i due modi di considerare l'insieme dei suoi appunti non possono essere elevati — l'uno a esclusione dell'altro — a sola norma valida. Essi rappresentano invece momenti complementari di una stessa ricerca, che è compito del lettore critico, dell'interprete svolgere<sup>6</sup>.

Questa è l'unica via, descritta nel modo più conciso possibile, per avvicinarsi in modo critico ai manoscritti di un autore molteplice e poliseno come era Nietzsche. Ma una tale maniera non avrebbe certo attirato il sistematico Bäumler, egli anzi si dette a diffondere con zelo la presunta opera principale di Nietzsche e ne fece un best-seller, al quale l'editore Kröner, persino dopo la polemica suscitata dall'edizione di Schlechta nel 1956, non volle rinunciare.

<sup>6</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo III, Milano 1970, pp. 461 sgg.

Vediamo ora che cosa succede a Nietzsche una volta che altri si siano assunti il compito di stabilire la « connessione logica » dei suoi pensieri (quel compito per il quale egli non ebbe, a detta di Bäumler, il tempo necessario). Veniamo cioè a quello che Bäumler chiama il « sistema Nietzsche ».

4.

« È parimenti mortale per lo spirito avere un sistema e non averne alcuno. Esso dunque dovrà decidersi a congiungere l'una e l'altra cosa », così scriveva Friedrich Schlegel in un frammento che potrebbe essere anche di Nietzsche, il quale del resto ebbe verso i romantici un rapporto non solamente negativo (ricordiamoci di ciò che Thomas Mann ci ha detto più sopra a proposito dell'autosuperamento del romanticismo in Nietzsche e mediante Nietzsche). Nell'estate del 1888 Nietzsche scrisse una delle tante prefazioni per il libro che poco dopo avrebbe definitivamente rinunciato a scrivere, la *Volontà di potenza*. Il testo autentico di questa prefazione frammentaria è stato reso noto di recente, sia nella nostra edizione critica tedesca, che in quella italiana; in esso Nietzsche scrive tra l'altro: « Diffido di tutti i sistemi e i sistematici, e mi allontano da loro: forse dietro questo libro si potrà scoprire il sistema che io ho *schivato*... La volontà di sistema presso un filosofo, in termini morali, è una corruzione più sottile, una malattia del carattere, e in termini non morali è la sua volontà di presentarsi come più stupido di quanto non sia. — Più stupido significa: più forte, più semplice, più dominatore, più incolto, più imperioso, più tirannico... ».

Della tensione intellettuale che le parole di Schlegel tradiscono (« egualmente mortale avere un sistema e non averne alcuno ») e che noi possiamo ben sentire nella frase di Nietzsche: « forse si potrà scoprire dietro questo libro il sistema che io ho *schivato* », non si trova nel « sistema Nietzsche » di Bäumler traccia alcuna.

Ciò di cui Bäumler ha bisogno è un Nietzsche che si presenti « come più stupido di quanto non sia », cioè:

« più forte, più semplice, più dominatore, più incolto, più imperioso, più tirannico ». Un Nietzsche che proprio negli appunti postumi non si riesce a trovare, posto che ci si decida non a ricostruire un certo Nietzsche, ma a cercare il Nietzsche intero così come era, nelle sue annotazioni intime, ma anche nei suoi libri e nelle sue lettere. Bäumler invece vuole un Nietzsche senza problemi, un Nietzsche dimidiato, non il Nietzsche che ha scritto: « Profonda repulsione a riposarmi una volta per tutte in una qualsiasi considerazione complessiva del mondo. Fascino del modo di pensare opposto: non lasciarsi togliere lo stimolo del carattere enigmatico ».

Sotto la formula di un « realismo eroico », Bäumler si costruisce il suo Nietzsche. Egli mette in evidenza gli aspetti che più si confanno alle sue intenzioni, che sono — in ultima analisi, come vedremo — soprattutto politiche ed estremamente volte ad attualizzarlo, come aveva già rilevato Thomas Mann (uno che aveva pure letto il suo Nietzsche, e l'aveva assimilato in modo assai più creativo che Bäumler). Nietzsche è per Bäumler l'ateo radicale, appassionato; a differenza dei filosofi come Platone, egli ha il coraggio della realtà; come Eraclito, Nietzsche sarebbe un filosofo del divenire e della lotta, della volontà di potenza. Bäumler conosce le opere di Nietzsche e perciò egli è in grado anche di esporre ad esempio con una certa esattezza i pensieri essenziali di Nietzsche sulla teoria della conoscenza. Ma qui sfugge a Bäumler totalmente la problematica delle scienze naturali, da cui Nietzsche prese le mosse.

Facciamo un solo nome: se si legge Bäumler, sembra che Ernst Mach, un contemporaneo di Nietzsche, non sia mai esistito, non abbia scritto una *Analisi delle sensazioni* e Nietzsche non abbia letto questo libro. E invece lo scienziato e filosofo Mach, che Nietzsche conosceva assai bene (e di cui ancora oggi si conservano nella biblioteca di Weimar i libri che Nietzsche possedeva) fu in quella epoca il rappresentante della critica scientifica più radicale del causalismo, della concezione meccanicistica della fisica in generale.



Il Nietzsche che nel 1884 scriveva: « Se penso alla mia genealogia filosofica, sento di trovarmi in connessione con il movimento antiteleologico, cioè spinozistico del nostro tempo, ma con la differenza che io ritengo una illusione anche lo 'scopo' e la 'volontà' dentro di noi; così pure con il movimento meccanicistico (riduzione di tutte le questioni morali ed estetiche a questioni fisiologiche, di tutte le fisiologiche a chimiche, di tutte le chimiche a meccaniche), ma con la differenza che io non credo alla 'materia' e ritengo Boscovich come uno dei grandi punti di svolta, proprio come lo fu Copernico; che io ritengo sterile ogni partenza dall'autorispicchiamento dello spirito e non credo si possa dare una buona indagine senza seguire il filo conduttore del corpo. Non una filosofia come *dogma*, bensì come insieme di elementi che regolano provvisoriamente l'indagine ». Questo Nietzsche non esiste per Bäumler. Esempi come quello di Mach si potrebbero moltiplicare a piacere. Il « buon europeo » Nietzsche non vive, per Bäumler, nell'Europa del secolo XIX. Egli ha assai poco a che spartire con intelletti come Stendhal, Baudelaire, Dostojevski, Tolstoj e neppure con altri scrittori, poeti e filosofi quali Mérimée e Taine, i Goncourt e Renan, Sainte-Beuve e Flaubert, Guyau e Paul Rée, Bourget e Turgeniev. È come se Nietzsche non avesse mai detto quella frase dell'*Ecce homo*, così degna di essere meditata: « A parte il fatto che io stesso sono un decadente, sono anche il contrario di un decadente ».

Bäumler parla ancora di una lotta di Nietzsche contro la coscienza [*Bewußtsein*], contro lo spirito [*Geist*], che Nietzsche avrebbe condotto sia nella sfera teoretica che in quella pratica, a favore della vita e seguendo « il filo conduttore del corpo » (abbiamo visto prima un esempio dell'uso di questa espressione presso Nietzsche). Ciò che qui Bäumler vuol cercare di eliminare dal suo « sistema Nietzsche » (come del resto prima di lui Klages) è la tensione globale che domina in tutta la filosofia di Nietzsche tra i due poli « spirito » e « vita » (ancora una

volta come meglio leggeva Mann il suo Nietzsche!). Così quando Nietzsche in un aforisma di *Aurora* parla della passione della conoscenza cui la felicità inconscia della barbarie è odiosa, oppure quando in *Così parlò Zarathustra* egli proclama la inscindibile unità di « vita » e « saggezza », di « spirito » e « vita ». Questo filosofo intellettualizzato all'estremo non esiste per Bäumler. Che Nietzsche si senta l'erede di una vivisezione moralistica durata duemila anni, sembra pure ignorato. Eppure Nietzsche stesso ha scritto nella sua prefazione del 1887 alla seconda edizione della *Gaia scienza*: « Un filosofo che ha fatto il suo cammino passando per molte riconquiste della salute, e continua sempre a camminare, è anche passato attraverso altrettante filosofie, egli appunto non può fare nient'altro che trasferire ogni volta il suo stato nelle forme e nella lontananza più spirituali — precisamente quest'arte della trasfigurazione è filosofia. Non siamo arbitri, noi filosofi, di stabilire una separazione tra anima e corpo, come fa il popolo; siamo ancora meno arbitri di porre una distinzione tra anima e spirito ».

Infine Bäumler è addirittura costretto a far sparire dalla sua sistematizzazione del pensiero di Nietzsche la conoscenza fondamentale su cui si regge *Così parlò Zarathustra*: la teoria dell'eterno ritorno dell'identico, sebbene Nietzsche riservasse, nei piani per la *Volontà di potenza*, proprio a questa teoria la sede culminante dell'ultimo libro. Bäumler si ribella contro questa teoria e, poiché identifica il sistema da lui costruito col presunto sistema di Nietzsche, scrive: « Non c'è nulla nel suo sistema filosofico con cui possa essere accordata questa eternizzazione del diveniente — questo pensiero dell'eterno ritorno se ne sta solitario nella *Volontà di potenza* come un masso erratico ».

Forse ciò potrebbe anche essere giusto, se appunto esistesse il « sistema Nietzsche » di cui Bäumler parla e il libro che lo contiene: ma non esiste né quel sistema, né il libro. E siccome a noi interessa ciò che dice Nietzsche e non ciò che Bäumler vorrebbe che Nietzsche non dicesse siamo costretti a dubitare delle facoltà interpre-

tative di Bäumler. Tanto più che Nietzsche stesso afferma in un suo frammento che la massima « volontà di potenza » è « volere l'eterno ritorno »!

Ma, proprio sulla base degli arbitri e delle mutilazioni cui abbiamo accennato, Bäumler può preparare il Nietzsche decapitato (secondo una felice definizione di Löwith), di cui ha bisogno per la seconda parte della sua operazione: una filosofia politica pseudorivoluzionaria, un « assalto di Sigfrido » — come dice Bäumler — « contro l'urbanità dell'occidente ». Insomma Nietzsche potrà diventare un « cornuto Sigfrido »; ogni ironia, ogni ambiguità, ogni specie di spirito, ogni sorta di *esprit* sarà stata allontanata da lui: Nietzsche diventerà guerriero, addirittura diventerà germanico.

5.

Eccoci giunti all'ultima parte, che è anche la più sgradevole, della nostra conversazione. Infatti: se già l'interpretazione filosofica di Nietzsche che Bäumler ci offre è unilaterale, come abbiamo mostrato, il pensatore politico che egli cerca di imporci non è altro che un rappresentante del germanesimo, comprensibile solo sullo sfondo confuso del *Mito del XX secolo*. Se prima Bäumler almeno si sforzava di dimostrare qualcosa quando era alle prese con i pensieri di Nietzsche, nella seconda parte del suo libro ogni traccia di « onestà intellettuale » — per parlare con Nietzsche — va perduta.

Il germanesimo di Nietzsche viene semplicemente affermato in tono apodittico. Ecco alcuni saggi: « L'immanenza della filosofia di Nietzsche va vista unita alla meta eroica che essa si pone. In ciò consiste il germanesimo di Nietzsche ».

« Niente era più odioso alla natura nordicamente-tesa [!, proprio così: *nordisch-gespannt*] della rappresentazione orientale di una quiete dedita alle delizie... La sua teoria della volontà è l'espressione più compiuta del suo germanesimo ».

« Dal pensiero centrale della metafisica greco-germa-

nica nasce la sua grande teoria: che non vi è una sola morale, bensì soltanto una morale dei *signori* e degli *schiavi* » (non credevamo che per parlare di una morale delle classi dominanti diversa da quella delle classi soggette fosse necessario ricorrere nel XIX secolo a una metafisica, e per di più a una metafisica « greco-germanica »).

« Quale sentimento autenticamente germanico parla dalla difesa che Zarathustra fa del popolo di contro allo Stato... Nietzsche esprime inconsapevolmente tutto il segreto della storia tedesca: ecco dunque che abbiamo Nietzsche come « Germano inconscio ».

« La stessa avversione verso l'universalismo dello Stato, che noi osserviamo presso i Germani, la ritroviamo presso il popolo affine per stirpe ai Germani, cioè presso i Greci » (qui ci permettiamo di osservare come nel corso di un centinaio di anni presso i tedeschi la nostalgia di Ifigenia per il paese dei Greci si sia trasformata in una caricatura barbarica e presuntuosa).

Bäumler mette i Greci contro i Romani e vorrebbe che anche Nietzsche stesse al suo giuoco, giacché i Romani sono ai suoi occhi i fondatori di quella cosa non-tedesca che è lo Stato (e qui non si dimentichi l'attualità politica di un attacco allo Stato non-tedesco quale era la repubblica di Weimar). Purtroppo questa operazione non si può realizzare senza una 'attendibile ricostruzione' del pensiero politico di Nietzsche.

Se Nietzsche scrive, nel *Crepuscolo degli idoli* (1888): « Si riconoscerà in me, fin dentro il mio Zarathustra, l'ambizione molto seria, di raggiungere uno stile romano, l'*aere perennius*' nello stile... Non devo ai Greci nessuna impressione di analoga intensità; e per esprimere ciò francamente, essi non *possono* essere per noi quel che sono i Romani. Non si *impara* dai Greci — la loro maniera è troppo estranea, ed anche troppo fluida per avere un effetto imperativo, un effetto classico! Chi ha mai imparato a scrivere da un greco? Chi lo avrebbe mai imparato *senza* i Romani? ».

Bäumler non si perde d'animo e distingue tra la forma

per la quale Nietzsche avrebbe imparato cose essenziali dai Romani e il contenuto della sua teoria che invece sarebbe « antiromano ». Dimenticando così che Nietzsche stesso ha detto una volta che chi non ha capito che contenuto e forma sono la stessa cosa non sa che cosa sia scrivere.

Bäumler non si lascia trarre in imbarazzo neppure dal seguente passo dell'*Anticristo*: « Ciò che esisteva *aere perennius, l'imperium romanum*, la più grandiosa forma di organizzazione — in mezzo a difficili condizioni — che sia mai stata raggiunta fino a oggi, a confronto della quale tutto quanto la precedette, tutto quanto le venne dopo è frammento, abborracciatura, diletterismo — quei santi anarchici (i cristiani) si sono fatti un pio dovere di distruggerla, di distruggere il mondo, cioè *l'imperium romanum*, finché non ne restò pietra su pietra — finché gli stessi Germani e altri villanzoni non poterono divenirne padroni... ». Bäumler commenta così: « Di fronte agli ebrei e ai cristiani i Greci e i Romani si trovano allo stesso livello. Di fronte a un avversario più forte anche gli antichi nemici si debbono mettere d'accordo ». Dunque una specie di fronte popolare — in tedesco si direbbe *Volksfront*, ma in questo caso sarebbe meglio dire *völkische Front* — contro il cristianesimo e il giudaismo! E se il « germano inconscio » Nietzsche parla di « Germani e altri villanzoni » o di « Germani e altri tardigradi », cionondimeno il suo attacco al cristianesimo rimane un attacco da Sigfrido: « Il paganesimo nordico è l'incommensurabile, tenebroso sottofondo, dal quale il temerario combattente emerge contro l'Europa cristiana ». Ciò sarà certo espresso in modo assai mitico e tenebroso, ma non per questo le cose cambiano per quanto riguarda ciò che Nietzsche ha veramente detto.

Potremmo ancora dire come Bäumler si sforzi di dimostrare che Nietzsche non deve nulla alla cultura francese, che Nietzsche perciò non è uno psicologo; che il culto per il Rinascimento italiano da parte di Nietzsche non significa che egli abbia davvero preso partito per la Chiesa

romana contro la Riforma (e del resto osserva, senza ombra di ironia, il germano Bäumler, è estremamente probabile che la maggior parte delle famiglie nobili che fecero il Rinascimento fosse di origine germanica!!!).

Ma preferiamo chiudere questa deprimente rassegna di citazioni con l'ultima parola detta da Nietzsche a proposito dei suoi rapporti con i tedeschi e con i francesi e con la psicologia. Essa si trova in *Ecce homo*: « I Tedeschi... non avranno mai l'onore di annoverare fra i rappresentanti dello spirito tedesco quel primo spirito *retto* nella storia dello spirito [Nietzsche parla di se stesso], quello spirito con il quale la verità è pervenuta a giudicare la falsa moneta di quattro millenni. Lo spirito tedesco è aria viziata *per me*; faccio fatica a respirare in mezzo a questa sporcizia *in psychologicis* divenuta istinto, che si rivela in ogni parola, in ogni espressione del viso di un tedesco. Non sono passati attraverso un diciassettesimo secolo di duro esame di se stessi, come i Francesi: un La Rochefoucauld, un Descartes sono cento volte superiori per rettitudine ai primi fra i tedeschi, che finora non hanno mai avuto un solo psicologo. Ma la psicologia è addirittura il metro della *pulizia* o *sporcizia* di una razza... E se non si è neppure puliti come si potrebbe essere *profondi*?... E quando mi è capitato di esaltare Stendhal come profondo psicologo, trovandomi in compagnia di professori universitari tedeschi, ho dovuto compitare il suo nome ».

6.

« Guai a me! io sono una sfumatura! », esclama Nietzsche nel suo testamento, nell'*Ecce homo*, presentando assai bene i fraintendimenti grossolani a cui la sua opera era destinata in mezzo ai tedeschi.

Quanto a noi, dopo aver constatato l'insostenibilità dell'annessione ideologica di Nietzsche al nazionalsocialismo nel caso specifico di Bäumler, ci guarderemo bene dal non ammettere l'esistenza di un problema storico: che è quello delle ragioni che indussero gli esponenti della politica « cul-

turale » e della propaganda nazista a servirsi di Nietzsche. Questa indagine, tuttavia, dovrebbe finalmente abbandonare il metodo partenogenetico-ideologico e passare sul terreno dei fatti: analizzare per esempio gli articoli (anche quelli dei quotidiani), nei quali si parlava di Nietzsche al popolo tedesco durante il III Reich, oppure fare una ricerca su quali furono le opere di Nietzsche più frequentemente stampate e popolarizzate in quel dodicennio, e via dicendo. Se ne ricaverebbe certamente un quadro interessante di violenza ideologica e propagandistica, nemmeno troppo abile, di « terribile semplificazione », di un Nietzsche tutt'altro che « sfumatura ».

Voglio notare ancora, per finire, che ciò che il mio amico Cases ha molto spiritosamente definito « desorizzazione » di Nietzsche non ha assolutamente nulla a che fare con questo tipo di lavoro storico, consistente nel distinguere la ricezione di Nietzsche nel III Reich, da un lato, e l'interpretazione di ciò che Nietzsche disse *nella sua propria epoca, dall'altro*. Infatti il Nietzsche « falsificato » dalla famigerata « sorella » è *un altro problema ancora*: esso ha a che fare, — oltre che coi problemi personali del « Lama » e la sua fondamentale ottusità mentale, — assai più con la Germania di Guglielmo II che non con quella di Hitler. Vorrei anzi osare questa affermazione: il telegramma della decrepita Elisabeth (era nata nel 1846) a Mussolini-Hitler, in occasione del loro incontro a Venezia nel giugno 1934, (« Die Manen Friedrich Nietzsches umschweben das Zwiesgespräch der beiden größten Staatsmänner Europas »), non basta a farne una nazionalsocialista (con effetto « retroattivo » sulla sua edizione delle opere e delle lettere, che si compì tutta tra il 1894 e il 1909), come non bastano, secondo me, né le visite che Hitler le rese nello stesso anno (20 luglio e 2 ottobre), né la corona di fiori che il cosiddetto *Führer* inviò a Weimar, quando Elisabeth, un anno dopo, morì. Mi sia permesso di citare, a questo proposito, dal mio commento a *Ecce homo*: « Notiamo... che... si è anche finito col 'dare la colpa' a Elisabeth Förster-Nietzsche per tutti quanti gli abusi connessi al nome di

Nietzsche, in quanto 'filosofo del nazionalsocialismo'; ma questa è una semplificazione inammissibile e una nuova leggenda. I Bäumlér (e anche i Lukács) e tutti coloro che hanno strapazzato 'ideologicamente' Nietzsche, hanno fatto ciò per conto loro, e non avevano certo bisogno di 'essere menati per il naso' dalla sorella più che ottuagenaria. Comprendere il pensiero di Nietzsche e interpretarlo senza deformazioni ideologiche, era del tutto possibile, anche sotto l' 'impero' della Förster-Nietzsche a Weimar »<sup>7</sup>.

MAZZINO MONTINARI

<sup>7</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Opere cit.*, vol. VI, tomo III, p. 566.

---

 GESUNDHEIT UND KRANKHEIT BEI FR. NIETZSCHE \*

Aristoteles zieht 'gesund' als Beispiel für *analogen* Gebrauch eines Wortes heran: « alles 'Gesunde' hat mit Gesundheit zu tun — indem es entweder die Gesundheit erhält oder hervorbringt oder ihr Anzeichen ist oder für sie empfänglich ist »<sup>1</sup>. Die meisten Wörter der natürlichen Sprachen werden analog verwendet; *univoker* Gebrauch, d.h. die Verwendung eines Wortes zur ausschließlichen Bezeichnung eines einzigen Begriffs, ist in einer natürlichen Sprache kaum eindeutig zu finden, spielt aber in den künstlichen Sprachen und auch in wissenschaftlichen Terminologien eine wichtige Rolle; *aequivoker* Gebrauch, d.h. die Bezeichnung von zwei oder mehr völlig verschiedenen Begriffen durch ein und dasselbe Wort, ist ziemlich selten — im Deutschen lassen sich als Beispiele etwa die Wörter 'Tor', 'Bauer' und 'Gehalt' nennen. Analoger Gebrauch liegt dann vor, wenn ein Wort zwei oder mehr verschiedene, untereinander aber zusammenhängende Begriffe bezeichnet. « 'Gesund' hat eine ursprüngliche Bedeutung und bezeichnet dann einen Zustand des Menschen. Bezeichnet man aber ein Arzneimittel oder ein Bad als gesund, so wie es die Umgangssprache tut, dann gebraucht man das Wort in abgeleiteten Bedeutungen. Man meint, daß das Arzneimittel den Menschen gesund macht und daß das Bad den Menschen gesund erhält »<sup>2</sup>. — Was für 'gesund' gilt, das gilt auch für das Wort, das seinen polaren Gegensatz bezeichnet, für 'krank'.

Fr. Nietzsche zieht beide Wörter (bzw. die Wort-

---

\* Geringfügig veränderte Fassung eines Vortrags, der am 11.11. 1974 im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 29 an der *Freien Universität Berlin* gehalten wurde.

<sup>1</sup> Met. 1003 a.

<sup>2</sup> G. Martin, *Allgemeine Metaphysik*, Berlin 1965, 14.

familien) zur Bezeichnung einer wahren Fülle von Begriffen heran, sieht aber offensichtlich zwischen diesen Begriffen einen Zusammenhang. Er spricht von gesunder oder kranker Moral, gesunden oder kranken Werten, gesunden oder kranken Völkern, gesunden oder kranken Parteien und Gruppen, von gesundem oder ungesundem Klima, gesunder oder ungesunder Ernährung, gesunden oder ungesunden Gewohnheiten etc. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, den Begriff herauszuarbeiten, der als der Basisbegriff Nietzsches analoge Verwendung von 'gesund' (bzw. 'krank') trägt. In eins damit soll eine inhaltliche Bestimmung dieses Begriffs vorgetragen werden.

Nietzsches Nachdenken über Gesundheit und Krankheit ist für Philosophie und Medizin in gleicher Weise interessant. Zwar war Nietzsche ein medizinischer Laie, aber er hat seine eigenen somatischen und psychischen Zustände mit wachsamer Aufmerksamkeit beobachtet und analysiert. Eindringliche literarische Belege dafür sind neben seinen Briefen die 1886 abgefaßten Vorreden zu seinen Schriften von der *Geburt der Tragödie* bis zu *Jenseits von Gut und Böse*, und seine philosophische Autobiographie *Ecce homo*. An Material hat es Nietzsche nicht gefehlt. Er hat mehr als zwei Jahrzehnte lang selten schmerzfreie Tage gehabt und er war ziemlich oft über mehrere Tage oder Wochen ans Bett gefesselt. Nietzsches Analysen von Gesundheit und Krankheit sind aus einer einzigartigen Mischung von extremer eigener Erfahrung und ebenso extremem Interesse an der psychologisch-physiologischen Analyse aller Phänomene erwachsen.

Die Frage nach Gesundheit und Krankheit ist dem Werk Nietzsches nicht nebensächlich. Indem wir dieser Frage nachgehen, werden wir tief in Nietzsches vielschichtige Überlegungen über den Menschen und über die Wirklichkeit im ganzen hineingeraten. Auch einige Thesen der Sekundärliteratur und Stationen der Wirkungsgeschichte werden dabei in unser Blickfeld treten. Wenn einerseits alle wichtigen Aspekte von Nietzsches einschlägigen Gedankenlinien vorgestellt, andererseits der einem Vortrag gesetzte Rahmen nicht gesprengt werden soll, dann läßt

es sich nicht vermeiden, überwiegend thetisch zu argumentieren und nur sparsam zu zitieren. Es sei vorausgeschickt und angemerkt, daß Nietzsche kein Dogmatiker war. Er, der Überzeugungen für gefährlichere Feinde der Wahrheit hielt als Lügen<sup>3</sup>, hat seine eigenen Überlegungen immer wieder problematisiert. Er hat Diagnosen gestellt und Therapien empfohlen, er hat beide aber offen gehalten.

## I

Nietzsche ist in geistiger Umnachtung gestorben. Elf Jahre vor seinem Tod hatte er die Fähigkeit verloren, seine Handlungen und Gedanken rational zu kontrollieren. Man geht heute zumeist davon aus, daß er sich schon ziemlich früh — im Verlauf der siebziger Jahre — luëtisch infiziert hat, daß die verschiedenen Stadien der Syphilis maßgeblich seine körperlichen Beschwerden herbeigeführt haben und daß sein geistiger Zusammenbruch Folge der progressiven

<sup>3</sup> Vgl. MA, Aph. 483. — Nietzsches Werke werden, soweit nicht anders angegeben, nach der *Kritischen Ausgabe* von Colli und Montinari (Berlin 1967 ff.) zitiert. Für die veröffentlichten Werke werden folgende Siglen verwendet:

- HL Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben
- MA Menschliches, Allzumenschliches, 1. Band
- WS Der Wanderer und sein Schatten
- M Morgenröthe
- FW Die Fröhliche Wissenschaft
- Za Also sprach Zarathustra (I - IV)
- JGB Jenseits von Gut und Böse
- GM Zur Genealogie der Moral (I - III)
- GD Götzen-Dämmerung
- AC Der Antichrist
- EH Ecce homo

Der *Nachlaß* wird, so weit möglich, unter genauer Angabe der Entstehungszeit und des Fundorts in der *Kritischen Ausgabe* nachgewiesen, z.B. « Nachlaß Frühjahr-Sommer 1888: VIII, 16[64] ». Dabei bedeutet die römische Zahl die Abteilung der *Kritischen Ausgabe*, die beiden arabischen Zahlen den Fundort innerhalb dieser Abteilung (also: Fragment 64 des Ms. 16 der Abt. VIII).

Paralyse war. Vieles spricht für diese These, sie ist allerdings nicht ganz unbestritten; ein letzter Beweis fehlt, da man es unterlassen hat, nach Nietzsches Tod sein Gehirn zu sezieren.

Sind Nietzsches Gedanken über Gesundheit und Krankheit einem kranken Gehirn entsprungen? Es hat nicht an Stimmen gefehlt, die das geltend gemacht haben. Möbius und Lange-Eichbaum z.B., beide Psychiater und Autoren populärwissenschaftlicher Bücher, haben mit Nachdruck vor Nietzsches Philosophie gewarnt; vor allem die Schriften und Aufzeichnungen der achtziger Jahre seien, wie Möbius sich ausdrückt, Produkte eines « Gehirnkranke »<sup>4</sup>. Möbius räumt ein, daß auch in Nietzsches späteren Schriften einzelne sinnvolle Gedanken auftreten mögen, warnt aber vor dem Ganzen: « Man muß im Einzelnen das, was er sagt, unbefangen aufnehmen, es kann wahr sein trotz der Gehirnkrankheit, es könnte unwahr sein ohne solche<sup>5</sup>. Man muß aber davor warnen, dem Ganzen gegenüber so zu verfahren, wie bei einem gesunden Philosophen, und den Versuch zu machen, Nietzsche's Widersprüche und Uebertreibungen durch Erklärer-Künste auszugleichen, künstlich einen Zusammenhang in das zu bringen, was seiner Natur nach Stückwerk ist »<sup>6</sup>. Die Nietzsche-Literatur, über deren Anfänge sich Möbius beklagt<sup>7</sup>, ist seinen Warnungen, die von weitgehendem Unverständnis gegenüber Nietzsches Intentionen und seiner Art des Denkens getragen sind, im großen und ganzen nicht gefolgt. Ausnahmen, wie z.B. Bemerkungen des Berliner Juristen Düringer, der um die Jahrhundertwende schrieb, kommen nicht in Betracht. Schon Lamm

<sup>4</sup> P. J. Möbius, Über das Pathologische bei Nietzsche, Wiesbaden 1902. W. Lange-Eichbaum, Nietzsche als psychiatrisches Problem (Deutsche medizinische Wochenschrift 56, 1930, 1537 ff.); ders., Nietzsche. Krankheit und Wirkung, Hamburg 1948.

<sup>5</sup> Man merkt, daß Möbius auch dies für wenig wahrscheinlich hält.

<sup>6</sup> Möbius, a.a.O. 105.

<sup>7</sup> A.a.O. 106.

und Vaihinger haben die Proportionen zurecht gerückt, vollends dann Podach, Thomas Mann, Hildebrandt und schließlich Jaspers, der zunächst als Psychopathologe gearbeitet hatte<sup>8</sup>. Montinari hat schließlich den philologischen Nachweis geführt, daß gerade die ordnend-zusammenfassende Tätigkeit des Schriftstellers, die das Präsent-haben des Gesamtzusammenhangs voraussetzt, bei Nietzsche bis wenige Tage vor dem Zusammenbruch intakt war<sup>9</sup>.

Hinter den Ausführungen von Möbius steht eine ausschließlich somatisch orientierte Auffassung von Gesundheit und Krankheit, wie sie auch heute noch weithin von der sogenannten « Schulmedizin » vertreten wird. Diesem medizinischen Ansatz korrespondiert als philosophische Theorie meist ein naiver Materialismus — eine Weise des Philosophierens, die zur Zeit Nietzsches in der Gestalt des « mechanischen Materialismus » in Blüte stand. In den ersten Aphorismenbüchern Nietzsches finden sich Äußerungen, die denen des « Mechanismus », wie Nietzsche meistens sagte, ziemlich verwandt sind<sup>10</sup>. Auch Nietzsches explizite Urteile über den Materialismus sind nicht durchwegs negativ. Er anerkennt diese Denkweise als eine wichtige Strömung der Zeit, als einen positiven Schritt über den « Idealismus » hinaus, wobei er unter « Idealismus » allerdings einseitig eine « Zweiweltentheorie » versteht. « Von den *Welt-Auslegungen*, welche bisher versucht worden sind, scheint heutzutage die *mechanistische* siegreich im Vordergrund zu stehen. Ersichtlich hat sie

<sup>8</sup> Vgl. A. Düringer, Nietzsche Philosophie und das heutige Christentum, Leipzig 1907. — A. Lamm, Fr. Nietzsche und seine nachgelassenen « Lehren » (Süddeutsche Monatshefte 3, 1906, 255 ff.). — H. Vaihinger, Nietzsche als Philosoph, Berlin 1902. — E. F. Podach, Nietzsches Zusammenbruch, Heidelberg 1930. — K. Hildebrandt, Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk, Berlin 1926. — Th. Mann, Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, Berlin 1948. — K. Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1936, 1950<sup>3</sup>.

<sup>9</sup> M. Montinari, Ein neuer Abschnitt in Nietzsches « Ecce homo » (Nietzsche-Studien 1, Berlin 1972, 380 ff., hier: 389).

<sup>10</sup> Vgl. z.B. MA, Aph. 106.

das gute Gewissen auf ihrer Seite »<sup>11</sup>. Seinen eigenen Ansatz einer Machtwillen-Theorie grenzt Nietzsche allerdings entschieden auch von dem Mechanismus ab. Er spricht in solchem Zusammenhang von « mechanistischer Tölpelei » und « mechanistischer Unsinnigkeit »<sup>12</sup>. Die « materialistische(n) Naturforscher » spricht er ironisch wie folgt an: « Dass allein eine Welt-Interpretation im Rechte sei, bei der *ihr* zu Rechte besteht, bei der wissenschaftlich in *eurem* Sinne (— ihr meint eigentlich *mechanistisch*?) geforscht und fortgearbeitet werden kann, eine solche, die Zählen, Rechnen, Wägen, Sehn und Greifen und nichts weiter zulässt, das ist eine Plumpheit und Naivetät, gesetzt, dass es keine Geisteskrankheit, kein Idiotismus ist »<sup>13</sup>. Nietzsche polemisiert gegen die Unsinnigkeit des « Klümpchen-Atoms »<sup>14</sup>, kritisiert die Unfähigkeit, den für den Mechanismus entscheidenden Begriff « Kraft » vom mechanistischen Ansatz aus zu verstehen<sup>15</sup> und schließt aus dem 2. thermodynamischen Hauptsatz auf die Unhaltbarkeit dieses Ansatzes<sup>16</sup>.

Alles in allem betrachtet hat Nietzsche den mechanistischen Materialismus zwar als wichtige und dem « Idealismus » überlegene Zeitströmung ernst genommen, er selbst hat ihn aber höchstens für kurze Zeit als eine Art Reflexionsstufe erwogen. Wenn er in einer Aufzeichnung über den « Fortschritt des neunzehnten Jahrhunderts gegen das 18. » handelt und notiert: « immer entschiedener die Frage der *Gesundheit des Leibes* der 'der Seele' voranstellend: letzteres als einen Zustand in Folge der ersteren begreifend, mindestens als die Vorbedingung »<sup>17</sup>,

<sup>11</sup> Nachlaß (Wille zur Macht, Aph. 618); Großoktav-Ausgabe (= GA) XVI, 103.

<sup>12</sup> JGB, Aph. 21 und 22. — GM II, Aph. 12.

<sup>13</sup> FW, Aph. 373.

<sup>14</sup> JGB, Aph. 12.

<sup>15</sup> Vgl. Nachlaß (Wille zur Macht, Aph. 620 u. 621); GA XVI, 104 f.

<sup>16</sup> Vgl. Nachlaß Frühjahr 1888: VIII, 14 [188].

<sup>17</sup> Nachlaß Herbst 1887: VIII, 9 [121].

dann zielt er nicht auf eine somatische, sondern auf eine bio-anthropologische These ab, die uns noch beschäftigen wird.

## II

Seit der Jahrhundertwende gibt es für die ausschließlich somatisch orientierte Medizin ernsthafte Konkurrenz, nämlich die Psychoanalyse, für die mindestens Erkrankungen der Psyche, Neurosen und Psychosen, nicht bzw. nicht nur auf somatische Zustände rückführbar sind. Wenn Nietzsche an progressiver Paralyse litt, dann ist die Psychoanalyse für ihn nicht zuständig; sollte er aber an einer ständig sich steigernden Zwangsneurose gelitten haben, dann hätte ihm eine Analyse Besserung oder gar Heilung bringen können. Lou Andreas-Salomé, 1882 einige Monate lang vertraute Freundin Nietzsches, scheint dies für möglich gehalten zu haben, deutet es jedenfalls in einem « offenen Brief » an Freud an<sup>18</sup>. Der Gedanke ist wohl müßig, es gibt zu viele gewichtige Unbekannte, um über seinen Realitätsgehalt entscheiden zu können. Es führt eher weiter, wenn man in diesem Zusammenhang nicht auf Nietzsches Krankheit, sondern auf sein Nachdenken über Gesundheit und Krankheit rekurriert. Freud hat geäußert, er habe lange Zeit ganz bewußt nichts von Nietzsche gelesen, um sich die Unbefangenheit seines Blicks und Urteils zu bewahren<sup>19</sup>. Bei Nietzsche ist in der Tat genug zu finden, was seine Unbefangenheit hätte gefährden können. Man hat längst erkannt, daß Tiefenpsychologie und Psychoanalyse nur möglich geworden sind

<sup>18</sup> L. Andreas-Salomé, Mein Danck an Freud. Offener Brief an Prof. S. Freud zu seinem 75. Geburtstag, Wien 1931, 60 ff., bes. 62 f. — In ähnlicher Weise, aber deutlicher formuliert, hat sie sich über Paul Réé geäußert (vgl. Lebensrückblick. Grundriß einer Lebenserinnerung, hg. von E. Pfeiffer, Frankfurt/M. 1968, 92).

<sup>19</sup> S. Freud, Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung (ders., Gesammelte Werke, hg. von A. Freud, Band X, 43 ff.; hier: 53).



auf dem Hintergrund eines breiten Stroms der Beschreibung und Erforschung des Unbewußten in Literatur und Philosophie des 19. Jahrhunderts bzw. schon früherer Tendenzen, etwa der Leibnizschen Monadologie. Bedeutende romantische Dichter wie Tieck, Novalis, E.T.A. Hoffmann; Schopenhauer, Carus, Ed. v. Hartmann und andere Philosophen, und schließlich vor allem Nietzsche, müssen in diesem Zusammenhang genannt werden. Nietzsche hat in einer Fülle von Abhandlungen versucht, das eigentlich Bestimmende hinter unseren bewußten Meinungen und « Rationalisierungen » aufzuweisen. « Alle Tugenden physiologische Zustände » heißt es in einer Nachlaßaufzeichnung: « namentlich die organischen Hauptfunktionen als notwendig, als gut empfunden. Alle Tugenden sind eigentlich verfeinerte *Leidenschaften* und erhöhte Zustände. Mitleid und Liebe zur Menschheit als Entwicklung des Geschlechtstriebes. Gerechtigkeit als Entwicklung des Rachetriebes. Tugend als Lust am Widerstande, Wille zur Macht. Ehre als Anerkennung des Ähnlichen und Gleichmächtigen »<sup>20</sup>. Im Unterschied zu Schopenhauer ist Nietzsche der Meinung, « dass jene eigenthümliche Süßigkeit und Fülle, die dem ästhetischen Zustände eigen ist, gerade von der Ingredienz 'Sinnlichkeit' ihre Herkunft nehmen könnte ... — dass somit die Sinnlichkeit beim Eintritt des ästhetischen Zustandes nicht aufgehoben ist, ... sondern sich nur transfigurirt und nicht als Geschlechtsreiz mehr in's Bewusstsein tritt »<sup>21</sup>. Von den Künstlern behauptet eine andere Notiz, sie seien, « wenn sie etwas taugen, ... stark (auch leiblich) angelegt, überschüssig, Kraftthiere sensuell; ohne eine gewisse Überheizung des geschlechtlichen Systems ist kein Raffael zu denken ... Musik machen ist auch noch eine Art Kindermachen; Keuschheit ist bloß die Ökonomie eines Künstlers: — und jedenfalls hört auch bei Künstlern die Fruchtbarkeit mit der Zeugungskraft auf ... »<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Nachlaß (Wille zur Macht, Aph. 255); GA XV, 334.

<sup>21</sup> GM III, Aph. 8.

<sup>22</sup> Nachlaß Frühjahr 1888: VIII, 14 [117].

Es ließen sich viele ähnliche Äußerungen beibringen. Um die Nähe zu Freud zu unterstreichen, wurden vor allem Ausführungen herangezogen, die von der Sublimierung des Geschlechtstriebes handeln. Nietzsche bezieht auch andere Triebe in derartige Überlegungen ein, etwa Hunger, Machtstreben, Ehrgeiz, Trieb nach Anerkennung etc.

Auch in Nietzsches Thesen zur Neurosebildung ist die Nähe zu Freud nicht zu übersehen. Zwar hat Nietzsche natürlich keine klinisch-therapeutischen Erfahrungen und Kenntnisse gehabt, er konnte deswegen auch weder die Phasen der frühkindlichen Entwicklung noch z.B. die ödipale Situation in den Blick bekommen. Aber es war ihm deutlich, daß Neurosen aus Verdrängungen erwachsen, daß sie dann entstehen, wenn Begierden weder befriedigt noch sublimiert, sondern lediglich unterdrückt werden. Nietzsche hat alle Erziehung unter die Alternative « Zähmung oder Züchtung » gestellt<sup>23</sup>, wobei er unter « Züchtung » die allseitige Entfaltung und geglückte Sublimierung der Triebe versteht, die Erziehung zum *gesunden* Menschen, unter « Zähmung » die Unterdrückung und Schwächung der Begierden, die Erziehung zum *kranken* Menschen. Den Weg der « Zähmung » haben seiner These zufolge fast alle wichtigen Strömungen der letzten zwei Jahrtausende propagiert, allen voran das Christentum, das er deswegen mit wachsender Schärfe angreift. Moralvorschriften und Lebensregeln, besonders solche, die die Erziehung von frühester Jugend an beeinflussen, haben für Nietzsche immer auch eine medizinische Seite: sie fördern oder erschweren die Prophylaxe des gesunden Menschen. Die tritt deutlich in dem folgenden Aphorismus heraus: « *Heliand und Arzt*. — Der Stifter des Christentums war, wie es sich von selber versteht, als Kenner der menschlichen Psyche nicht ohne die größten Mängel und Voreingenommenheiten und als Arzt der Seele dem so anrühigen und laienhaften Glauben an eine Universalmedizin ergeben. Er gleicht in seiner Methode mitunter

<sup>23</sup> Vgl. vor allem GD, Die « Verbesserer » der Menschheit.

jenem Zahnarzte, der jeden Schmerz durch Ausreißen des Zahnes heilen will, so zum Beispiel indem er gegen die Sinnlichkeit mit dem Rathschlage ankämpft: 'Wenn dich dein Auge ärgert, reiße es aus.' — Aber es bleibt doch noch der Unterschied, dass jener Zahnarzt wenigstens sein Ziel erreicht, die Schmerzlosigkeit des Patienten; freilich auf so plumpe Art, dass er lächerlich wird: während der Christ, der jenem Rathschlage folgt und seine Sinnlichkeit ertötet zu haben glaubt, sich täuscht: sie lebt auf eine unheimliche vampyrische Art fort und quält ihn in widerlichen Vermummungen »<sup>24</sup>.

Daß hinter neurotischen Fehlentwicklungen in seiner Zeit fast immer eine Unterdrückung des Sexualtriebes steht, hat Nietzsche, hierin vielleicht Freud überlegen, nicht einfach als Tatsache genommen, sondern seine historische Bedingtheit durch die christliche Leibfeindlichkeit aufgewiesen. Er hat in vielen Einzelanalysen zu zeigen getrachtet, was der folgende Spruch im allgemeinen behauptet: « Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: — er starb zwar nicht daran, aber er entartete, zum Laster »<sup>25</sup>.

Das Christentum, das Nietzsche in allen Fällen nur als Paradigma für die Moral der « Zählung » heranzog<sup>26</sup>, erhebt den Anspruch, durch seine Moralvorschriften den Menschen zu verbessern. Nietzsche empfindet einen derartigen Anspruch als « Scherz ». Er ersetzt die moralischen Termini 'Verbesserung' und 'Verböserung'<sup>27</sup> durch die « zoologischen termini » Zählung und Züchtung, weil letztere viel deutlicher zum Ausdruck bringen, worum es tatsächlich geht. « Wer weiss, was in Menagerien geschieht, zweifelt daran, dass die Bestie daselbst 'verbessert' wird. Sie wird geschwächt, sie wird weniger schädlich gemacht, sie wird durch den depressiven Affekt der Furcht, durch

<sup>24</sup> WS, Aph. 83.

<sup>25</sup> JGB, Aph. 168.

<sup>26</sup> Vgl. J. Salaquarda, Der Antichrist (Nietzsche-Studien 2, Berlin 1973, 91 ff.).

<sup>27</sup> « Bösermachen » zieht Nietzsche allerdings gelegentlich zur Bezeichnung seiner Tendenz heran: vgl. z.B. JGB, Aph. 295.

Schmerz, durch Wunden, durch Hunger zur *krankhaften* Bestie. — Nicht anders steht es mit dem gezähmten Menschen, den der Priester 'verbessert' hat. Im frühen Mittelalter, wo in der That die Kirche vor allem eine Menagerie war, machte man allerwärts auf die schönsten Exemplare der 'blonden Bestie' Jagd, — man 'verbesserte' zum Beispiel die vornehmen Germanen. Aber wie sah hinterdrein ein solcher 'verbesserter', in's Kloster verführter Germane aus? Wie eine Caricatur des Menschen, wie eine Missgeburt: er war zum 'Sünder' geworden, er stak im Käfig, man hatte ihn zwischen lauter schreckliche Begriffe eingesperrt ... Da lag er nun, krank, kümmerlich, gegen sich selbst böswillig; voller Hass gegen die Antriebe zum Leben, voller Verdacht gegen Alles, was noch stark und glücklich war. Kurz, ein 'Christ' ... Physiologisch geredet: im Kampf mit der Bestie *kann* Krankmachen das einzige Mittel sein, sie schwach zu machen. Das verstand die Kirche: sie *verdarb* den Menschen, sie schwächte ihn, — aber sie nahm in Anspruch, ihn 'verbessert' zu haben ... »<sup>28</sup>. — Daß die vielzitierte « blonde Bestie » nicht Nietzsches Ideal ist, sondern das Rohmaterial, das seines Erachtens gezüchtet, nicht gezähmt werden soll, sei hier nur am Rande angemerkt.

Ist Nietzsche hinsichtlich der Einsicht in das Unbewußte und seiner Gesetzmäßigkeiten ein direkter Vorläufer Freuds und ist er diesem in der Erforschung der historischen Bedingtheit von Verdrängungen ebenbürtig, wenn nicht sogar überlegen, so geht er doch in den Überlegungen zur Therapie andere Wege. Daß Nietzsche die *Technik* der Psychoanalyse, Freuds eigentliche und eigenständige Leistung, nicht kannte, versteht sich von selbst. Aber für unseren Zusammenhang ist entscheidend, daß er in eine ganz andere Richtung dachte als Freud. Im Sinne der Psychoanalyse setzt Heilung ein Bewußtwerden voraus. Der Patient muß Schritt für Schritt lernen, sich bisher unterdrückte und abgewiesene Begierden einzugestehen und er kann dann beginnen, die symbolische Ersatzbefriedigung durch eine realitätsgerechtere zu ersetzen, indem er der

<sup>28</sup> GD, Die « Verbesserer » der Menschheit, Aph. 2.

Begierde entweder direkte Befriedigung verschafft oder indem ihm eine positive, schöpferische Sublimierung gelingt — zumeist wird beides der Fall sein. Daß Bewußtwerden Heilung ermöglicht, ja Heilung bedeutet, wie es formelhaft in Freuds berühmtem Diktum zum Ausdruck kommt, daß aus Es Ich werden solle<sup>29</sup>, das hat Nietzsche bezweifelt. Er schreibt: « In allem Bewußtwerden drückt sich ein Unbehagen des Organismus aus: es soll etwas Neues versucht werden, es ist nichts genügend zurecht dafür, es giebt Mühsal, Spannung, Überreiz — das alles ist eben Bewußtwerden ... Das Genie sitzt im Instinkt; die Güte ebenfalls. Man handelt nur vollkommen, sofern man instinktiv handelt »<sup>30</sup>. « Bei den griechischen Philosophen sehe ich einen *Niedergang der Instinkte*: sonst hätten sie nicht dermassen fehlgreifen können, den *bewussten* Zustand als den *werthvolleren* anzusetzen ... Wir müssen in der That das *vollkommene Leben* dort suchen, wo es am wenigsten mehr bewusst wird (d.h. seine Logik, seine Gründe, seine Mittel und Absichten, seine *Nützlichkeit* sich vorführt) »<sup>31</sup>.

Nietzsche hätte den Heileffekt einer psychoanalytischen Behandlung wohl nicht bestritten, genausowenig, wie er gelegnet hat, daß der sokratisch-platonische Rationalismus und die christliche Erforschung des Gewissens subjektive Erleichterung verschaffen. Er hätte gegen die Psychoanalyse aber eingewandt, was er auch gegen das Christentum und gegen die philosophische Tradition ins Treffen geführt hat: daß sie Erleichterung verschaffen um den Preis einer allmählichen Verschlimmerung des objektiven Krankheitszustands, daß sie gar nicht auf Heilung, sondern auf zeitweilige Verdeckung der Krankheit aus sind<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> « Wo Es war, soll ich werden. » (S. Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse: ders., Ges. Werke, a.a.O. XV, 6 ff.; hier: 86). — Zum Verhältnis « Freud-Nietzsche » vgl. auch E. Michaelis, Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse, Leipzig 1925.

<sup>30</sup> Nachlaß Frühjahr 1888: VIII, 15 [25].

<sup>31</sup> Nachlaß Frühjahr 1888: VIII, 14 [131].

<sup>32</sup> Vgl. dazu vor allem GM III.

## III

In der Medizin ist nach wie vor die primär somatisch ansetzende « Schulmedizin » bestimmend. Die Psychoanalyse hat immerhin eine gewisse Bedeutung erlangt, wenn sie auch von den « Somatikern » allenfalls als Therapie von Neurosen akzeptiert wird. Inzwischen ist auch ein übergreifender theoretischer Ansatz entwickelt worden, der sich allerdings kaum durchsetzen konnte: die Psychosomatik, für die im deutschen Sprachraum vor allem V. von Weizsäcker Pionierarbeit geleistet hat und die heute literarisch z.B. von A. Mitscherlich propagiert wird<sup>33</sup>. Dieser Ansatz nimmt den Menschen von vornherein als leib-seelische Ganzheit, versteht Gesundheit und Krankheit als Ereignisse, die primär den ganzen Menschen betreffen; Krankheit kann sich nach psychosomatischer Auffassung sowohl in somatischen wie in psychischen Beschwerden bzw. in beiden gleichzeitig manifestieren. Nietzsches Überlegungen gehen in eine ähnliche Richtung. Er orientiert sich am menschlichen *Leib*, wobei er mit dem Wort 'Leib' den ganzen, von einem einheitlichen Grundzug her erfahrenen Menschen bezeichnet. Das geht vor allem aus den Ausführungen von *Also sprach Zarathustra* hervor. Da heißt es etwa: « 'Leib bin ich und Seele' — so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden? (sc. sich bildlich-metaphorisch ausdrücken) Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du 'Geist' nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft. 'Ich' sagst du und bist stolz auf dies Wort. Aber das

<sup>33</sup> V. von Weizsäcker, Psychosomatische Medizin (Psyche 3, 1949); ders., Über medizinische Anthropologie (Philosophischer Anzeiger 2, 1927/28). — A. Mitscherlich, Krankheit als Konflikt, 2 Bände, Frankfurt/Main 1966 u. 1967 (edition suhrkamp 164 und 237).

Grössere ist woran du nicht glauben willst, — dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich »<sup>34</sup>.

In einem früher gebrachten Zitat aus dem Nachlaß klang an, daß Nietzsche Vernunft und Instinkt miteinander konfrontiert. Dies läßt sich nun erläutern und präzisieren. Mit « Instinkt » meint Nietzsche die « grosse Vernunft des Leibes », die Sicherheit und Ordnung der Abläufe in dem komplizierten und komplexen Gebilde, das mein Leib ist. Die « kleine Vernunft » sieht er als die gefährdetste Stelle in diesem Gefüge an, als das, was am schlimmsten fehlgreifen und damit dem ganzen Leib Schaden zufügen kann. Gesund oder krank, so läßt sich folgern, ist für Nietzsche primär der Leib, wobei seine Überlegungen offensichtlich dahin tendieren, alle bewußten Zustände für besonders anfällig zu halten. Ist damit schon der Basisbegriff von 'gesund' und 'krank' gefunden? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir weiterfragen, wie Nietzsche den Leib des näheren versteht.

Außerhalb des *Zarathustra* sagt Nietzsche für « Leib » oftmals « Leben » oder « alles Lebendige » und dergleichen. « Leben » wiederum faßt er als « Wille zur Macht ». Die Wendung « Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem » wird von jener berühmten Nachlaßnotiz reflektiert, die an den Schluß der Kompilation *Der Wille zur Macht* gesetzt worden ist: « Und wisst ihr auch, was mir die 'Welt' ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? ... *Diese Welt ist der Wille zur Macht — und Nichts ausserdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und Nichts ausserdem! »<sup>35</sup>.

W. Müller-Lauter hat in zwei Studien über Nietzsche<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Za I, Von den Verächtern des Leibes.

<sup>35</sup> Nachlaß (Wille zur Macht, Aph. 1067); GA XVI, 401 f.

<sup>36</sup> W. Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin - New York 1971; ders., Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht (Nietzsche-Studien 3, Berlin 1974, 1 ff.). — Die im Text folgenden Ausführungen zur Machtwillens-Lehre sind im wesentlichen eine kurze Zusammenfassung von Müller-Lauters Thesen.

herausgearbeitet, daß Nietzsche unter « Wille zur Macht » weder ein metaphysisches Prinzip versteht, vergleichbar dem Willen Schopenhauers oder dem Hegelschen Weltgeist, noch einen letzten materiellen Baustein alles Wirklichen, etwa ein Atom oder Elementarteilchen oder dergleichen. Vielmehr ist Wille zur Macht für Nietzsche die Grenze und Voraussetzung unseres Verstehens in einem. Jedes beliebige Geschehen — und es gibt seiner Einsicht nach nur Geschehen, alle « Zustände » sind ihm langsam ablaufende Prozesse —, etwa auch das Geschehen des Erkennens, stellt sich Nietzsches Analyse wie folgt dar: Eine Organisation, eine Vielheit von Strebungen, die ihrer inneren Verfaßtheit nach 'Koalition', Einigung ist, die von einer 'Opposition', von widerstrebenden Tendenzen immer wieder bedrängt wird, greift über sich hinaus, macht den Versuch, andere Organisationen unter ihre Herrschaft zu bringen: dies gelingt ihr z.B. durch Einverleibung, durch Etablierung einer Rangordnung, durch Durchsetzung einer für sie günstigen Auslegung etc. — Nietzsche spricht zwar häufig von dem Willen zur Macht, aber er bezeichnet damit nie eine in sich homogene Letztgegebenheit, vielmehr: 1. Die einzige *Qualität* alles Wirklichen, hinter die keine Analyse zurückkann; 2. Bereiche wie z.B. « Leben », « Kunst », « Recht » etc., womit er deutlich machen will, daß sie nicht eigenständige Qualitäten sind, sondern ebenfalls einigendes und überwältigendes Über-sich-hinaus-greifen; 3. Einzelne Seiende, Menschen oder Pflanzen oder ein politisches Gebilde etc., die als « Willen zur Macht » auch nie etwas Letztes, Unteilbares (kein « Individuum »!) sind, ebensowenig eine bloße Zusammensetzung materieller Bausteine. — Als « Wille zur Macht » ist alles Wirkliche in seiner jeweiligen Tendenz durchgängig gefährdet, nicht nur und nicht zuerst von den anderen Willen zur Macht, mit denen es sich mißt, sondern vor allem und zuerst durch « sich selbst », durch die opponierenden Antriebe innerhalb der je eigenen Organisation.

Mit dem Gedanken, daß der Mensch wesentlich *Leib* ist, und daß der Leib von der Art des Willen zur Macht ist, sind wir in die eigentliche Dimension von Nietzsches

Nachdenken über Gesundheit und Krankheit eingerückt. Der Hintergrund von Nietzsches Sprachgebrauch läßt sich zunächst ganz allgemein wie folgt skizzieren: *Gesund* ist ein Mensch, wenn sein Leib gesund ist, d.h. wenn seine innere Vielfalt von Strebungen sich zu einer für möglichst viele von diesen Tendenzen akzeptablen Koalition verbindet; die Einigung vieler Strebungen und ihre einheitliche Ausrichtung auf ein Ziel, *resultieren* als Gesundheit, Stärke, Wohlgeratenheit. *Krank* ist ein Mensch, wenn sein Leib krank ist, d.h. wenn seine Antriebe zu disparat sind, um sich zu einer einheitlichen Richtung zusammenzuschließen; das Gegeneinander beinahe gleichstarker « Koalitionen » oder die Zerrissenheit in viele unterschiedliche Tendenzen, *resultieren* als Krankheit, Schwäche, Dekadenz.

Von diesem Hintergrund her hat Nietzsche im wesentlichen seine eigene Krankheit verstanden und beurteilt<sup>36 a</sup>. Er hat sich über sein Krank- und Gesundwerden so oft geäußert, daß er es gelegentlich für nötig hielt, dem Leser ausdrücklich zu erklären, daß er damit nicht ein nebensächliches biographisches Detail erörtere, sondern eine Grundvoraussetzung seines Philosophierens. « — Aber lassen wir Herrn Nietzsche: was geht es uns an, dass Herr Nietzsche wieder gesund wurde? ... Ein Psychologe kennt wenig so anziehende Fragen, wie die nach dem Verhältniss von Gesundheit und Philosophie, und für den Fall, dass er selber krank wird, bringt er seine ganze wissenschaftliche Neugierde mit in seine Krankheit »<sup>37</sup>. Führen wir uns Nietzsches Verständnis seiner Krankheit wenigstens an einem — freilich zentralen — Beispiel vor Augen, nämlich anhand seiner Interpretation der « Krise von 1876 », die die Abwendung von Wagner und Schopenhauer mit sich brachte. Damals habe sich, so schreibt Nietzsche im Rückblick, weit mehr als bloß ein Bruch mit den Helden seines früheren Denkens vollzogen: « ... ich empfand eine Gesamt-Abirrung meines Instinkts, von der der einzelne

<sup>36 a</sup> « Psychogene » Auslösung von Nietzsches Krankheit betonen Hildebrandt und Podach (vgl. Anm. 8).

<sup>37</sup> FW, Vorrede, Aph. 2.

Fehlgriff, heisse er nun Wagner oder Basler Professur, bloss ein Zeichen war. Eine *Ungeduld* mit mir überfiel mich; ich sah ein, dass es die höchste Zeit war, mich auf *mich* zurückzubedenken. Mit einem Male war mir auf eine schreckliche Weise klar, wie viel Zeit bereits verschwendet sei, — wie nutzlos, wie willkürlich sich meine ganze Philologen-Existenz an meiner Aufgabe ausnehme. Ich schämte mich dieser *falschen* Bescheidenheit. ... Damals entschied sich mein Instinkt unerbittlich gegen ein noch längeres Nachgeben, Mitgehn, Mich-selbst-verwechseln. Jede Art Leben, die ungünstigsten Bedingungen, Krankheit, Armut — Allés schien mir jener unwürdigen 'Selbstlosigkeit' vorzuziehenswerth, in die ich zuerst aus Unwissenheit, aus *Jugend* gerathen war, in der ich später aus Trägheit, aus sogenanntem 'Pflichtgefühl' hängen geblieben war ». Seine physischen Beschwerden, die *manifeste* Krankheit, begreift Nietzsche in diesem Zusammenhang geradezu als etwas Positives, als eine Hilfe, die ihm die Überwindung der geschilderten Situation erleichterte: « Die Krankheit löste mich langsam heraus: sie ersparte mir jeden Bruch, jeden gewaltthätigen und anstössigen Schritt. ... Die Krankheit gab mir insgleichen ein Recht zu einer vollkommenen Umkehr aller meiner Gewohnheiten; sie erlaubte, sie *gebot* mir Vergessen; sie beschenkte mich mit der *Nöthigung* zum Stillliegen, zum Müsiggang, zum Warten und Geduldigsein .. Aber das heisst ja denken! ... Nie habe ich so viel Glück an mir gehabt, als in den kränksten und schmerzhaftesten Zeiten meines Lebens: man hat nur die 'Morgenröthe' oder etwa den 'Wanderer und seinen Schatten' sich anzusehn, um zu begreifen, was diese 'Rückkehr zu *mir*' war: eine höchste Art von *Genesung* selbst! ... Die andere folgte bloss daraus — »<sup>38</sup>. Die « grosse Vernunft des Leibes », der « Instinkt », half sich aus der eigentlichen Krankheit, aus der « Gesamt-Abirrung » heraus, indem er durch die physischen Beschwerden einen Zustand herbeiführte, der eine Änderung der Situation erzwang.

Ähnliche Äußerungen, wie die eben zitierte, finden

<sup>38</sup> EH, Menschliches, Allzumenschliches, Aph. 3 u. 4.

sich in Nietzsches Werken ziemlich häufig, zum Teil in der gleichen persönlich gehaltenen Form, manchmal verallgemeinert und in die Form eines Aphorismus gegossen, in den Spätschriften auch in Abhebung von der Entwicklung Wagners, die Nietzsche als gegenwärtig begreift, als von der Gesundheit zur Krankheit verlaufend.

Wir können nun versuchen, das Wesen des eigentlichen Krankseins, von dem die einzelnen Erkrankungen nach Nietzsches psychosomatischem Ansatz nur Symptome sind, genauer und konkreter herauszuarbeiten. Wir können davon ausgehen, daß für Nietzsche jede zeitweilige Einheit Einheit nach Art einer dynamischen Organisation ist. Sie « besteht » aus kleineren Einheiten und sie ist, zusammen mit anderen Organisationen, selbst wieder Teil größerer Einheiten. Uns interessiert speziell der Mensch als « Leib ». Als « Wille zur Macht » strebt er über sich hinaus, entwirft sich Ziele, die er anstrebt, stellt sich Aufgaben, die er lösen will. Der einzelne Leib macht den Versuch, alle seine Triebe und Tendenzen für Ziel und Aufgabe nutzbar zu machen, sie auf das Ziel hin auszurichten und für die Lösung der Aufgabe einzusetzen. *Innerhalb* dieses Leibes, von ihm zeitweilig gebunden, gibt es viele Strebungen, deren jede wiederum von der Art des Willens zur Macht ist. Die Oberhand hat diejenige Strebung (bzw. diejenige « Koalition »), die das Ziel und die Aufgabe bestimmt. Andere Strebungen unterstützen sie, weil sie im Zuge der Arbeit für das Ziel jener auch ihre eigenen Ziele erreichen können. Wieder andere Tendenzen fügen sich widerwillig ein, wollen nicht auf das vorgegebene Ziel hinaus, fühlen sich aber nicht stark genug, um ihres durchzusetzen. Schließlich gibt es sozusagen offen opponierende Tendenzen: sie können zwar noch nicht das Gesamtziel bestimmen, stören aber ständig die Ausrichtung auf dieses. — Der paradigmatisch von uns herangezogene einzelne Mensch, psychosomatisch als « Leib » gefaßt, ist auf der anderen Seite dynamischer Teil mehrerer übergreifender Einheiten, die auch wieder von der Art des Willens zur Macht sind: Familie, Volk, Klasse, Partei, Kulturtradition etc. Die übergreifenden Einheiten suchen sich auch die Tendenzen der einzelnen

zunutze zu machen und sie möglichst auf ein Ziel hin zu bündeln. Der einzelne wieder mag seinen Vorteil darin finden, die größere Einheit zu stärken oder er erträgt sie widerwillig oder er opponiert offen gegen sie etc. — Das Spiel des Mit- und Gegeneinander von Willen zur Macht, das wir uns an einem kleinen Ausschnitt zu verdeutlichen suchten, macht nach Nietzsches Lehre von den Machtwillen die Weltwirklichkeit aus. Die *Tätigkeit* aller Machtwillen beschreibt Nietzsche des Näheren als « Interpretieren ». Das schließt ein: 1. Ausgerichtetsein auf ein Ziel, also Wollen<sup>39</sup>; 2. Abschätzen der Situation, d.h. der Tendenz und Stärke der mit im Spiel befindlichen Strebungen; 3. Einschlagen einer Taktik, die unter den gegebenen Umständen mit dem geringsten Aufwand die größte Annäherung an das Ziel verheißt.

Es sei schon hier angemerkt, daß Nietzsche nicht das Ideal einer vierschrotigen, nie gefährdeten Gesundheit vor Augen stand — genau so wenig, wie das Ideal der « blonden Bestie ». Menschen, die ihn etwas angingen, notiert er sich im späten Nachlaß, wünsche er « Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Mißhandlung, Entwürdigung »<sup>40</sup>. Denn « Kranksein ist lehrreich, wir zweifeln nicht daran, lehrreicher noch als Gesundsein — die *Krankmacher* scheinen uns heute nöthiger selbst als irgend welche *Medizinmänner* und 'Heilande' »<sup>41</sup>. Krankheit ist, so wird aus solchen Äußerungen deutlich, für Nietzsche Stimulus, sie ist Antrieb, der dazu zwingt, tätig zu werden: denn entweder geht man an ihr zugrunde, oder man überwindet sie und wird im Zuge solcher Überwindung nicht bloß « wieder » gesund, sondern in neuer Weise gesund. « Man muß sich darüber verstehen, daß gegen *Leidenschaft* eingewendet werden kann, was gegen *Krankheit* einzuwenden ist: trotzdem — wir dürften der Krankheit

<sup>39</sup> Was Nietzsche GM III, Aph. 1 u. 28 vom Menschen sagt, das gilt seiner Meinung nach für *jede* Einheit: « eher will er noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen. »

<sup>40</sup> Nachlaß Herbst 1887: VIII, 10 [103].

<sup>41</sup> GM III, Aph. 9.

nicht entbehren und noch weniger der Leidenschaften ... Wir *brauchen* das Anormale, wir geben dem Leben einen ungeheuren choc durch diese großen Krankheiten ... »<sup>42</sup>.

Nietzsche dehnte diese Betrachtungen übrigens auch auf Populationen und Kulturen aus — ein deutliches Anzeichen dafür, daß der *primäre* Begriff von 'gesund' und 'krank' für ihn Gesundheit oder Krankheit je eines Willen zur Macht ist. « Europa ist ein Kranker, der seiner Unheilbarkeit und ewigen Verwandlung seines Leidens den höchsten Dank schuldig ist; diese beständigen neuen Lagen, diese ebenso beständigen neuen Gefahren, Schmerzen und Auskunftsmittel haben zuletzt eine intellectuelle Reizbarkeit erzeugt, welche beinahe so viel, als Genie, und jedenfalls die Mutter alles Genie's ist »<sup>43</sup>.

Doch noch einmal zurück zur Ebene der einzelnen «Leiber». Man kann Nietzsches philosophische Entwicklung, von der *Geburt der Tragödie* an bis hin zu den Spätschriften, unter dem Gesichtspunkt analysieren, daß er über die Krankheit nachgedacht hat: über ihr Wesen, das er, wie wir bereits wissen, schließlich in Aggregation oder Disgregation, Stärke oder Schwäche je eines Willen zur Macht gesetzt hast; schließlich und vor allem über die Therapie. In *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* weist er auf, wie die unübersehbare Vielfalt des Historischen uns krank macht, weil sie uns zumutet, ganz disparate Wertvorstellungen in uns aufzunehmen. Als Gegenmittel empfiehlt Nietzsche noch einerseits das Zurücktreten ins « Unhistorische », indem er z.B. einen « Alpenthal-Bewohner(s) » zeichnet, der recht willkürlich handeln und denken mag, « und trotz aller Ungerechtigkeit und allem Irrthum steht er doch in unüberwindlicher Gesundheit und Rüstigkeit da und erfreut jedes Auge, während dicht neben ihm der bei weitem Gerechtere und Belehrtere kränkelt und zusammenfällt, weil die Linien seines Horizontes immer von neuem unruhig sich verschieben »<sup>44</sup>. Auf der anderen

<sup>42</sup> Nachlaß Frühjahr 1888: VIII, 14 [157].

<sup>43</sup> FW, Aph. 24.

<sup>44</sup> HL, Aph. 1.

Seite empfiehlt Nietzsche « das Überhistorische », jene « Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt, zu *Kunst* und *Religion* »<sup>45</sup>.

Von *Menschliches*, *Allzumenschliches* an hat Nietzsche diese beiden Heilmittel verworfen: das « Unhistorische », weil ihm deutlich geworden war, daß eine nach rückwärts gerichtete Bewegung nicht weiterhilft, das « Überhistorische », weil es bloßer Ideologie Ausdruck gibt. Er hat aber beides weiter bedacht. Das « Unhistorische » erscheint in der Perspektive des späteren Denkens als die Voraussetzung, z.B. als die schon genannte « blonde Bestie », die gezüchtet, nicht gezähmt werden soll; das « Überhistorische » wird als Narkotikum entlarvt, wobei Nietzsche in polemischer Weise Alkohol, Wagners Musik und christliche Moral zusammenstellt<sup>46</sup> — selbst in dieser Zuspitzung liegt noch ein Hinweis auf den psychosomatischen Charakter seines Ansatzes.

Nietzsche hält nunmehr nach Menschen Ausschau, die gesund genug sind, die widerstrebendsten Züge der Zeit in sich aufzunehmen und zum Austrag zu bringen, indem sie sie auf ein einheitliches Ziel hin ausrichten: er sucht nach Gesunden, die krank werden wollen, um auf neue Weise gesund zu werden, nach Dialektikern der Tat. « Gesundheit und Krankhaftigkeit: man sei vorsichtig! der Maassstab bleibt die Efflorescenz des Leibes, die Sprungkraft, Muth und Lustigkeit des Geistes — aber, natürlich auch, *wie viel von Krankhaftem er auf sich nehmen und überwinden kann*, — gesund *machen* kann. Das, woran die zarteren Menschen zu Grunde gehen würden, gehört zu den Stimulanz-Mitteln der *grossen* Gesundheit »<sup>47</sup>.

Nach seiner « Krise von 1876 » hat Nietzsche sich selbst als denjenigen verstanden, der in vorbildlicher Weise « die Krankheit der Zeit » auf sich nehmen und austragen könne.

<sup>45</sup> HL, Aph. 10.

<sup>46</sup> Vgl. GM III, Aph. 21 und GD, Was den Deutschen abgeht, Aph. 2.

<sup>47</sup> Nachlaß (Wille zur Macht, Aph. 1013); GA XVI, 366.

Er notiert: « Den ganzen Umkreis der modernen Seele umlaufen, in jedem ihrer Winkel gesessen zu haben — mein Ehrgeiz, meine Tortur und mein Glück »<sup>48</sup>. In der Autobiographie nimmt dieser Gesichtspunkt eine beherrschende Stellung ein. Besonders in der Abhandlung *Warum ich so weise bin* entwickelt Nietzsche seinen dialektischen Weg durch viele Krankheiten hindurch zur « großen Gesundheit ». Er sei in Krankheit und Gesundheit, in Schwäche und Stärke, Dekadenz und Wohlgeratenheit in gleichem Maße erfahren, darum sei er nun die maßgebliche Instanz für eine « Umwerthung aller Werthe », derzufolge alle Wert- und Moralvorstellungen, die aus der Krankhaftigkeit stammen, für Nietzsche besonders die christlichen, aber auch die Wagners oder die sozialistischen etc., als solche zu entlarven und zu destruieren seien, während neue, aus der Gesundheit erwachsene, an ihre Stelle zu setzen seien<sup>49</sup>.

Nietzsche hat seine Krankheit somit nicht nur als ein Symptom begriffen, an dem ihm in der « Krise von 1876 » seine « Gesamt-Abirrung » aufging; sie war ihm darüber hinaus eine Notwendigkeit, ohne die er *seine* Aufgabe, die « Umwerthung aller Werthe », nicht hätte in Angriff nehmen können. Wenn H.W. Brann die Behauptung aufstellt, Nietzsche habe gelegentlich seiner äußerst seltenen intimen Kontakte mit Frauen, die alle in Bordellen stattfanden, die « Infektion — aus inneren Sühnegründen — bewußt herbeigeführt »<sup>50</sup>, dann braucht das, wie man aus der psychoanalytischen Literatur weiß, durchaus keine so « abstruse These » sein, wie O. Flake findet<sup>51</sup>. Die These entspricht allerdings nicht Nietzsches eigener Theorie. Thomas Mann hat in seinem *Dr. Faustus* dem Protagonisten, Adrian Leverkühn, auch Nietzschesche Züge gegeben. So läßt er ihn eine Situation erleben, die Nietzsches Jugendfreund

<sup>48</sup> Nachlaß Herbst 1887: VIII, 9 [177].

<sup>49</sup> EH, Warum ich so weise bin, bes. Aph. 1 u. 2.

<sup>50</sup> H. W. Brann, Nietzsche und die Frauen, Leipzig 1931, 208.

<sup>51</sup> O. Flake, Nietzsche. Rückblick auf eine Philosophie, Baden-Baden 1947<sup>2</sup>, 170.

Paul Deussen berichtet hat: Nietzsche sei in Köln unbeabsichtigt in ein öffentliches Haus geraten, sei aber entsetzt geflohen<sup>52</sup>. Mann knüpft an diese Szene an: Leverkühn reist später einer der Prostituierten nach und nimmt, ihrer Warnung zum Trotz, die Ansteckung bewußt in Kauf. Dabei mögen auch Sühnegründe mitspielen; in Manns Darstellung liegt aber der Hauptakzent darauf, daß die ausbrechende Krankheit den Genius Leverkühns freisetzt und stimuliert, daß sie ihn zum Schaffen treibt<sup>53</sup>. — Wir können nicht mehr eindeutig herausfinden, wie in dieser Hinsicht die biographischen Fakten Nietzsches liegen. Ohne Zweifel hat Mann aber die Grundtendenz von Nietzsches Verhältnis zur Krankheit richtig erkannt und dargestellt: Krankheit ist Stimulus, Herausforderung, Aufgabe.

## IV

Wir scheinen am Ziel zu sein. Nietzsches analoger Gebrauch der Wörter 'gesund' und 'krank' hat seinen Basisbegriff in Gesundheit und Krankheit je eines Willen zur Macht. Ein solcher Machtwille ist gesund, wenn die für ihn konstitutiven Strebungen auf ein einheitliches Ziel ausgerichtet sind, er ist krank, wenn sie sich im Gegeneinander paralisieren.

Wir können uns mit diesem Ergebnis deswegen noch nicht zufrieden geben, weil bisher eine Wendung außer acht gelassen wurde, die für unser Thema von großer Bedeutung ist: Nietzsches Kennzeichnung des Menschen als « krankes Tier ». Der Mensch, schreibt Nietzsche, « ist kränker, unsicherer, wechselnder als irgendein Thier sonst, daran ist kein Zweifel — er ist *das* kranke Thier »<sup>54</sup>; der Mensch, so heißt es einige Paragraphen später, « war in

<sup>52</sup> P. Deussen, Erinnerungen an Fr. Nietzsche, Leipzig 1901, 24.

<sup>53</sup> Th. Mann, Dr. Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde, 1947.

<sup>54</sup> GM III, Aph. 13.



der Hauptsache ein *krankhaftes Thier* »<sup>55</sup> und im *Antichrist* heißt es: « ... der Mensch ist, relativ genommen, das misrathenste Thier, das von seinen Instinkten am gefährlichste <n> abgeirrte — freilich, mit alle dem, auch das *interessanteste!* »<sup>56</sup>.

« Der Mensch ist das kranke Tier » — das klingt wie eine Definition und ist in der Tat eine solche, allerdings mit der Einschränkung, daß Nietzsche streng genommen ein Definieren für gar nicht möglich hält. « ... alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozeß semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat »<sup>57</sup>. Da es für Nietzsche *nichts* gibt, was keine Geschichte hat, ist schon diese Aussage ironisch — um so mehr muß die zitierte Definition des Menschen ironisch gemeint sein. Eine kurze Überlegung kann uns das deutlich machen. « Tier » steht in dieser Definition für « Lebewesen », lateinisch « animal » (was ja *auch* Tier heißt). Basisbegriff für 'krank' ist, wie wir schon wissen, ein in sich entzweiter Wille zur Macht. Als wichtige Merkmale der inneren Entzweiung eines Menschen gibt Nietzsche wiederholt Bewußtsein und Vernunft an, unter anderem wenn er davon spricht, daß « das Bewusstsein ... einen unvollkommenen und oft krankhaften Personalzustand » ausdrücke<sup>58</sup>, oder wenn er ausführt: « Zuletzt ist das wachsende Bewusstsein eine Gefahr; und wer unter den bewusstesten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist »<sup>59</sup>.

In der Charakterisierung des Menschen als « krankes Tier » reflektiert Nietzsche somit ironisch die altüberlieferte Definition des Menschen als « animal rationale ». Die Ironie ist eine doppelte. Sie resultiert zum einen daraus, daß das, was der gesamten Tradition als das Auszeichnende des Menschen galt, gerade als etwas Krankhaftes oder gar

<sup>55</sup> GM III, Aph. 28.

<sup>56</sup> AC, Aph. 14.

<sup>57</sup> GM II, Aph. 13.

<sup>58</sup> Nachlaß Frühjahr 1888: VIII, 14 [128].

<sup>59</sup> FW, Aph. 354.

als die Krankheit selbst hingestellt wird; sie resultiert zum anderen daraus, daß mit der Identifizierung von Bewußtsein und Krankheit die Prozessualität des Menschen in sein *Wesen* gesetzt wird.

Nietzsche gebraucht noch andere Kennzeichnungen des Menschen, die sich allerdings alle als nahe Verwandte der eben erläuterten erweisen lassen. Er führt z.B. aus, daß der Mensch gegen sich selbst und gegen andere « das grausamste Tier » sei<sup>60</sup>; die Erläuterung « Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet, an der eignen Qual mehrt es sich das eigne Wissen »<sup>61</sup> macht deutlich, daß auch « Grausamkeit » eine entlarvende Bezeichnung für « ratio » sein soll. In einer ausführlicheren Kennzeichnung sagt Nietzsche, der Mensch sei « ein vielfaches, verlogenes, künstliches und undurchsichtiges Thier, den anderen Thieren weniger durch Kraft als durch List und Klugheit unheimlich »<sup>62</sup>. « Vielfachheit » im Sinne von Desorganisation ist nur ein anderer Ausdruck für « Krankhaftigkeit », « List » und « Klugheit » umschreiben die « Grausamkeit ». Schließlich und in Zusammenfassung dieser und weiterer Kennzeichnungen, nennt Nietzsche den Menschen « das *noch nicht festgestellte Thier* ».

Außer A. Gehlen<sup>63</sup> hat auch J.-P. Sartre Überlegungen darüber angestellt, daß der Mensch nicht festgestellt sei<sup>64</sup>. Bei Sartre findet sich auch die Identifizierung von Bewußtsein und Krankheit: das « pour-soi », das Fürsichsein,

<sup>60</sup> Za III, Der Genesende, Aph. II.

<sup>61</sup> Za II, Von den berühmten Weisen, vgl. Za IV, Der Blutegel.

<sup>62</sup> JGB, Aph. 291.

<sup>63</sup> JGB, Aph. 62, vgl. Nachlaß (GA XIII, 276). — A. Gehlen (Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1958<sup>6</sup>) hat diese Kennzeichnung aufgenommen und sie für seinen Entwurf einer philosophischen Antropologie fruchtbar gemacht (er zitiert allerdings, a.a.O. 10, nur die Nachlaß-Stelle). Eine Erörterung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Nietzsches und Gehlens Entfaltung der « Nichtfeststelltheit » des Menschen wäre reizvoll.

<sup>64</sup> Vgl. J.-P. Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1962, bes. 773 ff.

dessen wesenhaftes Merkmal die Bewußtheit ist, sei eine Krankheit des « en-soi », des Ansichseins. Das Fürsichsein ist insofern krank, als es sich als Mangel empfindet; es versucht, Grund seiner selbst zu werden, das Ansich einzuholen, indem es zum An-und-für-sich wird. Dies müsse notwendigerweise scheitern, die « Krankheit Fürsich » ist unheilbar. — Nietzsche hat seine ein Stück weit ähnlich laufenden Überlegungen auf einen größeren Bereich ausgedehnt: in einigen Äußerungen faßt er sogar alles Lebendige unter dem Kranken zusammen. « Die Astronomen, denen mitunter wirklich ein erdentrückter Gesichtskreis zu Theil wird, geben zu verstehen, dass der Tropfen *Leben* in der Welt für den gesammten Charakter des ungeheuren Ozeans von Werden und Vergehen ohne Bedeutung ist; dass ungezählte Gestirne ähnliche Bedingungen zur Erzeugung des Lebens haben wie die Erde, sehr viele also, — freilich kaum eine Handvoll im Vergleich zu den unendlich vielen, welche den lebenden Ausschlag nie gehabt haben oder von ihm längst genesen sind, dass das Leben auf jedem dieser Gestirne, gemessen an der Zeitdauer seiner Existenz, ein Augenblick, ein Aufflackern gewesen ist, mit langen, langen Zeiträumen hinterdrein, — also keineswegs das Ziel und die letzte Absicht der Existenz »<sup>65</sup>. Durch das Auftreten des Bewußtseins wird die « Krankheit Leben » noch verstärkt. « ' In irgend einem abgelegnen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das *Erkennen* erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der Weltgeschichte, aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. Es war auch an der Zeit: denn ob sie schon viel erkannt zu haben, sich brüsteten, waren sie doch zuletzt, zu grosser Verdrossenheit, dahinter gekommen, dass sie alles falsch erkannt hatten. Sie starben und fluchten im Sterben der Wahrheit.

<sup>65</sup> WS, Aph. 14, vgl. Nachlaß Frühjahr-Sommer 1888: VIII, 16 [25].

Das war die Art dieser verzweifelten Thiere, die das Erkennen erfunden hatten' »<sup>66</sup>.

## V

Die « klugen Thiere » enden im Nihilismus. Dies gibt Anlaß zu der letzten Frage, die im Zusammenhang des Themas « Gesundheit und Krankheit bei Nietzsche » zu stellen ist, zur Frage, ob es nach Nietzsches Meinung für die « Krankheit Leben » oder wenigstens für die « Krankheit Mensch bzw. Bewußtsein » eine Therapie, gar eine Heilung gibt. Schopenhauer hatte auf diese Frage die Antwort gegeben, daß die Therapie in der Bekämpfung des egoistischen Wollens liege und daß Heilung nur durch das Eingehen ins Nicht-Sein erreicht werden könne<sup>67</sup>. Nietzsche hat in dieser Antwort nur einen äußersten Ausdruck der *décadence*-Theorien gesehen — jener Theorien, die, wie vor allem die christliche, seiner Meinung nach aus Krankheit und Schwäche erwachsen sind. Es ist bekannt und es wurde auch hier schon herausgestellt, daß Nietzsche alle derartigen Theorien bekämpft, daß er der Lebensverneinung die Lebensbejahung entgegensetzt. Wie ist diese seine Antwort möglich? Wie läßt sie sich begründen, wenn er das Menschsein doch als Krankheit ansieht?

Nietzsches Theorie kann hier nur noch in ihren Umrissen skizziert werden. Gehen wir von einem Gedanken aus, der uns schon vertraut ist, nämlich, daß Nietzsche Krankheit positiv bewertet, sofern sie Durchgangsstufe zur « großen Gesundheit » ist. Alles Wirkliche ist Wille zur Macht und für jeden Machtwillen ist die innere Vielheit konstitutiv. Damit ist alles Wirkliche zugleich gefährdet,

<sup>66</sup> Ueber das Pathos der Wahrheit (III/2, 253), vgl. Ueber Wahrheit und Lüge, Aph. 1 (III/2, 370). — Vgl. ferner, als Vorbild und Hintergrund beider Stellen, A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 2, Kap. I.

<sup>67</sup> Vgl. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1, 4. Buch.

es kann krank werden, bzw., wenn wir den Sachverhalt zugespitzt formulieren, es ist immer schon krank. Das bedeutet, daß es im Sinne von Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht gar keine ursprüngliche Gesundheit gibt, kein An-sich im Sinne Sartres. Wille zur Macht ist immer Streben über sich hinaus, er will jederzeit seinen Herrschaftsbereich ausdehnen. Je weiter er ihn spannt — durch Einverleiben, Errichtung einer Rangordnung oder Durchsetzen einer günstigen Interpretation —, desto anfälliger wird er, desto vielfältiger und disparater sind ja die von ihm zeitweilig geeinigten Strebungen<sup>68</sup>. Die meisten Wirklichkeitsbereiche haben, so lassen sich Nietzsches Überlegungen verstehen, dem Übersichhinausstreben schließlich eine definitive Grenze gesetzt, ihre « Natur ». Sie haben sich fest-gestellt. Nur der Mensch ist davon ausgenommen. Er ist nicht fest-gestellt und er ist deswegen in einem höheren Sinne krank als alle anderen Willen zur Macht, kränker z.B. als das ihm am nächsten verwandte Tier.

Die Situation des Menschen ist zweideutig; sie ist gefährlich und zukunftsträchtig zumal. « Wir haben umgelernt. Wir sind in allen Stücken bescheidner geworden. Wir leiten den Menschen nicht mehr vom 'Geist', von der 'Gottheit' ab, wir haben ihn unter die Tiere zurück-gestellt. Er gilt uns als das stärkste Thier, weil er das listigste ist: eine Folge davon ist seine Geistigkeit. Wir wehren uns andererseits gegen eine Eitelkeit, die auch hier wieder laut werden möchte: wie als ob der Mensch die grosse Hinterabsicht der thierischen Entwicklung gewesen sei. Er ist durchaus keine Krone der Schöpfung, jedes Wesen ist, neben ihm, auf einer gleichen Stufe der Vollkommenheit ... Und indem wir das behaupten, behaupten wir noch zuviel: der Mensch ist, relativ genommen, das missrathenste Thier, das krankhafteste, das von seinen Instinkten am gefährlichste<n> abgeirrte — freilich, mit alle dem, auch das *interessanteste!* »<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Dies ist Nietzsches Fassung der « Herr - Knecht - Dialektik ».

<sup>69</sup> AC, Aph. 14.

Der Mensch will ständig über sich hinaus, er hat keine « Natur », er nimmt Vielfältiges und Disparates auf und erhöht damit sein Risiko. « Der Mensch hat, im Gegensatz zum Thier, eine Fülle *gegensätzlicher* Triebe und Impulse in sich groß gezüchtet: vermöge dieser Synthesis ist er der Herr der Erde »<sup>70</sup>. Wie vermochte bzw. vermag es der Mensch, die Fülle des Gegensätzlichen zu vereinen? Nietzsche gibt darauf zur Antwort: Vermöge eines Irrtums, nämlich der irrigen Annahme, daß er doch so etwas wie eine « erste Natur » habe, an die er sich in seiner (individuellen und kollektiven) Entwicklung Schritt für Schritt annähere. Der Mensch ist z.B. der Meinung, es gebe eine göttliche Ordnung, die er ein Stück weit realisieren könne, oder er glaubt an die Vernunft, oder rechnet mit einer Ordnung der Natur — mit sich selbst als Höhepunkt. Es gehört zu den Existenzbedingungen des « kranken Tiers » Mensch, daß er einen solchen Glauben hat. « Der Mensch ist allmählich zu einem phantastischen Thiere geworden, welches eine Existenz-Bedingung mehr, als jedes andere Thier, zu erfüllen hat: der Mensch *muss* von Zeit zu Zeit glauben, zu wissen, *warum* er existiert, seine Gattung kann nicht gedeihen ohne ein periodisches Zutrauen zu dem Leben! Ohne Glauben an die *Vernunft im Leben!* »<sup>71</sup>.

Die Instanz, die derartige ideale « erste Naturen » entwirft, ist die Vernunft, also jener äußerst irrumsanfällige, späte und leichtgläubige Teil am Menschen. « Der Irrthum hat aus Thieren Menschen gemacht », formuliert Nietzsche in einem seiner Rätselsprüche, der uns auf Grund der bisherigen Überlegungen verständlich geworden ist. Er fügt hinzu: « sollte die Wahrheit im Stande sein, aus dem Menschen wieder ein Thier zu machen? »<sup>72</sup> Wie sollte dies zugehen?

So lange viele Gruppen, Stämme, Völker, Parteien etc. *ihr* Bild vom Menschen jeweils als *das* Bild verstanden, war die Gefahr des Stillstands gering. Die verschiedenen

<sup>70</sup> Nachlaß Sommer-Herbst 1884: VII, 27 [59].

<sup>71</sup> FW, Aph. 1.

<sup>72</sup> MA, Aph. 519.

Bilder, jedes Repräsentant eines kollektiven Willen zur Macht, lagen untereinander im Kampf und suchten einander auf die eine oder andere Weise zu überwältigen. Es waren Bilder, die aus der Bewegung zur « großen Gesundheit » erwachsen waren, insofern bei allem Irrtum, der ihnen anhaftete, Ideale, die den Menschen voranbrachten, seine Fest-Stellung verhinderten. Im Zuge der allgemeinen Auseinandersetzung traten nach Nietzsches Theorie schließlich auch Bilder vom Menschen auf den Plan, die nicht aus dem aufsteigenden, organisierend über sich hinaus greifenden Menschsein stammten, sondern aus Schwäche und Ermüdung, kurz: aus der Krankheit. Zentraler Inhalt derartiger Theorien, in denen wir die *décadence*-Theorien wiedererkennen, für Nietzsche also vor allem die christliche und ihre säkularisierten Töchter, sind nach Meinung Nietzsches *Rationalität* und Forderung nach *Wahrhaftigkeit*. Die Kranken sind klüger als die Gesunden — wie ja auch das « kranke Tier Mensch » klüger ist als die anderen Tiere. Die Klugheit der Kranken verlangt, daß die jeweiligen Bilder vom Menschen *begründet* werden sollen — ein Verlangen, das notwendig zur Schwächung und Disgregation führen muß. Die Klugheit der Schwachen verlangt ferner, daß jeder sich gewissenhaft erforscht, daß er nicht mehr einfach seiner jeweiligen « zweiten Natur » gemäß handelt, sondern seine Antriebe auf ihre Moralität hin untersucht, sie also am Maßstab einer imaginären « ersten Natur » mißt. Die *décadence*-Moral mit ihren Forderungen nach Rationalität und Wahrhaftigkeit hat sich, vor allem in ihrer christlichen Gestalt, nach Nietzsches Meinung in Europa durchgesetzt. « Sagen wir es sofort noch einmal, was wir schon hundert Mal gesagt haben: denn die Ohren sind für solche Wahrheiten — für *unsere* Wahrheiten heute nicht gutwillig. Wir wissen es schon genug, wie beleidigend es klingt, wenn Einer überhaupt den Menschen ungeschminkt und ohne Gleichniss zu den Thieren rechnet; aber es wird beinahe als *Schuld* uns angerechnet werden, dass wir gerade in Bezug auf die Menschen der 'modernen Ideen' beständig die Ausdrücke 'Heerde', 'Heerden-Instinkte' und dergleichen gebrauchen.

Was hilft es! Wir können nicht anders: denn gerade hier liegt unsre neue Einsicht. Wir finden, dass in allen moralischen Haupturtheilen Europa einmüthig geworden ist, die Länder noch hinzugerechnet, wo Europa's Einfluss herrscht: man *weiss* ersichtlich in Europa, was Sokrates nicht zu wissen meinte, und was jene alte berühmte Schlange einst zu lehren verhiess, — man 'weiss' heute, was Gut und Böse ist. Nun muss es hart klingen und schlecht zu Ohren gehn, wenn wir immer von Neuem darauf bestehn: was hier zu wissen glaubt, was hier mit seinem Loben und Tadeln sich selbst verherrlicht, sich selbst gut heisst, ist der Instinkt des Heerdenthiers Mensch: als welcher zum Durchbruch, zum Übergewicht, zur Vorherrschaft über andere Instinkte gekommen ist und immer mehr kommt, gemäss der wachsenden physiologischen Anähnlichung, deren Symptom er ist. *Moral ist heute in Europa Heerdenthier-Moral ...* »<sup>73</sup>.

Indem Nietzsche dieses Sich-durchsetzen der *décadence*-Moral durchdenkt, meint er, zwei Konsequenzen erkennen zu können. Seine diesbezüglichen Äußerungen stehen zum Teil in Spannung zueinander. Zum einen sieht er die Gefahr, daß sich die europäische Durchschnitts-Moral endgültig etabliert, die Menschen immer mehr in ihrem Sinne formt und schließlich fest-stellt: der Mensch wäre dann zu einer weiteren Tierart geworden, hätte das verloren, was ihn bisher auszeichnete. In der Vorrede zu *Also sprach Zarathustra* hat Nietzsche diesen fest-gestellten Menschen unter der Bezeichnung « der letzte Mensch » zur Darstellung gebracht; der « letzte Mensch » hat das Glück erfunden und will nicht mehr über seine « Natur » hinaus<sup>74</sup>. In einer in ähnliche Richtung gehenden Überlegung heißt es: « Die *Gesamt-Entartung des Menschen*, hinab bis zu dem, was heute den socialistischen Tölpeln und Flachköpfen als ihr 'Mensch der Zukunft' erscheint — als ihr Ideal! — diese Entartung und Verkleinerung des Menschen zum vollkom-

<sup>73</sup> JGB, Aph. 202.

<sup>74</sup> Za I, Vorrede, Aph. 5.

menen Heerdenthiere ..., diese Verthierung des Menschen zum Zwergthiere der gleichen Rechte und Ansprüche ist *möglich*, es ist kein Zweifel! »<sup>75</sup>.

Die zweite Gedankenlinie ist subtiler. Die Rationalität und Wahrhaftigkeit, die durch die *décadence*-Moralen immer stärker entwickelt worden sind, wenden sich Nietzsches Analysen zufolge schließlich auch gegen ihre Voraussetzung und durchschauen deren Ungegründetheit. Nietzsche bezeichnet diesen Vorgang durch die Stichworte « Tod Gottes », « Entwertung der obersten Werte » und « Nihilismus ». Nietzsche wird im Zuge seines Nachdenkens über den Nihilismus gewahr, daß der moderne Mensch eine weitere zusätzliche Lebensbedingung hat, nämlich die, daß sein Bild vom Menschen zugleich seiner Forderung nach Wahrhaftigkeit, nach « intellektueller Redlichkeit » genügt. Wenn es gar keine « erste Natur » des Menschen gibt, dann scheint diese Bedingung alle Bilder vom Menschen unmöglich zu machen — damit den Menschen selbst, der doch ohne ein solches Bild vom Menschen als Mensch nicht lebensfähig ist<sup>76</sup>.

Nietzsches Spätphilosophie ist insgesamt der große und großangelegte Versuch, den Nihilismus zu bedenken und einen Weg zu zeigen, der aus ihm herausführt, ohne beim « letzten Menschen » zu landen. Wenn der Nihilist freilich die Ungegründetheit auch der *décadence*-Moral durchschaut, dann müßte er auch ihr Menschen-Ideal durchschauen und der « letzte Mensch » dürfte eigentlich keine Gefahr sein. Es ist nicht deutlich erkennbar, ob Nietzsche diese Spannung gesehen hat. Vielleicht meint

<sup>75</sup> JGB, Aph. 203.

<sup>76</sup> In der Literatur zu Nietzsche ist verschiedentlich herausgestellt worden, daß der « Tod Gottes » auch den Tod « *des Menschen* » zur Folge habe. Vgl. M. Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie (ders., Von der Subversion des Wissens, übers. u. hg. von W. Seitter, Reihe Hanser 150, München 1974, 83 ff.). — P. Köster, Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe, Meisenheim am Glan 1972 (Monographien zur philosophischen Forschung, Band 103).

er, daß die europäischen *décadents* durch die jahrtausendelange Zähmung in ihren Antrieben derart reduziert sind, daß sie sich durch eine moderne Gestalt der Herden-Moral restlos repräsentiert fühlen, nicht mehr über den durch diese bezeichneten Horizont hinausstreben — also bereits fest-gestellt und « tierisch » sind. Von unserer Themenstellung her ließe sich sagen: sie sind durch die Tradition so krank gemacht worden, daß sie sich für gesund halten. Und es gilt umgekehrt: nur, wer unter diesen Bedingungen, nämlich der selbstverständlichen Herrschaft der *décadence*-Moral, krank wird, behält eine kleine Chance, gesund zu werden — gesund im Sinne jener « großen Gesundheit », die Nietzsche anstrebt.

Spätestens seit *Also sprach Zarathustra* kann über Nietzsches Ziel kein Zweifel bestehen: er will den « Übermenschen » möglich machen und herbeiführen, den großen synthetischen Menschen der Zukunft, der die Krankheit äußerster und disparater Vielheit zu der « grossen Gesundheit » einer einheitlichen Ausrichtung umschaffen kann. « Der höchste Mensch würde die grösste Vielheit der Triebe haben, und auch in der relativ grössten Stärke, die sich noch ertragen läßt. In der That: wo die Pflanze Mensch sich stark zeigt, findet man die mächtig *gegen* einander treibenden Instinkte ..., aber gebändigt »<sup>77</sup>. Die einzelnen Triebe müssen stark und gesund sein, nur dann besteht Aussicht, daß auch die Synthese zur « großen Gesundheit » vordringt. « Der Mensch ist das *Unthier* und *Überthier*; der höhere Mensch ist der Unmensch und Übermensch: so gehört es zusammen. Mit jedem Wachstum des Menschen in die Grösse und Höhe wächst er auch in die Tiefe und Furchtbare: man soll das Eine nicht wollen, ohne das andere — oder vielmehr: je gründlicher man das Eine will, um so gründlicher erreicht man gerade das Andere »<sup>78</sup>.

« Übermensch » im Sinne Nietzsches ist diejenige Form des Menschseins, in der das kranke, nicht-fest-gestellte

<sup>77</sup> Nachlaß Sommer-Herbst 1884: VII, 27 [59].

<sup>78</sup> Nachlaß Herbst 1887: VIII, 9 [154].

« Tier Mensch » auch nach dem Nihilismus, d.h. im Durchgang durch diesen — Mensch bleiben kann. « Übermensch » ist, genauso wie in der bisherigen Entwicklung « der Mensch », zugleich Realisierung und Ideal; indem ich das Ideal verwirkliche, stelle ich es zugleich in neuer Weise als Ideal wieder her. « Übermensch » ist jeder, der eine Zeit lang die Krankheit, die er ist, zur « großen Gesundheit » umschaffen kann. Inhaltlich läßt sich « Übermensch » nicht festlegen: wie « der Mensch » und im Gegensatz zum « letzten Menschen » läßt er sich nicht definieren.

Auf die Frage, warum er den Sinn in die großen einzelnen legt und nicht in die befriedete und glückliche Menschheit, lassen sich aus dem Werk Nietzsches drei Antworten herauslesen. Die erste, historisch-argumentierende, lautet: weil die bisherige Geschichte Beispiele für große einzelne, für « Übermenschen » bietet, nicht aber für eine glückliche und befriedete Menschheit. Die zweite Antwort ist die sachlich grundlegende: sie weist darauf hin, daß die glückliche und befriedete Menschheit ein Ideal der Vernunft, also der Krankheit ist, der große einzelne aber ein Ideal, das mit der Gesamtentwicklung des Wirklichen, nämlich mit dem Spiel des Mit- und Gegeneinander der Machtwillen in Einklang steht. Ist die Welt « Wille zur Macht — und Nichts außerdem », so ist sie unaufhörlicher Wechsel von Krankheit und Gesundheit. Weil es in diesem Weltspiel kein ursprüngliches, homogenes Eines gibt, gibt es auch keine primäre Gesundheit. Überall ist Vielheit und Entzweiung, also Krankheit, das Ursprüngliche, und Gesundheit ist immer nur als « große Gesundheit », als zeitweilige Einigung des Entzweiten in einem Willen zur Macht möglich. — Die dritte Antwort argumentiert psychologisch: Die Bewegung zum « letzten Menschen » unterscheidet sich in allen ihren Gestalten von dem angestrebten Ziel, sie kämpft für den Frieden, ist unmoralisch, um die Moral zu etablieren oder zu befestigen, wird zum großen Führer (zum « Hirten »), um die Gleichheit aller herbeizuführen etc. Die Bewegung zum Übermenschen ist dagegen in jedem Schritt mit ihrem Ziel

im Einklang. Sie ist immer schon jetzt, was das Ziel in überragendem Maße sein soll: Aufsichnehmen der Vielheit disparater Antriebe, Bändigung ihres Auseinander- und Gegeneinanderstrebens, Durchsetzen der eigenen Tendenz im Mit- und Gegeneinander des Spiels der Machtwillen.

Die Krise des Nihilismus läßt sich nicht so überwinden, wie frühere Krisen überwunden worden sind, nämlich durch das Auftreten eines neuen Ideals, das als Vorgegebenheit verstanden und geglaubt werden konnte. « Gott ist tot! Gott bleibt tot! », wie es in der Bildersprache der *Fröhlichen Wissenschaft* und des *Zarathustra* heißt<sup>79</sup>. Die beiden Sinntendenzen, die Nietzsche beschreibt, nämlich « letzter Mensch » und « Übermensch », sind nur formal gleich, der Sache nach ist die zweite Tendenz überlegen, weil sie im Einklang mit der Entwicklung des Menschen, ja alles Wirklichen steht. Dies versucht Nietzsche in seinen beiden Konzeptionen « Amor fati » und « Ewige Wiederkunft des Gleichen » auszudrücken. Beide sind doppeldeutig. Daß ich dem Fatum ausgeliefert und in einen endlosen Kreislauf des Werdens hineingebunden bin, sind lähmende, nihilistische Gedanken. Wer darauf aus ist, eine befriedete und glückliche Menschheit vorzubereiten, der wird nach Nietzsches Meinung von diesen Gedanken, deren Wahrheit er sich doch nicht verschließen kann, zur Verzweiflung getrieben und am Tätigwerden gehindert. Wer aber im Einklang mit dem Weltspiel den « Übermenschen » schaffen will, der erkennt, daß er zwar in das Fatum hineingebunden, aber ebenso auch das Fatum selbst ist (« Amor fati »)<sup>80</sup>. Der Ideologe des niedergehenden Lebens wird vor allem an dem Gedanken der « Ewigen Wiederkunft », in dem die Einsicht in das Schicksal ihren unüberbietbaren Ausdruck findet, zerbrechen, während der Ideologe des aufsteigenden Lebens in ihm den göttlichen Gedanken der Unerschöpflichkeit und Unaufhörlichkeit des Weltspiels erkennt und anerkennt<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> FW, Aph. 125.

<sup>80</sup> Vgl. vor allem M, Aph. 61 (« Türkenfatalismus »).

<sup>81</sup> Vgl. bes. Nietzsches erste Mitteilung der Wiederkunftslehre: FW, Aph. 341.

Durch die Haltung des « Amor fati » und durch den « Glauben » an die « Ewige Wiederkunft » meint Nietzsche den *beiden* zusätzlichen Existenzbedingungen, dem Bedürfnis nach einem Glauben, ohne den das nicht-festgestellte Tier nicht leben kann, und dem Bedürfnis nach « intellektueller Redlichkeit », ohne die der moderne Mensch nicht glauben kann, in gleicher Weise Rechnung getragen zu haben.

JÖRG SALAQUARDA

LIBERAZIONE E/O RAZIONALIZZAZIONE  
APPUNTI SU ALCUNE RECENTI INTERPRETAZIONI  
ITALIANE DI NIETZSCHE

In una recente prefazione alle *Narrazioni e Poesie* di Hofmannsthal, Giorgio Zampa scriveva: « Un'impresa come quella di un Nietzsche completo, che a testi filologicamente sicuri, fa seguire inediti eccezionali, ha avuto, se guardiamo oltre certe apparenze, più che altro un successo di stima; non ha dato i frutti che era legittimo attendersi, su un piano generale, da un pubblico incline a rivalutare, oltre il limite del ragionevole, disegnatori di tappezzerie e decoratori, che si appassiona a Mahler e a Klimt, riscopre Makart, Weininger e R. Strauss. »<sup>1</sup>. Oggi, forse, un'affermazione di tal genere potrebbe essere rivista: l'interesse ad una rilettura di Nietzsche stimolata dalla nuova edizione delle sue opere pare vada allargandosi, e sono apparsi alcuni contributi per l'interpretazione del pensiero nietzscheano degni di nota; l'interesse verso l'opera e la personalità nietzscheana sembra inoltre estendersi anche ai non specialisti<sup>2</sup>.

Se il contributo italiano alla bibliografia nietzscheana non può paragonarsi a quello fornito in questi ultimi anni dalla cultura francese, di cui un saggio significativo è apparso in Italia nel numero monografico dedicato a Nietzsche dalla rivista « Il Verri »<sup>3</sup>, qualcosa si va dun-

<sup>1</sup> In Hofmannsthal: *Narrazioni e poesie*, Milano 1972, p. XI.

<sup>2</sup> Ad esempio Liliana Cavani, il cui *Portiere di notte* mostra un certo rapporto con la cultura decadente, ha recentemente parlato in una intervista della sua intenzione di dedicare un film alla vita di Nietzsche, un'intenzione ben difficile da realizzare qualora non si voglia cadere nel facile psicologismo e qualora si voglia anche tentare di rappresentare quella particolare vita che si concretizza nelle opere. A Parigi, Barrault ha portato ultimamente sulle scene *Così parlò Zarathustra*, fornendone una interpretazione in fondo affine a quella di Vattimo, qui successivamente discussa.

<sup>3</sup> Cfr. « Il Verri », n. 39-40.

que muovendo nella nostra cultura, anche al di là del fondamentale contributo dato da Mazzino Montinari e da Giorgio Colli. L'edizione da loro curata è infatti il punto di partenza per una rilettura dell'opera nietzscheana: essa ha già superato un primo e non trascurabile livello, con la riedizione di tutte le opere pubblicate da Nietzsche in vita<sup>4</sup>. Anche se restano da pubblicare, nella edizione italiana, gran parte degli scritti giovanili e dei frammenti postumi, si ha già oggi la possibilità di condurre una lettura dell'opera nietzscheana portandosi definitivamente al di fuori delle falsificazioni e delle mistificazioni che l'edizione dell'ex-Archivio Nietzsche aveva costruito<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Di questa edizione in Italia sono finora usciti interamente i voll. III, IV, V, VI, che comprendono tutte le opere dalla *Nascita della Tragedia* ai *Ditirambi di Dionisio*, oltre ai frammenti postumi degli anni 1875-1882, il vol. VIII, 2, che comprende i frammenti degli anni 1887-8, che dovevano formare la *Volontà di Potenza*; devono essere ancora pubblicati gli studi giovanili e i frammenti postumi dal 1882 al 1887. Recentissima è la pubblicazione del vol. VIII, 3. Frammenti postumi 1888-89.

<sup>5</sup> Cfr. la ricostruzione datane nelle *Notizie e note* editoriali al vol. VIII, 2 e al vol. VI, 3.

Tra i risultati principali dell'edizione Colli-Montinari vorremmo ricordare: la pubblicazione dei *Frammenti postumi 1887-88* (vol. VIII, 2), con i quali è iniziata la pubblicazione integrale e in ordine cronologico di tutto il materiale con il quale era stato arbitrariamente costruito il testo della *Volontà di Potenza*; la riedizione delle ultime opere progettate da Nietzsche, che, oltre che a restituire il testo originario del paragrafo 3 di « Perché sono così saggio » in *Ecce homo* (indirizzato contro la sorella), ha portato anche a considerare l'*Anticristo* non come il primo libro, ma come l'intera *Trasvalutazione di tutti i valori* (secondo quanto Nietzsche dichiarava nella sua lettera a Deussen del 26 novembre 1888) (su questo punto cfr. le suddette notizie e note editoriali). Questi due risultati hanno permesso di superare definitivamente la leggenda della *Volontà di potenza* come « opera principale » di Nietzsche e di seguire in tutto il suo effettivo svolgimento l'ultima fase del pensiero nietzscheano, senza alcun pregiudizio di « sistematicità » e di una presunta incapacità di Nietzsche a portare a termine il suo « sistema ». Si ricorda infine anche la pubblicazione degli importantissimi frammenti degli anni 1881-2 (vol. V, 2), che permettono di seguire il passaggio dalla *Gaia Scienza* a *Così parlò Zarathustra* e di chiarire i legami intercorrenti tra le due opere.

Si ha oggi, per la prima volta, la possibilità di leggere nel suo autentico sviluppo l'opera nietzscheana, di comprendere le cesure, i cambiamenti ma anche la continuità che lega le diverse fasi di questo sviluppo: il che, oltre a rendere impossibile una arbitraria estrapolazione di quelle categorie come « volontà di potenza » o « superuomo » sulle quali si è costruito gran parte del « mito » di Nietzsche, ristabilisce anche esattamente quella non-sistematicità del pensiero nietzscheano che ha, a nostro avviso, un'importanza fondamentale, sia perché essa si identifica con lo stesso concetto di filosofia da Nietzsche praticato, sia perché essa tocca da vicino lo stesso significato storico che Nietzsche ha avuto nell'evoluzione della cultura otto-novecentesca. « La verità — scriveva Musil — non è un cristallo che si può mettere in tasca, bensì un liquido sconfinato in cui si casca dentro. »<sup>6</sup>: si potrebbe dire che è appunto con Nietzsche che la verità cessa di essere un cristallo, che il filosofo può pretendere di cogliere nella sua absolutezza, e diviene un liquido sconfinato, da sperimentare nei suoi molteplici aspetti. Questa tensione di ricerca è forse l'aspetto più significativo della non-sistematicità nietzscheana, sia perché fu essa l'elemento più valido che il « Nietzsche come educatore » trasmise alle personalità più profonde della cultura successiva, — si pensi ad esempio al « problematicismo » di Thomas Mann o a Robert Musil —, sia perché essa ci sembra possa definire esattamente la « modernità » di Nietzsche nei suoi rapporti con la realtà storico-sociale. Che la verità non sia più un cristallo non è infatti solo una scoperta teoretica di Nietzsche, ma è anche indice di un profondo mutamento della realtà sociale: testimonia che quella realtà si è allargata in una superficie sterminata, è divenuta un mondo complesso pieno di prospettive infinite, che non si può più ricondurre ad un'unica causa prima.

<sup>6</sup> R. Musil: *l'Uomo senza qualità*, trad. di A. Rho, Torino 1965, p. 518.



L'importanza dunque della nuova edizione di Nietzsche non è soltanto nel fornire testi filologicamente corretti, ma tocca i significati stessi e le possibili interpretazioni del pensiero nietzscheano: sul piano interpretativo, semmai, suscitano a volte qualche perplessità i commenti editoriali che, insieme alle notizie biografiche e alle note al testo, corredano ogni volume dell'edizione italiana: perplessità destinate anche dalla recente « nota introduttiva » preposta da Giorgio Colli alla pubblicazione della seconda *Considerazione Inattuale* nella «piccola biblioteca Adelphi». Afferma Colli che « canone dell'antistoricismo, questa *Considerazione* merita, se non altro, di non essere sottoposta a una critica storica. »<sup>7</sup>: Colli vede il significato principale di questa *Inattuale* soprattutto nei « fondamenti intuitivi » della « tesi antistorica » esposta da Nietzsche, per cui « la storia è scadimento dalla vita » e il « suo eccesso porta al dissesto biologico ». Per questa ragione, a parere di Colli si rivela in essa « uno squilibrio di valutazione, un'ambivalenza radicale », dal momento che Nietzsche, dopo aver « riconosciuto nell'impulso storico un'aberrazione, una fonte di infelicità, e nel ricordo un allontanamento dalla vita » è portato a sostenere che « noi abbiamo bisogno della storia per la vita, per l'azione, che si deve usare il passato a scopo di vita »<sup>8</sup>. Ora, se è impossibile negare questa radicale ambivalenza, da Nietzsche esposta programmaticamente fin dal titolo, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, ci sembra che il problema principale sia proprio nell'individuazione della tensione unitaria che cerca di superare questa ambivalenza: e per comprenderla, forse, non sarebbe inutile sottoporre questa opera nietzscheana a una « critica storica ». Il che potrebbe risultare legittimo, al momento che lo stesso atteggiamento 'inattuale' di Nietzsche mirava ad agire sul tempo: « (...) solo in quanto sono allievo di epoche

<sup>7</sup> Cfr. la *Nota introduttiva a Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano 1974, p. XI.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. XII-XIII.

passate, specie della greca, giungo a esperienze così inattuali su di me come figlio dell'epoca odierna. Ma questo devo potermelo concedere già per professione, come filologo classico: non saprei infatti che senso avrebbe mai la filologia classica nel nostro tempo, se non quello di agire in esso in modo inattuale — ossia contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo. »<sup>9</sup>.

Questa azione sul tempo non ci sembra possa pienamente comprendersi qualora ci si soffermi soprattutto sul ricordo come fonte dell'infelicità umana: bisognerebbe tener presente, tra l'altro, che questa affermazione nietzscheana si dovrebbe collegare a tutto il tema poi sviluppato della casualità dell'azione e quindi dell'impossibilità di stabilire un rapporto tra coscienza, conoscenza e azione, un tema che è in diretto rapporto con la critica al principio di 'colpa' e con la piena accettazione del divenire, così come d'altronde quanto Nietzsche dice sul ricordo e sul passato già prelude al pensiero dell'« eterno ritorno ». L'azione sul tempo che Nietzsche si propone di compiere attraverso questa seconda *Inattuale*, la critica alla « malattia storica » dell'epoca contemporanea, che svolge pienamente quei primi appunti critici contro la 'modernità' già presenti nella *Nascita della Tragedia*, mira soprattutto a questa affermazione della vita, contro ogni « momento mori » ancora implicito nel « bisogno storico universale » dell'umanità moderna<sup>10</sup>. A proposito dell'ambivalenza di questa *Considerazione*, Colli parla giustamente del « tentativo di evadere dalla visione disperata di Schopenhauer stesso »: un tentativo già testimoniato dalla *Nascita della Tragedia*, nel momento stesso in cui il 'pessimismo' schopenhaueriano-wagneriano della 'dissonanza' viene ribaltato nella 'metafisica dell'arte', nella vita giustificabile solo come fenomeno estetico, come un « giuoco artistico che la volontà giuoca con se

<sup>9</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 4-5.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 66.

stessa nell'eterna pienezza del suo godimento»<sup>11</sup>. L'immagine dei Greci torna anche nelle conclusioni della seconda *Inattuale*, come un 'simbolo' di quella «organizzazione del caos», di quella cultura che non è «decorazione della vita», ma «una nuova e migliorata *physis*, senza interno ed esterno, senza dissimulazione e convenzione, della cultura come un'unanimità fra vivere, pensare, apparire e volere»<sup>12</sup>. Il discorso svolto da Nietzsche in quest'opera ci sembra riveli la sua tensione unitaria nel momento in cui si considera questo passaggio dalla dissoluzione della 'coscienza storica' al progetto di «organizzazione del caos», soprattutto se si tiene presente il significato potenziale che questa «organizzazione del caos» può assumere, qualora non la si riporti soltanto alla visione puramente culturale della seconda *Inattuale*, che mira al ristabilimento di una unità tra forma e contenuto, ma anche a tutta la critica gnoseologica che Nietzsche svolgerà pienamente in seguito proprio nei frammenti che avrebbero dovuto formare la *Volontà di Potenza*: in questa prospettiva la «organizzazione del caos» non si limita soltanto al compito individuale di «conoscere se stesso», «concentrandosi, secondo l'insegnamento delfico, su se stessi, vale a dire sui propri bisogni veri, e lasciando estinguere i bisogni apparenti»<sup>13</sup>, ma diviene organizzazione, attraverso la scienza, di tutta la 'realtà'. Alla luce dello sviluppo successivo del pensiero nietzscheano, il discorso svolto da Nietzsche a proposito della *Utilità e il danno della storia per la vita*, piuttosto che limitarsi soltanto ad una interpretazione del ricordo e del passato come fonte dell'infelicità umana, non appare anche come una prima e fondamentale testimonianza della dissoluzione della 'coscienza storica' e della tendenziale formazione — anche se ciò può apparire a prima vista paradossale, perché indubbiamente gli scopi che Nietzsche si

<sup>11</sup> Cfr. *Opere di F. Nietzsche*, cit., vol. III, 1, p. 158.

<sup>12</sup> Cfr. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 99.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 98.

prefiggeva erano ben diversi, se non opposti — di una 'coscienza tecnica'<sup>14</sup>?

Al di là dei diversi interventi di studiosi stranieri, tra i quali degni di nota ci sembrano soprattutto quello di

<sup>14</sup> Cfr. M. Bense: *Aesthetica*, Baden-Baden 1965, pp. 126 e sgg.

Il presente saggio è stato scritto prima della pubblicazione del libro di G. Colli, *Dopo Nietzsche*.

Alla luce soprattutto degli sviluppi che Colli ha dato al tema del ricordo come scadimento della vita nel suo libro (cfr. in particolare la sezione *Il presente non esiste*), ci rendiamo conto che le nostre argomentazioni sfiorano appena le sue tesi. Resta però, a nostro avviso, il problema di individuare la tensione unitaria della seconda *Considerazione Inattuale* appunto nella critica al «senso storico», alla «STORIA con uno spirito immanente, che ha il suo fine in sé e a cui ci si può abbandonare», (In *Opere di F. Nietzsche*, cit., vol. VIII, 2, p. 17), alla quale Nietzsche contrappone il simbolo dei Greci come capacità di «organizzare il caos». Qualora si tenga presente la critica alla «verità», alla «realtà», alla distinzione «soggetto-oggetto», portata avanti dall'ultimo Nietzsche (cfr. vol. VIII, 2, p. 43, pp. 28-9, pp. 48-49), al fatto che «la verità non è pertanto qualcosa che esista e che sia da trovare, da scoprire, ma qualcosa che è da creare e che dà il nome a un processo, anzi a una volontà di soggiogamento, che di per sé non ha mai fine: introdurre la verità, come un *processus in infinitum*, un attivo determinare, non un prendere coscienza di qualcosa che sia «in sé» fisso e determinato» (vol. VIII, 2, p. 43), potrà forse risultare più chiaramente in che senso si può individuare nella seconda *Inattuale* un tendenziale passaggio dalla «coscienza storica» alla «coscienza tecnica». Nell'ultimo Nietzsche, infatti, la coscienza viene interpretata come un semplice strumento di direzione, del tutto interno al movimento del divenire — un divenire che non può essere 'valutato' né sottoposto ad alcuna teleologia (cfr. vol. VIII, 2, pp. 245-7) —, uno strumento di direzione che, attraverso la 'interpretazione' del «quantum di energia» costante presente nel divenire, estende la sfera di dominio dei «complessi dell'accadere» che formano il divenire stesso attraverso un processo di logicizzazione e razionalizzazione progressivo (cfr. vol. VIII, 2, p. 178). Sarebbe inoltre importante seguire nei suoi sviluppi le diverse valutazioni che Nietzsche dà del «senso storico» nel corso della sua opera (cfr. ad esempio, vol. IV, 3, pp. 71-2, vol. V, 2, p. 196-7): queste diverse valutazioni giungono in fondo fino all'analisi dell'ambiguità del nichilismo che contraddistingue il 19° secolo.

Gert Mattenklott (*La nascita della tragedia di Nietzsche come progetto di una rivalutazione culturale*) e di Reiner Wiehl (*Risentimento e riflessione, tentazione o verità di un teorema di Nietzsche*), il volume *Il caso Nietzsche*, che pubblica gli atti del convegno di studi nietzscheano svoltosi a Cremona nel giugno 1972, permette un primo approccio alle diverse interpretazioni fornite dalla cultura italiana più recente del pensiero nietzscheano. Nel suo intervento, *Per una discussione dell'interpretazione lukacsiana di Nietzsche*, Montinari ricordava l'esigenza maturata in studiosi vicini al marxismo di un riesame critico dell'eredità di Nietzsche, citando Paolo Chiarini (di cui si ricorda la *Introduzione alla Nascita della Tragedia* pubblicata nella « Piccola biblioteca filosofica Laterza », che risale al 1967) e Ferruccio Masini, oltre ai rilievi mossi da Cesare Cases agli schematismi e ai pericoli semplificatori dell'interpretazione lukacsiana: e vedeva giustamente come questo riesame dell'eredità nietzscheana fosse strettamente connesso con un confronto critico con l'interpretazione data da Lukács del pensiero nietzscheano. In effetti, l'interesse che la germanistica italiana ha nutrito verso Nietzsche è spesso maturato proprio attraverso un riesame delle posizioni lukacsiane rispetto alla letteratura del novecento e soprattutto alla poetica dell'avanguardia: un riesame dell'avanguardia spinge necessariamente a riaffrontare il problema Nietzsche, e difficilmente può darsi una valutazione dell'avanguardia e della letteratura novecentesca, in particolar modo tedesca, senza essere costretti, in modi più o meno diretti, a dare anche una valutazione dell'opera nietzscheana. A tal proposito è il caso di ricordare lo studio di Masini sul rapporto Benn-Nietzsche e l'esigenza, più volte portata avanti da Chiarini, di uno studio adeguato del rapporto tra Nietzsche e l'espressionismo (a questo tema è dedicato un saggio di Lia Secci, pubblicato appunto nel volume in discussione, sul quale ritorneremo fra breve). Proprio in questo più radicato influsso della lezione lukacsiana nella germanistica e nella cultura italiana, proprio in una maggiore sensibilità verso la problematica teorico-politica implicita

nell'opera lukacsiana, mi sembra possa distinguersi il contributo che la critica italiana può dare all'interpretazione del pensiero nietzscheano, distinguendosi ad esempio dalle innumerevoli interpretazioni datene dalla più recente cultura francese, maturate soprattutto all'ombra dello strutturalismo: se infatti si è ormai da tempo esaurita la 'lezione' lukacsiana, non mi sembra affatto esaurita l'esigenza di dare una valutazione complessiva dell'opera nietzscheana, che non si fermi soltanto a livello di scrittura o di linguaggio, ma che cerchi di ricostruire in tutte le sue complesse mediazioni il rapporto tra il pensiero nietzscheano e le diverse componenti, culturali e scientifiche, ma anche politiche e sociali, del suo tempo; senza un tale studio risulta infatti difficilmente comprensibile sia il senso, la novità, costituita dall'opera nietzscheana, sia la ricostruzione della sua « sfortunata » fortuna — come la definisce Montinari —, della sua influenza sulla cultura successiva.

Nella ricerca di un nuovo metro che permetta di avvicinarsi a Nietzsche, il saggio di Montinari offre alcune prospettive: un elemento soprattutto vorremmo sottolineare, e cioè il rifiuto di considerare come mitologia o mitizzazione il pensiero nietzscheano, un rifiuto che deriva dalla considerazione critica dell'interpretazione lukacsiana, che vedeva invece nel mito uno degli strumenti più raffinati della 'apologia indiretta' implicita nel pensiero nietzscheano. È estremamente importante infatti ricordare che i 'miti' prodotti dagli interpreti nietzscheani, da Bertram a Bäumler, ma anche a Lukács, e cioè, soprattutto, i concetti di « volontà di potenza » o il pensiero dell'« eterno ritorno » estrapolati dal testo del complesso e non 'sistemico' svolgimento del pensiero nietzscheano, sono tutte idee derivate per Nietzsche non da una mentalità mitica, alla cui distruzione Nietzsche diede un formidabile contributo, ma al contrario proprio dalla sua « passione della conoscenza ». È soltanto non considerando il pensiero nietzscheano, in nessun aspetto, come pensiero mitico, ma sempre invece come risultato di un filosofare che « si svolgeva appunto entro i limiti di un mondo che

non ammetteva trascendenza alcuna, entro il quale erano stati distrutti tutti i miti, tutte le illusioni, a cominciare dalle illusioni morali, un mondo al quale Nietzsche credette di dovere restituire come parte integrante anche gli aspetti — come lui dice — più calunniati<sup>15</sup>, che si potrà valutare esattamente il significato dell'opera nietzscheana e la sua collocazione storica, cosa che non sempre è stata tenuta presente anche dai più recenti e agguerriti interpreti nietzscheani. Soltanto valutando in pieno questa 'modernità' del pensiero nietzscheano, si potranno anche ricostruire in concreto le origini delle idee nietzscheane, comprendere in quale direzione e a quali scopi queste idee mirassero: nel suo intervento, Montinari fornisce alcuni elementi per la ricostruzione dell'origine reale del pensiero nietzscheano; non solo ricordando il rapporto tra le teorie cosmologiche del tempo, di cui un'eco è presente persino nella *Dialettica della natura* di Engels, e il pensiero dell'« eterno ritorno », ma anche, soprattutto, indicando le fonti e i modi attraverso i quali Nietzsche conobbe il socialismo del suo tempo. La conoscenza del movimento socialista fu in Nietzsche assai parziale e limitata: di Marx Nietzsche lesse al massimo il nome, e la sua fonte, tra l'altro, era Dühring, mentre invece era a conoscenza di Lassalle; altre fonti possibili di questa vaga conoscenza poterono essere i colloqui con Cosima e Richard Wagner, — si ricordi che Nietzsche curò la stampa dell'autobiografia di Wagner, in cui questi raccontava tra l'altro anche la sua esperienza rivoluzionaria quarantottesca a Dresda e il suo incontro con Bakunin — e la conoscenza con Malwida von Meysenbug, l'idealista che visse vicina al rivoluzionario democratico russo Herzen. Secondo Montinari, la polemica antisocialista di Nietzsche si concentra soprattutto sulla questione dell'eguaglianza, ricordando, senza voler stabilire nessun arbitrario collegamento tra Nietzsche e Marx, che in ciò « doveva pur esserci un motivo, se Marx nella *Critica al*

<sup>15</sup> Cfr. in AA. VV., *Il caso Nietzsche*, Cremona 1973, pp. 73-74.

*programma di Gotha* demoliva la rigatteria delle frasi antiquate sull'uguaglianza correnti ancora nelle file del socialismo tedesco e se proprio quel Dühring, la cui concezione astratta dell'eguaglianza (mutuata da Rousseau) veniva criticata da Engels alcuni anni dopo, ebbe tanta fortuna nella socialdemocrazia tedesca. ». Bisognerebbe invece discutere sul fatto che la polemica sul socialismo sia riconducibile in gran parte alla polemica nietzscheana contro il cristianesimo: se è indubbio che la lotta al nichilismo è in Nietzsche primaria rispetto alla polemica più direttamente 'politica' contro il socialismo, è anche vero che la lotta al cristianesimo è soltanto uno degli aspetti di quel movimento ambivalente che è il nichilismo. Per comprendere questa ambivalenza del nichilismo, e la collocazione rispetto ad esso di Nietzsche, sarebbe molto importante anche analizzare la visione che Nietzsche aveva della divisione del lavoro e della civiltà industriale, una visione presente fin nella *Nascita della Tragedia* e nelle *Considerazioni Inattuali*, che si evolve in alcune interessanti analisi del macchinismo di *Umano, troppo umano* e dei contemporanei frammenti postumi del 1878-79<sup>16</sup>, e, attraverso la *Gaia Scienza* e *Così parlò Zarathustra*, giunge fino alla meditazione dell'ultimo Nietzsche, ai suoi progetti di un « trattato politico della morale », di una « giustificazione economica della morale »<sup>17</sup>. La polemica contro il socialismo non rientra a nostro avviso tutta all'interno della polemica contro il cristianesimo: la polemica che Nietzsche muove ad esempio contro la rivendicazione del « valore del lavoro » implica una tendenza a spostare l'accento dal singolo rapporto di lavoro alla complessità del meccanismo sociale, un meccanismo che mira alla « ormai inevitabile amministrazione economica generale della terra », nella quale « l'umanità come macchina potrà trovare in quel servizio il suo miglior senso:

<sup>16</sup> Cfr. ad esempio, *Opere di F. Nietzsche*, cit., vol. IV, 3: p. 349; 249-51; vol. VIII, 2: p. 110-114.

<sup>17</sup> Cfr. vol. VIII, 2: pp. 110-111.

come un sempre crescente fare a meno di tutti gli elementi imperanti; come un tutto di immensa forza, i cui particolari rappresentano *forze minime, valori minimi*»<sup>18</sup>. L'ambivalenza del nichilismo è anche l'ambivalenza di questo meccanismo sociale che riduce il singolo individuo a un « valore minimo » ma moltiplica enormemente la forza dell'insieme; almeno nelle sue ultime meditazioni, Nietzsche, l'estremo nichilista, è ben lungi dal rifiutare *in toto* questo meccanismo: i suoi progetti di una 'economia della morale', vorremmo quasi dire di un 'taylorismo della morale', indicano semmai proprio una tendenza a svilupparlo fino alle sue ultime conseguenze, perché soltanto da esse si potrà sperare nel « contromovimento » di « una secrezione di un sovrappiù di lusso dell'umanità ». Ora la polemica contro il socialismo rientra in gran parte in questo quadro: lo sviluppo della « organizzazione economica della terra » richiede necessariamente l'asservimento del lavoro operaio, e questo sviluppo non deve portare ad una possibile 'liberazione' della classe operaia, ma appunto a quella « secrezione di un sovrappiù di lusso dell'umanità » nella quale « deve venire alla luce una specie più forte, un tipo superiore »<sup>19</sup>.

Montinari avverte come l'esame del giudizio lukacsiano di Nietzsche implichi alcune questioni di metodo, quali il rapporto struttura-sovrastuttura o la possibile verità che potrebbero acquisire alcune concezioni idealistiche superato « il regno della necessità »; per comprendere in tutto il loro significato le posizioni prima ricordate di Nietzsche sarebbe qui necessario svolgere alcune considerazioni generali sul rapporto tra lavoro intellettuale e divisione complessiva del lavoro, con tutte le conseguenze in esso implicite soprattutto a proposito del rapporto tra struttura e sovrastuttura: in questo quadro, il pensiero nietzscheano si rivelerebbe probabilmente in gran parte percorso da quella ambivalenza del lavoro intellettuale che carat-

<sup>18</sup> Cfr. vol. IV, 3: pp. 249-50; vol. VIII, 2: pp. 113-14.

<sup>19</sup> Cfr. vol. VIII, 2: pp. 113-14.

terizza gran parte dei prodotti culturali del nostro secolo<sup>20</sup>.

Prima di soffermarmi sugli interventi di Masini e di Vattimo, è il caso di ricordare il contributo di Lia Secci sul tema *Nietzsche e l'espressionismo*: è un contributo che costituisce un primo e cospicuo bilancio della vasta e polivalente influenza da Nietzsche esercitata sull'espressionismo, nelle sue diverse manifestazioni e nei due diversi poli di 'eternismo' e di 'attivismo' — e può sembrare paradossale, seguendo schemi tradizionali, che da Nietzsche si potesse giungere all'impegno politico dell'intellettuale —. In gran parte degli autori anche più importanti, il rapporto con Nietzsche non fu quasi mai un rapporto occasionale, ma sempre relativamente approfondito, e l'influenza esercitata dalla sua opera fu piuttosto articolata, riguardando non soltanto le suggestioni ideologiche, soprattutto del principio dionisiaco, ma anche in modo determinante lo stile e il linguaggio. Resta il problema, come afferma anche la Secci, di una valutazione di questo influsso, che superi la segnalazione delle concordanze, già sufficientemente documentata per molti autori: su un tema specifico questa valutazione era stata parzialmente già presentata dalla stessa autrice nel suo *Il mito greco nel teatro tedesco espressionista*. Ci sembra però che questa valutazione risentisse molto di una interpretazione che vede nella *Nascita della Tragedia* un progetto di rivalutazione del mito: questo progetto è indubbiamente presente nella *Nascita della Tragedia*, ma ne forma in fondo l'aspetto più caduco, il lato più wagneriano e schopenhaueriano, mentre il problema principale fin da quest'opera è per Nietzsche il ribaltamento del pessimismo schopenhaueriano, che costituisce la linea di fondo, chiaramente comprensibile soprattutto tenendo presente lo svolgimento successivo del pensiero nietzscheano, della *Nascita della Tragedia*. Alla luce anche di quanto prima detto breve-

<sup>20</sup> Cfr. Alberto Asor Rosa: *Intellettuale e classe operaia*, Firenze 1974.

mente a proposito del rapporto tra Nietzsche e il mito, si tratterebbe allora di analizzare in che misura l'espressionismo comprese Nietzsche, in che misura cercò di superarlo, ma anche in che misura, a nostro avviso cospicua, esso costituì un impoverimento e un ritardo rispetto alla sua opera: è un problema che riguarda tutto il rapporto tra Nietzsche e l'avanguardia, — e nella misura in cui l'avanguardia continua a interessarci, anche tra Nietzsche e noi —, e la cui soluzione rimanda necessariamente a una valutazione del pensiero nietzscheano. In modo più o meno diretto, d'altra parte, anche gli interventi di Masini e di Vattimo si riferiscono a questo rapporto tra Nietzsche e la « dialettica dell'avanguardia ».

Nel suo intervento, *Patologia del problematico*, Masini riprende le tesi già precedentemente esposte nel suo importante saggio *Nietzsche e la morte di Dio come 'experimentum crucis' del nichilismo* (in *Alchimia degli estremi*, Parma 1967). Masini prende avvio dall'interpretazione della « inclinazione intellettuale alla durezza, all'orrore, alla malvagità, al problematico della esistenza », di cui Nietzsche parlava nella sua introduzione alla seconda edizione della *Nascita della Tragedia*, vedendo in questa inclinazione « l'inizio di una patologia del concetto stesso di 'problematico' »<sup>21</sup>, una patologia che indica « la presenza di una coscienza infelice e malata, di una sensibilità moderna che non esclude da sé la decadenza, ma quasi si compenetra in essa radicalizzandola, e solo in tal modo la 'consuma' nel cerchio delle sperimentazioni capaci di trasvalutarla »<sup>22</sup>. Questa 'patologia del problematico' trova la sua massima espressione proprio nel rapporto tra malattia e salute, che tanta parte ha nel pensiero nietzscheano, e nella « *hybris* » che la caratterizza: « *hybris* » infatti è la posizione dell'uomo moderno non solo rispetto alla natura — « la nostra violentazione della natura con l'aiuto delle macchine e della tanto spensierata inventiva

<sup>21</sup> Ivi, p. 43.

<sup>22</sup> Ivi, p. 42.

dei tecnici e degli ingegneri », scriveva Nietzsche —, rispetto a Dio, cioè, sempre con le parole nietzscheane, « di fronte a qualsivoglia presunto regno etico-finalistico celato sotto il grande tessuto e reticolo della causalità », ma anche rispetto a se stessi, nella misura in cui si fa di se stessi un 'campo d'esperimento', trattandosi con una temerarietà e spregiudicatezza che non si osano neppure con le cavie dei laboratori. Questa 'patologia del problematico' dunque si identifica con quella filosofia sperimentale che si origina proprio dalla « morte di Dio », dal rifiuto di ogni sacralità, di ogni misura « posta a salvaguardia dell'inviolabilità della natura e dell'ordine teologico del mondo »<sup>23</sup>: venuta meno dunque ogni 'autorità', non solo etico-religiosa, ma anche ogni 'verità', vi è appunto « un ribaltamento nello stato precario, instabile, fluido delle possibilità, dove appunto il progetto dell'esperimento — del Versucher — si dà come possibilità di vivere 'per' le possibilità, per quell'infinita avventura dell'esperimento in cui si colloca la vicissitudine prometeica dell'uomo della conoscenza. »<sup>24</sup>. Masini descrive ottimamente questa filosofia sperimentale che si costruisce dopo il rifiuto di ogni teologia e di ogni teleologia: « In un mondo divenuto infinito perché infinite sono le sue prospettive, in una vita che si apre a chi ama come un 'tremolare e un brillare di tutti gli specchi incantati di Circe' non v'è posto per una verità che non sia condizionata 'anche' dalla menzogna e che possa presentarsi a chi la cerca come un porto sicuro fuori da ogni insidia. »<sup>25</sup>.

Mi sembra però che Masini tenda a limitare la portata di questa filosofia sperimentale, quando la considera soprattutto come un 'mito' moderno, nel quale si « nasconde il piacere raro e aristocratico della moderna *décadence* che oppone l'eccezionalità alla norma, l'interessante al bello, la *scepsi* paradossale che non 'vuole' la verità al

<sup>23</sup> Ivi, p. 44.

<sup>24</sup> Ivi, p. 46.

<sup>25</sup> F. Masini: *Alchimia degli Estremi*, Parma 1967, p. 88.

possesso stabile e pacifico di questa», contrapposto allo « stato antieroico » della « salute dell'uomo sano, normale, pacifico, dell'uomo, in una parola, 'borghese' »<sup>26</sup>: questa filosofia sperimentale appare dunque a Masini inquadrata in una « prospettiva irrazionalista » e culminante in una « estasi degli estremi ». Viene così sottovalutato tutto il rapporto con la scienza, con quella « *hybris* » che si compie nei confronti della natura « con l'aiuto delle macchine e della tanto spensierata inventiva dei tecnici e degli ingegneri », e la libertà del *Freigeist* viene considerata soprattutto come « volontà del nulla »: viene trascurato il rapporto tra *Freigeist* e scienza, e nel *Freigeist*, secondo Masini, « è possibile riconoscere l'artista apollineo dell' 'olimpico dell'apparenza' in cui la metamorfosi dell' 'uomo della conoscenza' acquista un nuovo volto scettico e disincantato »<sup>27</sup>. Una maggiore considerazione del rapporto tra il *Freigeist* nietzscheano e la scienza renderebbe a nostro avviso problematico la filosofia sperimentale nietzscheana solo come un 'mito' della *décadence* aristocratica e porterebbe ad attenuare il carattere 'patologico' e irrazionalista dell'opera nietzscheana. Secondo uno dei frammenti degli anni 1887-88, l'inclinazione intellettuale al problematico, « il piacere del caso, dell'incerto e dell'improvviso », quel « pessimismo della forza » già presente nella *Nascita della Tragedia*, può nascere soltanto quando la razionalizzazione complessiva dell'esistente porta al definitivo superamento della « paura del caso, dell'incerto, dell'improvviso »; e la storia stessa della cultura è la storia di questo superamento, giacché « cultura significa appunto imparare a *calcolare*, imparare a pensare secondo la causalità, imparare a prevenire, imparare a credere alla necessità. »<sup>28</sup>. Il 'gioco' dell'arte dunque non si contrappone più come un 'mito' del passato alla scienza che domina l'occidente moderno: la

<sup>26</sup> AA. VV., *Il caso Nietzsche*, cit., pp. 43-44.

<sup>27</sup> In *Alchimia degli Estremi*, cit., p. 123.

<sup>28</sup> In *Opere di F. Nietzsche*, cit., vol. VIII, 2, p. 117.

'menzogna' dell'arte non si differenzia dalla 'menzogna' della scienza, arte e scienza sono due diverse forme di 'interpretazione' del caos del divenire, e il gioco dell'arte è possibile nella misura in cui il processo di logicizzazione e razionalizzazione porta al superamento della paura del caso e dell'improvviso. Nella filosofia sperimentale nietzscheana non vi è dunque solo un 'mito' decadente, ma anche un vero e proprio progetto di razionalizzazione, che certo non ne esaurisce il campo, ma che non va comunque sottovalutato.

Qualora si consideri questo aspetto, la filosofia sperimentale nietzscheana dovrebbe anche trovare una diversa collocazione storica: se tutto il discorso critico di Masini, sia riguardo a Nietzsche che riguardo all'avanguardia, si colloca ben al di fuori dell'orizzonte lukacsiano, ci sembra che questo non venga del tutto superato sul piano dell'inquadramento storico. Per Masini, infatti, la 'patologia del problematico' deve essere ricondotta « ad una più sottile e articolata fenomenologia della decadenza, e quindi al maturare, all'interno dello stesso ordine borghese, di una raffinata barbarie che troverà sfocio nell'età del capitalismo monopolistico e degli imperialismi. »<sup>29</sup>: se non andiamo errati, ciò significa che Nietzsche si colloca comunque all'interno di un processo 'patologico' di 'disgregazione' cui corrisponde, in modo più o meno indiretto, un processo di disgregazione e 'barbarizzazione' sociale proprio del periodo di crisi della società capitalista. Se si pone il problema di una valutazione diversa dell'aspetto di 'razionalizzazione' del pensiero nietzscheano, ed anche della diversa influenza che esso può avere esercitato sulla cultura successiva — un'influenza che non va soltanto in direzione dell'irrazionalismo decadente, ma anche di tendenze razionalizzatrici (il rapporto Nietzsche-Max Weber può essere a tal fine significativo) —, è anche perché si avverte l'esigenza di una diversa valutazione e ricostruzione della storia della società capitali-

<sup>29</sup> In *Il caso Nietzsche*, cit., p. 47.

stica di quest'ultimo secolo: non solo il quadro di una crisi 'inevitabile' del capitalismo, ma anche l'analisi dei processi di ristrutturazione avviati dalla crisi, l'uso della crisi a fini di sviluppo, i processi di razionalizzazione e socializzazione così messi in moto e il ruolo in essi giocato dalla classe operaia<sup>30</sup>.

Secondo Masini, un termine ideale del processo della cultura borghese aperto dalla 'patologia del problematico' nietzscheana potrebbe essere visto in Adrian Leverkühn: « Qui, infatti, la libertà del *Freigeist* nietzscheano si rovescia nell'arbitrio-necessità di un puro potere nientificante (e in questo senso demoniaco): la malattia opposta alla salute per una « superiore salute » diventa l'allucinata, intellettuale disumanità dell'artista che accetta solo un un' 'arte critica', un'arte come negromanzia, un'arte per la morte. Con Leverkühn la nemesis è cooriginaria alla stessa eccezionalità del genio e il filtro dell'assoluto arbitrio ha nella sua faccia la morte. Quel che era per Nietzsche 'l'inclinazione intellettuale... al problematico' diventa definizione astratta di una spietata solitudine cui è estraneo lo stesso pathos della distanza. Il circolo si chiude: la seduzione del problematico è giunta al limite della sua disgregazione patologica divorando il margine stesso delle possibilità. La pietrificazione dell'arbitrio nel necessario ha tolto ogni spazio al freddo rigore di un'intelligenza intossicata di se stessa, un'intelligenza divenuta — direbbe Musil — 'non intelligente' »<sup>31</sup>. Ma è possibile vedere in Adrian Leverkühn il termine ideale di questo processo? Thomas Mann ha veramente percorso fino in fondo le 'possibilità' del problematico, della filosofia sperimentale nietzscheana, o non si è invece fermato alla loro soglia, cercando di ricondurre il 'caos' aperto dalla dichiarazione nietzscheana della 'morte di Dio' nel-

<sup>30</sup> Accenni in questo senso sono contenuti nel saggio di Cacciari, di cui si discute in seguito. Per un inquadramento teorico complessivo dei processi di razionalizzazione e socializzazione, cfr. M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino 1966.

<sup>31</sup> *Il caso Nietzsche*, cit., p. 51.

l'ambito dei 'valori' comunque più sicuri della *Kultur* tedesca, del pessimismo schopenhaueriano-wagneriano? Uno scrittore cui Masini ha dedicato i saggi centrali della sua *Dialettica dell'avanguardia*, Robert Musil, notava che Thomas Mann seguiva l'abisso aperto dalla filosofia nietzscheana soltanto nella misura in cui poteva ricondurlo alla regola borghese<sup>32</sup>: se si pensa che l'affermazione nietzscheana della vita diviene, come testimonia esplicitamente Mann nelle sue *Considerazioni di un Impolitico*, la 'ironia erotica', la *Sehnsucht* verso la vita borghese, di Tonio Kröger, si potrà vedere in qual misura la notazione musiliana coglieva nel giusto. E ciò ci sembra valga anche per Adrian Leverkühn, o almeno per l'insieme della tematica del *Doktor Faustus*: per la qual ragione risulta difficile vedere in questo personaggio manniano il culmine e il termine della 'patologia del problematico' nietzscheana.

Indubbiamente Musil è colui che più ha cercato di seguire fino in fondo le 'possibilità' aperte da Nietzsche: d'altra parte l'itinerario musiliano dalle 'aporie' all' 'utopia', così come lo ha ricostruito Masini, ricorda molto la stessa interpretazione che Masini dà dell'itinerario nietzscheano dalla filosofia sperimentale al 'momento estatico' dell'« eterno ritorno ». Masini vede molto giustamente la connessione tra il pensiero dell'« eterno ritorno » e la distruzione di ogni dimensione escatologica, di ogni teologia e di ogni teleologia: « La coincidenza di *Wille zur Zukunft* e *Wille zur Verewigung* è, dal punto di vista del movimento trascendente-rovesciante dalla *Überwindung* — per cui l'estremo negativo (schiavitù del passato) si rovescia nel suo opposto (liberazione dal passato) —, una coincidenza estatica. In questa coincidenza la temporalità si configura come temporalizzazione del tempo originario, come attimo-eternità: è infatti dalla struttura peculiare della *Überwindung* che con il superamento dell'antinomia tempo-eternità si dischiude il tempo come cir-

<sup>32</sup> Cfr. K. Corino: *Th. Mann-R. Musil: Ein Dialog*, pp. 15-17.



colo, come eternità 'immanente' al mondo. Il mondo costituisce l'orizzonte di questa temporalizzazione, in quanto in esso è già da sempre compreso il passato e l'avvenire ed è la sua insistenza nell'attimo ad impedire che la decisione espressa nel *großer Mittag* possa essere intesa come una fuga dal tempo in un qualsivoglia 'al di là' o come sussunzione del divenire sotto l'idea del progresso»<sup>33</sup>. Ma ci sembra anche qui che Masini tenda a interpretare questa 'immanenza', questa dimensione anti-teologica del pensiero dell'«eterno ritorno» soprattutto come un momento estatico, come «forma di una intimità estatica alla perfezione del mondo come profondità stessa dell'eternità»<sup>34</sup>, il che, se è esatto, porta però a una limitazione di questo pensiero sempre in chiave irrazionalista-nichilista. Masini ricorda, citando Nietzsche, che questa immanenza sta a indicare una non-valutabilità del divenire, e questo ci sembra l'aspetto più importante del pensiero dell'«eterno ritorno»: se è comunque il 'divenire', il «*quantum* di energia», che lo forma dice Nietzsche, a ritornare, e quindi a non essere valutabile, allora resta da comprendere cosa è questo divenire, cosa lo spinge. Afferma Nietzsche che «lo stesso *quantum* di energia significa, nei diversi gradi dello sviluppo, cose diverse», perché muta la 'volontà di potenza' che «si esprime nell'interpretazione, nel modo di usare l'energia; la meta appare pertanto la trasformazione dell'energia in vita, vita in massima potenza»: «Ciò che fa l'incremento della vita è l'economia sempre più parsimoniosa e che calcola sempre più lontano, la quale raggiunge ogni volta di più con una forza ogni volta minore... Come ideale il principio della minima spesa...»<sup>35</sup>. Abbiamo già visto che per Nietzsche la storia della cultura è la storia dell'imparare a calcolare: il divenire è dunque mosso da questa 'interpretazione' del *quantum* di energia, che mec-

<sup>33</sup> F. Masini: *Alchimia degli estremi*, cit., p. 185.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 187.

<sup>35</sup> *Opere di F. Nietzsche*, cit., vol. VIII, 2, p. 250.

canicamente è sempre eguale, che ritorna eternamente, da questo uso sempre più 'economico' del *quantum* di energia; il pensiero dell'«eterno ritorno» non esclude questo divenire immanente, ma lo afferma pienamente liberandolo da ogni rimando metafisico, riducendo gli stessi valori a semplice misura di questo *quantum* di energia, riconducendoli quindi, insieme a quell'organo di direzione che è la coscienza, tutti all'interno di questo divenire. Per questo non ci sembra possa essere interpretato solo come un «trascendimento estatico» delle «antinomie»<sup>36</sup> aperte dalla 'malattia' e dalla filosofia sperimentale che la malattia sprigiona: ci sembra che si dovrebbe considerare, almeno come un aspetto del pensiero dell'«eterno ritorno», questa direzione di tendenziale razionalizzazione, di progetto di un uso sempre più 'economico' dell'energia, che è implicito in esso, almeno nella misura in cui esso è un tentativo di trovare una concezione di non-valutabilità del divenire, di sua piena affermazione.

Nel suo intervento al convegno di Cremona, *Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia*, Gianni Vattimo si soffermava sulla «premessa ermeneutica di un recupero della vera portata rinnovatrice della dottrina nietzscheana del superuomo», affermando, in rapporto e in polemica con l'interpretazione lukacsiana, che «proprio dalla condizione di 'esclusione' che Nietzsche, in ciò emblema di una larga categoria di intellettuali ed artisti borghesi, ha vissuto, può nascere un progetto umano alternativo che, in quanto è più attento alle dimensioni individuali, psicologiche e istintuali, dell'esistenza, può offrire al movimento rivoluzionario del proletariato indicazioni valide per la ricerca di quei contenuti morali alternativi che esso, per ragioni storiche e per le stesse condizioni dello sfruttamento e dell'oppressione, non è stato in grado di elaborare. Una sintesi tra queste due dimensioni della coscienza rivoluzionaria, quella economico-politica e quella che chiameremmo etico-esistenziale,

<sup>36</sup> *Il caso Nietzsche*, cit., p. 50.

è stata di fatto vissuta, più o meno esplicitamente e consapevolmente, nelle avanguardie artistico-filosofiche degli anni venti, e negli esponenti più radicali e libertari del movimento politico rivoluzionario di quel periodo. Tale unità si è spezzata, di fatto, per le vicende attraversate dal movimento socialista in seguito agli sviluppi della rivoluzione in Russia. Oggi, tuttavia, proprio all'interno del pensiero e del movimento politico rivoluzionario, l'esigenza di questa sintesi si fa di nuovo sentire.»<sup>37</sup>

Il discorso di Vattimo su Nietzsche si allarga nel suo recente *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, dove vengono sviluppate le indicazioni precedenti, fornendo una interpretazione complessiva dell'opera nietzscheana dalla *Nascita della Tragedia* al *Così parlò Zarathustra*. Lo *Zarathustra* infatti, secondo Vattimo, indica un punto finale nell'itinerario nietzscheano: « Solo questo libro di Nietzsche sembra sottrarsi alla logica 'dialettica' che nonostante tutto regge e domina ogni altra formulazione della dottrina dell'oltreuomo, e ciò però al prezzo di prestarsi come un 'poema' o addirittura come un annuncio di tipo religioso, radicalmente diverso, nello stile, dalle altre opere di Nietzsche e anche apparentemente lontano da quel rigore della conoscenza pura che Nietzsche sembra pretendere da sé e dagli altri nello sforzo di smascherare la metafisica nelle sue varie forme.»<sup>38</sup> Che lo *Zarathustra* sia l'opera centrale del pensiero nietzscheano è indubbio, e Nietzsche stesso ne dà testimonianza esplicita in *Ecce homo*: ciò non esclude che si possano avanzare alcuni dubbi su questa visione di Vattimo, che tende a sottovalutare il seguito dell'itinerario nietzscheano. Ed è un seguito particolarmente importante proprio per quanto riguarda la trasformazione di quell'«allegoricità» che per Vattimo rappresenta la caratteristica saliente dello *Zarathustra*: le opere successive allo

<sup>37</sup> Ibidem, pp. 135-6.

<sup>38</sup> G. Vattimo: *Il soggetto e la maschera, Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1974, pp. 174-5.

*Zarathustra* dicono le stesse cose, ma in un modo diverso, proprio perché cercano di porsi come strumenti e mezzi di realizzazione di quella «allegoricità», di mobilitare i «nuovi filosofi», i «buoni europei» o di preparare la «grande politica». D'altra parte i dubbi sono confermati da quanto Vattimo scrive sull'opera nietzscheana successiva allo *Zarathustra*: l'ultimo e molto sommario capitolo del suo libro sembra quasi, se non riproporre, certo non superare del tutto il pregiudizio «sistematico» che era alla base dell'edizione dell'ex-Archivio Nietzsche. Scrive ad esempio Vattimo che nell'opera nietzscheana successiva allo *Zarathustra* «volendo farsi pratico, morale-politico, il pensiero cerca il sistema, e l'unità di principi propri di tutti i sistemi»<sup>39</sup>: sembra a Vattimo che Nietzsche, dimenticando quanto detto sulla prospettività di ogni interpretazione, tramuti la «volontà di potenza» in una «essenza» universale, la irrigidisca «in feticcio, in struttura oggettiva davanti a cui ci si prosterna.»<sup>40</sup> Questa interpretazione dell'ultimo Nietzsche ha un ruolo non secondario in tutta la costruzione di Vattimo, perché essa è una condizione fondamentale per la sua interpretazione della «allegoricità» dello *Zarathustra* e del suo significato: come egli scrive, infatti, «quando si pone il problema di operare storicamente nel mondo per promuovere di fatto la nascita della nuova specie ultraumana che ha profeticamente intuito nello *Zarathustra*, Nietzsche, che dispone solo dell'arma della conoscenza, della filosofia, dell'insegnamento teorico, tende anche lui a enfatizzarne la portata e il significato, e opera — inconsapevolmente, quasi di certo — una feticizzazione metafisica della nozione di volontà di potenza. Quando la conoscenza — cioè, nel senso che le attribuisce Nietzsche, il simbolo prodotto dall'uomo — vuole diventare immediatamente e come tale legislatrice della realtà presente, fornire regole alla politica e farsi forte di una nuova «morale», la cui efficacia

<sup>39</sup> Ibidem, p. 361.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 358.

nel promuovere l'oltreuomo è direttamente legata al fatto che diventi una pratica di tutti, a diversi livelli (forti e deboli, come vedremo), allora il simbolo tende inevitabilmente a irrigidirsi in un nuovo sistema metafisico. Che cosa questo implichi per una concezione generale del rapporto fra teoria e prassi — se, per esempio, si debba riconoscere che l'allegoricità e profeticità del pensiero di Nietzsche deve inerire necessariamente a ogni pensiero autentico, almeno così come può apparire a noi — non è qui il luogo di approfondire. Certo, in Nietzsche, questo irrigidimento metafisico della dottrina della volontà di potenza implica anche una ripresa e « canonizzazione » delle strutture di pensiero e di vita che la metafisica aveva costruito e consolidato, e contro cui era mossa la polemica ultraumana di *Zarathustra* e il messaggio liberatorio dell'« eterno ritorno ». Proprio la ripresa di tali strutture dà luogo alla problematicità e agli equivoci, oltre che agli aspetti chiaramente inaccettabili — alla luce del filo conduttore che abbiamo visto dipanarsi fino a qui nell'opera di Nietzsche — della dottrina della volontà di potenza »<sup>41</sup>.

Mi sembra che la nuova edizione dei frammenti che avrebbero dovuto formare la *Volontà di Potenza* porti ad escludere radicalmente questa « feticizzazione metafisica della nozione di volontà di potenza »: in essi, ben lungi dal venir meno, la distruzione delle strutture di pensiero metafisiche viene semmai portata agli estremi. E questo rende non solo perplessi sulla ricostruzione dello svolgimento del pensiero nietzscheano successivo allo *Zarathustra*, il che non rientra d'altronde negli scopi del libro di Vattimo, ma anche su quanto egli dice a proposito dell'« allegoricità » di questo libro: c'è il rischio che questa sia il prodotto di una astrazione da tutto il contesto del pensiero nietzscheano, con il rischio di sopravvalutarne il carattere profetico, quasi « un annuncio di tipo religioso »<sup>42</sup>, oscuro e rivolto al futuro, ancora da

<sup>41</sup> Ibidem, pp. 359-60.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 175.

decifrare, un messaggio rivolto anche a noi e non del tutto chiarito da Nietzsche stesso. Riprendendo Benjamin, Vattimo interpreta l'« allegoricità » dello *Zarathustra* non come un semplice problema stilistico, e ciò è indubbio, ma soprattutto come « quel discorso che è davvero consapevolmente eccentrico rispetto a ciò che vuol dire, in quanto non riesce a dirlo completamente, o addirittura non riesce a coglierlo, a 'centrarlo', come un bersaglio che si sottrae »<sup>43</sup>; soltanto attraverso questa « allegoricità » Nietzsche poteva compiere, o meglio esprimere, al massimo pensare, il progetto di una liberazione » dalla « malattia delle catene ». In questo senso l'« allegoricità » dello *Zarathustra* è identica al « dramma dell'intellettuale borghese », del suo essere « completamente isolato dal movimento rivoluzionario del proletariato », il quale movimento però, secondo Vattimo « in tale separazione soffre della mancanza di una parte della propria realtà »: se da una parte, infatti, l'impossibilità rivelata dall'opera nietzscheana di una concretizzazione storica della figura dell'oltreuomo porta alla possibilità di una sua utilizzazione da parte del fascismo, dall'altra il mancato rapporto del proletariato con gli intellettuali borghesi d'avanguardia, di cui Nietzsche anticipa la vicenda, porta il proletariato a considerare « come ideali etici della rivoluzione solo le rovine ormai completamente mistificate dell'etica borghese e piccolo-borghese »<sup>44</sup>. Questa visione politica merita una discussione, e su di essa ritorneremo, ma ci sembra che valga la pena di discutere anche di questa interpretazione della « allegoricità » dello *Zarathustra*: essa, infatti, secondo Vattimo, rimanda a un futuro, ad un momento di « liberazione » che è storicamente ancora immaturo e di cui Nietzsche non riesce a comprendere le reali forze storiche che potrebbero prepararlo. Se questo è parzialmente vero, ci si dovrebbe però chiedere se nell'allegoricità dello *Zarathustra* è veramente implicito questo ri-

<sup>43</sup> Ibidem, p. 178.

<sup>44</sup> Ibidem, pp. 183-5.

mando ad una futura liberazione, o se essa invece non nasce da qualche altra cosa.

In una lettera del dicembre 1882 a Franz Overbeck, tirando un bilancio di quell'anno che aveva per lui significato la rottura con la famiglia, la perdita dell'amicizia di Paul Rée e soprattutto di Lou Salomé, e infine il dubbio su sé stesso e sulle proprie finalità, Nietzsche scriveva: « Questo ultimo *boccone di vita* è stato per me finora il più duro da masticare ed è pur sempre possibile ch'io ne rimanga soffocato. Ho sofferto dei ricordi insultanti e tormentosi di questa estate come di un delirio demenziale... Io non riesco a venire a capo della spaccatura prodotta in me dall'antagonismo degli affetti. O meglio: io tendo tutte le fibre della capacità di superare me stesso; ma ho vissuto troppo a lungo nella solitudine e consumato tutte le mie risorse, per potere ora, più di un qualsiasi altro uomo, essere messo al supplizio della ruota degli affetti. Almeno riuscissi a dormire! ma come le dosi più forti dei miei sonniferi così anche le mie marce di 6-8 ore non servono a nulla. Se non riesco a inventare l'espedito alchimistico di trasformare anche questo fango in oro, sono perduto. — Qui mi si presenta l'occasione migliore di dimostrare che per me 'tutte le esperienze sono utili, tutte le giornate sacre, tutti gli uomini divini!!!' Tutti gli uomini divini —. La mia diffidenza è adesso grandissima: in tutto quanto mi giunge agli orecchi io percepisco il disprezzo verso di me. ». Pubblicando questa lettera, così commenta Montinari: « 'L'espedito alchimistico' che permise a Nietzsche di vincere la sua disperazione fu *Così parlò Zarathustra*: le stesure preparatorie dell'opera più celebre di Nietzsche si trovano mescolate, nei suoi quaderni, con gli abbozzi delle lettere desolate di quel dicembre 1882 »<sup>45</sup>. E ci sembra che anche l'allegoricità dello *Zarathustra* sia in connessione, piuttosto che con una futuribile dimensione di liberazione, proprio con questo espedito alchimistico che cerca di

<sup>45</sup> In M. Montinari: *Lou o dell'egoismo*, in « Il Verri », n. 39-40.

tramutare, ma non di superare, il fango, la miseria data, in oro: nell'allegoricità allora non c'è un rimando al futuro, ma il 'giocare' con elementi dati, il dare una diversa ed 'eccentrica' organizzazione ad una materia che rimane sempre la stessa, che è 'oltrepassata' soltanto nella misura in cui se ne afferma l'insuperabilità. Lo *Zarathustra* è indubbiamente il massimo tentativo di uno scrivere come 'danza', ma la danza non va verso qualcosa, è soltanto un gioco che sistema diversamente gli elementi dati all'interno di un sistema, secondo quella 'circularità' propria del pensiero dell'« eterno ritorno ».

Se è così, risulta discutibile pensare all'allegoria, almeno nell'uso che ne fa Nietzsche, come a un qualcosa che rimanda ad un futuro non realizzabile: tra l'altro una tale interpretazione ci sembra restauri l'idea di una direzione, e quindi anche di una teleologia, che resta al di qua delle innovazioni gnoseologiche compiute dal pensiero nietzscheano. C'è d'altra parte, anche nei termini usati da Vattimo, un singolare tentativo di ricondurre il pensiero nietzscheano all'interno di qualcosa che resta pur sempre uno schema dialettico, singolare soprattutto perché Vattimo mette bene in luce come il pensiero nietzscheano non possa essere assimilato a tale schema: e ciò è rivelato anche dagli stessi termini che Vattimo, anche se a volte a semplice scopo di semplificazione, usa nell'interpretare il pensiero nietzscheano. È possibile ad esempio parlare di « maschera buona » e « maschera cattiva » soprattutto quando questi due termini, introdotti solo come esemplificazione, tendono invece a presentarsi come due poli opposti, quasi come una tesi-antitesi che richiede una sintesi? Così, ad esempio, Vattimo parla dell'« oltreuomo » come di un 'soggetto', ed anzi si pone addirittura il problema di chi può essere il 'soggetto' che lo interpreta, il che chiaramente nella sua interpretazione rimanda al movimento rivoluzionario del proletariato: oppure, pur mettendo in luce come la 'decisione' viene ridotta all'interno dell'« eterno ritorno », poi l'« eterno ritorno » stesso, nell'interpretazione di Vattimo, si presenta

come uno stato da raggiungere attraverso la 'decisione' volontaristica di un qualche 'soggetto', uno stato dove sia data la coincidenza di essere e significato. Insomma l'« eterno ritorno » si pone come la « realizzazione della filosofia », così come l'oltreuomo rimanda per Vattimo al « soggetto naturale » di cui parlava Bloch, il cui *Geist der Utopie* Vattimo citava nel suo intervento al Convegno di Cremona come massimo esempio di unità tra avanguardia e politica rivoluzionaria: « nell'opera di Bloch — egli scrive — le poetiche dell'avanguardia, soprattutto l'espressionismo, e i temi che costituiranno poi la base dell'esistenzialismo, sono visti come sostanzialmente omogenei al progetto rivoluzionario di Marx, e anzi come la stessa sostanza di esso; anche e soprattutto alle esigenze fatte valere dall'avanguardia si applica il principio secondo cui la fine del proletariato come classe si raggiunge solo con la realizzazione della filosofia, cioè appunto con l'attuazione di quell'etica nuova che sta all'etica tradizionale nello stesso rapporto di oltrepassamento del superuomo nietzscheano »<sup>46</sup>.

Ma è possibile parlare dell'« oltreuomo » come di un nuovo soggetto? Ciò non limita la portata di questo pensiero nietzscheano, non significa ancora una volta ridurre agli schemi della logica l'estrema complessità del divenire, riducendo all'interno della dialettica un'opera come quella nietzscheana che, se non demolito, ha per lo meno reso estremamente problematico l'uso della dialettica anche come semplice strumento di direzione e di conoscenza? D'altra parte è tutto il discorso teorico-politico di Vattimo che ci sembra vada sottoposto a discussione: senza voler negare affatto il fascino del surrealista Marx-Rimbaud, che è esemplare di questo rapporto tra avanguardia e rivoluzione, ci sembra semplicistico oggi riproporre il rapporto tra intellettuali e classe operaia nel modo in cui tale rapporto è stato sperimentato dall'avanguardia. Il discorso di Vattimo non ripercorre affatto criticamente i modi in

<sup>46</sup> *Il caso Nietzsche*, cit., p. 132.

cui un tale rapporto si è sviluppato e le ragioni per cui esso è entrato in crisi, così come la sua analisi rimanda a una visione molto semplificata della costruzione del socialismo sovietico, di cui non vogliamo negare i limiti, che però andrebbero ricercati in altre ragioni che non in quelle di una semplice riproposizione dell'etica piccolo-borghese; nello stesso tempo, il discorso sul proletariato come 'realizzazione della filosofia', come nuovo soggetto e interprete di quella filosofia, che oltre ad essere un discorso di Bloch è anche un discorso lukacsiano, soprattutto ma non soltanto di *Storia e coscienza di classe*, è in generale del comunismo di sinistra tedesco, andrebbe ridiscusso seriamente nelle sue basi teoriche e nei suoi comportamenti politici<sup>47</sup>. Allo stesso modo, l'interpretazione di Vattimo ripropone nelle sue linee fondamentali l'interpretazione che di Nietzsche diede l'espressionismo, e soprattutto l'attivismo: sarebbe il caso di ricordare che Hiller, presentando i documenti del *Politischer Rat Geistiger Arbeit* berlinese del 1918, parlava della nietzscheana 'aristocrazia' dello spirito da realizzare come scopo della rivoluzione, del 'paradiso' come direzione che si doveva proporre il movimento rivoluzionario, un paradiso che doveva appunto essere la realizzazione di tutti i valori che, risentendo dell'influenza nietzscheana ma anche mistificandola, l'avanguardia aveva ricostruito, trasformando semplicemente e riduttivamente la *hybris* in una esperienza spirituale. Vattimo dice che la sua interpretazione deve molto alla lezione marcusiana, così come egli vede nella esperienza del '68 uno dei momenti fondamentali che hanno portato avanti quel recupero delle istanze dell'avanguardia: ora noi crediamo non soltanto

<sup>47</sup> Rimandiamo a due saggi di A. Asor Rosa: *Note su intellettuali, classe e partito e Lavoro intellettuale e utopia dell'avanguardia nel paese del socialismo realizzato*, in *Intellettuali e classe operaia*, Firenze 1973, per una diversa interpretazione dell'avanguardia e per una critica al rapporto tra movimento operaio e ideologia della filosofia realizzata.

che il discorso marcusiano, oltre ad essere estremamente criticabile sul piano politico, resta anche molto indietro a quello nietzscheano, ma anche che il '68, che ha indubbiamente rappresentato un salto fondamentale nella situazione socio-politica, è un'esperienza politicamente da superare, così come si tratta di trovare un nuovo ruolo dell'intellettuale nei rapporti con la classe operaia, che miri non tanto a produrre 'modelli alternativi', disegni 'socialistici' di palingenesi globale, ma a fornire tecniche e strumenti di conoscenza e di operatività che riescano attivamente a intervenire nei diversi e complessi momenti di sviluppo del sistema, rendendoli funzionali e rispondenti alle domande della classe operaia.

Ci sembra che da questi limiti del discorso teorico-politico di Vattimo siano relativamente dipendenti anche certi limiti della sua interpretazione nietzscheana e non soltanto per quanto riguarda certe ipotesi fantastiche che Vattimo avanza sulla base di una certa visione degli emarginati come movimento rivoluzionario per eccellenza e del rapporto tra intellettuali e movimento rivoluzionario come di un rapporto tra emarginati, come l'ipotesi riguardante la possibile relazione tra dionisiaco, istinto del commediante e sottoproletariato meridionale italiano: « Il dionisiaco — egli scrive —, che preme verso la propria liberazione nell'arte come nell'impulso della conoscenza divenuto autonomo, non vuole solo esser riconosciuto come uno stato possibile tra gli altri, ma pretende di assumere il dominio della vita intera. È questo, come si è visto, il senso del conflitto tra impulso della conoscenza ed esigenze della vita (di questa vita, cioè della *ratio*) e anche, in qualche modo, il senso dell'autonomizzarsi dell'impulso del commediante che, non a caso, si sviluppa e diventa autonomo proprio presso gli esclusi dalla società della *ratio*, o quelli che, stando in fondo al di sotto di ogni utilizzabilità precisa (senza mestiere, sottoproletari: fino a che punto entra in questa idea di Nietzsche l'esperienza della conoscenza del popolo e dei poveri del sud italiano?), non hanno mai nemmeno vissuto in pieno l'esperienza dei ruoli della *ratio* socratica, hanno dovuto per esigenze

vitali immediate imparare a divenire sempre diversi... »<sup>48</sup>. Ma a parte l'improbabilità di una simile ipotesi, sono altri, e più sostanziali, gli elementi discutibili della interpretazione di Vattimo: egli vede molto giustamente come Nietzsche superi ogni tradizionale visione della serenità classica, come vi sia un rapporto di simulazione e di illusorietà non solo nel mondo contemporaneo, ma anche nel mito greco così come viene presentato da Nietzsche. Questa identità è appunto ritrovata nel tema della maschera, e a questo punto Vattimo parla di maschera 'buona' e di maschera 'cattiva': sviluppare questa problematica sarebbe stato molto interessante, perché avrebbe portato, proprio nel momento in cui si rivelava un certo rapporto tra positivo e negativo, ad analizzare la complessità e singolarità della posizione nietzscheana, dove se vi è liberazione questa è dovuta proprio alla affermazione e alla accettazione di una necessità. Vattimo invece contrappone i due termini, vede in Nietzsche il problema di una liberazione della maschera 'cattiva' per una piena affermazione di quella 'buona': in Nietzsche dunque vi sarebbe una liberazione del simbolico in totale contrapposizione al mondo della *ratio*. E così Vattimo pone una ambivalenza all'interno della tematica della *Nascita della Tragedia* tra « liberazione dal dionisiaco », che si rivelerebbe nell'apolineo, e « liberazione del dionisiaco »: ma vi è effettivamente una tale ambivalenza, o il problema che Nietzsche si poneva era diverso? Si potrebbe eventualmente parlare, almeno sotto certi aspetti, del problema di *come* vivere nel dionisiaco, di come dunque vivere nel negativo totale, nel nichilismo della saggezza di Sileno: e questa è una differenza di fondo, perché porterebbe ad analizzare in termini diversi non solo il rapporto malattia-salute, non solo il rapporto tra liberazione e '*amor fati*', ma anche quello tra '*ratio*' e simbolico. Vivere nel dionisiaco significa soprattutto comprendere il gioco della volontà di potenza con se stessa, un gioco eterno: ma questo gioco non si

<sup>48</sup> G. Vattimo: *Il soggetto e la maschera*, cit., pp. 169-170.

afferma soltanto in una sfera al di là della *ratio*, ma anche attraverso la *ratio*, e non a caso i Greci sono anche un simbolo della capacità di organizzazione del caos. Non vi è dunque antagonismo di *ratio* e simbolico, semmai complementarietà, appunto perché sono entrambi forme fittizie di conoscenza, metafore, che però rappresentano strumenti di organizzazione del caos, e quindi di quell'estensione della volontà di potenza che solo può permettere il gioco, cioè la capacità di organizzare diversamente gli stessi elementi di un sistema.

La linea fondamentale dell'interpretazione di Vattimo porta anche a sottovalutare la svolta successiva all'abbandono dell'illusione wagneriana: se è vero infatti che l'arte anche in *Umano, troppo umano* continua ad avere un ruolo privilegiato nel pensiero nietzscheano, come vede Vattimo, è anche vero però che non si può dimenticare la radicale critica all'artista, al 'valore' arte, ai modi e alle qualità attraverso le quali essa si struttura, che Nietzsche compie, e dalla quale deriva in fondo lo stesso concetto di *Freigeist*. Il *Freigeist* si pone il problema della scienza in modo molto diverso da come era stato posto nella *Nascita della Tragedia* e nelle *Considerazioni Inattuali*: egli ripercorre le tre « metamorfosi dello spirito » proprio ripartendo dallo « spirito come cammello » la cui 'pazienza', il cui anelito per la verità è certo molto più vicino alla scienza che alla fittizia « grande passione » dell'artista: soltanto dal rapporto, seppure particolare, che il *Freigeist* intrattiene con la scienza e con la *ratio* si può sviluppare il momento affermativo che conduce allo « spirito come fanciullo ». Per Vattimo invece il *Freigeist* vive « nella prossimità », e il suo amore per la superficie delle cose viene visto, invece che come tendenziale affermazione proprio di quella comprensione superficiale per eccellenza che è la scienza, come esempio di questo vivere « nella prossimità » che cerca di sottrarsi a quel « sistema totale della realtà » che è la *ratio*, ma che non può che condurre ad una « accettazione pacifica della propria perifericità »: « Lo spirito libero — egli scrive — sembra essere, in questa prospettiva, solo una forma di vita per definizione

minoritaria, legata come un parassita al mondo normale, che essa turba soltanto perifericamente come l'esperienza estetica e il riso dello schiavo nei Saturnali non scalfiscono in realtà l'ordine sociale quotidiano, ma anzi lo rafforzano. Una tale condizione di provvisorietà e momentaneità dello spirito libero, che è appunto parallela a quella dell'arte, sussiste nella misura in cui la libertà dello spirito è solo un mutamento di atteggiamento da parte dell'uomo singolo, e comunque non comporta modificazioni obiettive delle condizioni di esistenza »<sup>49</sup>. Eppure Nietzsche tende a mostrare esattamente il contrario, e tutta la *Gaia Scienza* vuol dimostrare proprio la funzione del *Freigeist* come motore fondamentale, se non unico, dello sviluppo storico: ben lungi dall'essere un parassita che turba perifericamente l'ordine normale, il *Freigeist* è per Nietzsche il centro di tutta la storia, proprio per il suo rifiuto dei valori del gregge e per la sua capacità di porre nuovi valori, cioè nuovi strumenti di organizzazione del *quantum* di energia; e se non fosse così risulterebbe assai difficile sia comprendere la posizione « inattuale » sia poi il tentativo della « grande politica ».

Risulta abbastanza singolare che Vattimo soltanto alla fine si accorga del rapporto del pensiero nietzscheano con la scienza e con quello che potrebbe ben definirsi un progetto di razionalizzazione globale, un rapporto rintracciabile appunto fin da *Umano troppo umano*; è singolare perché ciò costringerebbe a reimpostare in modo del tutto diverso lo stesso problema della liberazione, della liberazione del simbolico in antagonismo al mondo della *ratio*, e del ruolo tutt'altro che marginale o di 'escluso' rivestito dal *Freigeist*. Una impostazione diversa comporterebbe anche una diversa valutazione della posizione 'politica' di Nietzsche stesso, del suo rapporto con il socialismo e con la società borghese: se si comprendesse infatti il rapporto del pensiero nietzscheano con la scienza e in generale con il mondo della *ratio*, e

<sup>49</sup> Ibidem, pp. 159-60.

quindi il tipo particolare di liberazione, che al limite non è altro che la accettazione della necessità, cui conduce la affermazione della vita nietzscheana, risulterebbe meno difficile comprendere la posizione anche sociale dell'ultimo Nietzsche, che risulta nient'affatto antagonista ma semmai molto coerente alle premesse poste in precedenza. Semplificando e schematizzando all'estremo le posizioni nietzscheane, si potrebbe dire che Nietzsche si rende ben conto della duplicità dello sviluppo capitalistico, interpretandola come ambivalenza del nichilismo e della scienza stessa, così come si rende conto della negatività del macchinismo e del lavoro operaio, che, come egli dice, non ha 'valore'; la polemica contro il socialismo è in gran parte polemica contro l'ideologia socialista, contro una considerazione in termini di 'valori' della violenza e dei rapporti di forza interni alla società capitalistica, ma è anche, indubbiamente, polemica contro ogni tentativo della classe operaia di porsi come autonoma, come classe al potere. Ed è una polemica che, pur non mistificando la negatività della condizione operaia, mira però a mantenerla soggetta appunto per le finalità del massimo sviluppo dell'organizzazione economica della terra, cioè del capitalismo: e questa non è tanto una posizione puramente borghese, ma soprattutto intellettuale, che mira sia a mettere in luce la funzione fondamentale dei 'datori di valori', degli 'interpreti' del « modo di usare l'energia » nello sviluppo, sia a rivendicare ad essi tutto il plusvalore, il surplus di energia prodotto dall'universale organizzazione economica della terra, come condizione di una nuova *Kultur*, di una nuova stirpe affermante; è questa, ci sembra, una linea leggibile senza troppe forzature nei frammenti che dovevano comporre la *Volontà di Potenza*<sup>50</sup>.

Parte da presupposti politici ben diversi, e a conclusioni ben diverse giunge, l'interpretazione che Massimo Cacciari ha dato del pensiero nietzscheano, i cui risul-

<sup>50</sup> Cfr. soprattutto *Opere di F. Nietzsche*, cit., vol. VIII, 2, pp. 340-1.

tati ultimi possono essere letti nel saggio *Pensiero negativo e razionalizzazione. Problemi e funzione della critica al sistema dialettico*, posto a introduzione della traduzione del libro dedicato da Eugen Fink alla *Filosofia di Nietzsche*. Questo saggio va considerato in rapporto soprattutto ai precedenti *Dialettica e tradizione* e *Sulla genesi del pensiero negativo*, entrambi pubblicati su « Contropiano » (rispettivamente n. 1/1968 e n. 1/1969), il primo centrato soprattutto sull'analisi della dialettica hegeliana, e quindi sulle differenze tra dialettica hegeliana e analisi marxiane, il secondo sulla ricostruzione del pensiero negativo, dopo Hegel, di Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche, in termini radicalmente diversi dalla *Distruzione della ragione* lukacsiana e dalla ricostruzione del Löwith. In *Pensiero negativo e razionalizzazione* il quadro di riferimenti viene ampliato, e si spinge ad una ricostruzione del processo di sviluppo ideologico anche successiva a Nietzsche, con particolar riguardo al tentativo di restaurazione della soggettività portato avanti da Husserl e alla realizzazione della metafisica nella tecnica in Heidegger; ma soprattutto il quadro di riferimenti si amplia orizzontalmente, nel tentativo di individuare, riprendendo le tendenze più proficue della marxiana « critica dell'ideologia » i nessi tra pensiero negativo, economia politica e strutture organizzative dello sviluppo capitalistico, senza d'altronde perdere di vista le risposte teoriche che il movimento operaio ha cercato di dare ai problemi dello sviluppo capitalistico.

Recensendo questo saggio su « Rinascita » Masini lo ha giudicato piuttosto negativamente, giungendo quasi ad opporre le più recenti interpretazioni nietzscheane della cultura francese: eppure ci sembra che la linea di fondo di queste interpretazioni, che in gran parte tendono a ritrovare uno 'spazio' dopo Heidegger, è proprio quello di una ricerca di uno spazio pre-filosofico, « lo Spazio del *Sein* prima della *Ratio* » di cui parla Cacciari<sup>51</sup>. Se la

<sup>51</sup> M. Cacciari: *Pensiero negativo e razionalizzazione*, intr. a E. Fink: *La filosofia di Nietzsche*, Padova 1973, p. 60.



stessa tensione unitaria del saggio di Cacciari, che cerca di individuare una linea di fondo nella complessità di rapporti tra diverse forme ideologiche e diversi momenti dello sviluppo capitalistico, può suscitare alcune perplessità, essa mi sembra difficilmente rifiutabile, almeno nella misura in cui ci si ponga sul terreno appunto di una ripresa del senso di fondo della marxiana critica dell'ideologia: certo, rimane il problema di disaggregare le diverse componenti che formano il sistema di rapporti complessivo, di individuare dunque anche la tensione e problematicità costante del pensiero nietzscheano, di ricostruire più articolatamente i nessi che legano questo pensiero sia alla situazione storica-culturale a Nietzsche contemporanea, a quel pezzo di realtà che egli conosceva, sia poi alle utilizzazioni successive, non solo su un piano strettamente culturale, ma anche socio-economico e politico, come quelle relative al rapporto Nietzsche-Max Weber. Ma questa esigenza di articolazione e di ulteriore disaggregazione non toglie niente all'esattezza dell'analisi con cui Cacciari individua la linea di fondo del pensiero nietzscheano, alla sua comprensione dei profondi salti di qualità storici e ideologici, dai quali non si può prescindere nella collocazione di Schopenhauer o di Nietzsche: si potrebbe certo sviluppare ulteriormente, ad esempio, il rapporto tra il 1870 e la genesi della *Nascita della Tragedia*, rimane il fatto che Cacciari colloca con molta precisione lo svolgimento del pensiero nietzscheano nei processi di riorganizzazione capitalistica messi in moto in Germania tra il 1870 e il 1890.

Il rapporto tra Nietzsche e il 1870 comporta anche il rapporto tra Nietzsche e Schopenhauer, e dunque l'individuazione del ribaltamento nietzscheano del pessimismo schopenhaueriano: il superamento cioè della « libertà *al Nulla* » schopenhaueriana, di questa libertà disperata, libertà di « non-volere » che fonda però la possibilità ancora una volta di una « consolazione », e più in generale di un « *disincarnarsi dalla necessità* »; e questa « liberazione da qualsiasi potere è *ex-stasis* »<sup>52</sup>. Il discorso nietzscheano è

<sup>52</sup> Ibidem, p. 36.

ben diverso, proprio nella misura in cui comprende la non-libertà del volere, distrugge la possibilità dell'ascesi come possibilità di liberazione dalla necessità e giunge alla consapevolezza che « la vita, l'esserci, è *tutto* »: il problema allora diviene quello di essere in questa vita, di agirci, all'interno appunto di uno spazio necessario che non rimanda a nessun al di là. Questo comporta non solo l'accettazione del fato, ma anche la distruzione dei valori metafisici tradizionali, e in primo luogo di quelli etici: « La libertà del *Freigeist* — scrive Cacciari — è *Dasein-freiheit*: rovesciamento dell'idea metafisica di libertà. I contenuti di questa libertà sono i contenuti del *Dasein* — non della sua irrealizzazione. *Freigeist* è chi si concilia al *Fatum*. Etica effettuale è un non-senso logico. L'effettualità è coerenza col *Dasein* — distruzione dell'ipotesi metafisica di una volontà soggettivamente libera nelle sue forme: di un'etica »<sup>53</sup>.

Proprio da questo *amor fati* si può sviluppare la scoperta del « contesto effettuale del Volere — la direzione effettuale della Volontà. È una volontà nello spazio della vita, costretto in esso (...). È la volontà come *operari*, e basta. »<sup>54</sup> nella misura in cui è superata la libertà del volere è superato anche il dovere, e si giunge ad un volere che svolgendosi nell'esistente non può essere se non volere-potere. Può darsi che Cacciari accentui troppo questa riduzione alla necessità: in effetti anche la necessità diviene per Nietzsche, proprio nella misura in cui vengono superate le categorie tradizionali della metafisica, qualcosa di fittizio, un'illusione che tende a dare un ordine al caos del divenire. Ma il passaggio al volere-potere, all'interno di condizioni date, come esserci, e agirci, è fondamentale: proprio perché questo non significa soltanto il superamento della *Ratio* logico-metafisica, ma anche il fatto che questo agire all'interno della contraddittorietà e dei conflitti dati, questo volere-potere all'interno del divenire, diviene

<sup>53</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 37.

*Rationalisierung*. E a ciò sono rispondenti sia il pensiero dell'Eterno ritorno, sia quello del « superuomo »: l'« eterno ritorno » infatti, secondo Cacciari, è proprio il ripetersi di questo processo, di questo conflitto, di questo divenire. Così il « superuomo » rappresenta il superamento del 'valore' uomo: « Il Superuomo non è dunque, *oltre* l'Uomo, più universale dell'Uomo — ma esattamente l'opposto: il Superuomo supera appunto l'universalità ideale dell'Uomo — e, dunque, la sua impotenza. Il Superuomo non è chi scopre l'asceti del *Sollen* — ma esattamente l'opposto, chi ritorna all'asceti, chi vuole *potere* nel mondo, e si sa elemento del divenire, necessitato in esso, *non* libero. Tantomeno il Superuomo è *l'incondizionato*. All'opposto, egli è il colmo della necessità: egli ha scoperto la necessità dell'*operari* fino alla dimensione dell'Eterno Ritorno. »<sup>55</sup>. Dunque il « superuomo » non è la « realizzazione della filosofia », non è una sintesi, così come non è una sintesi, e nemmeno un'estasi, l'« eterno ritorno »: Cacciari sottolinea con molta evidenza il fatto che il pensiero nietzscheano non solo non mira alla sintesi, non è un errare verso la sintesi, ma è proprio la distruzione di ogni possibilità sintetica, proprio perché vengono meno le opposizioni tra i due termini che permettevano la sintesi e che erano il prodotto della logica tradizionale.

Così conclude Cacciari il suo discorso su Nietzsche: « *Alla fine*, sta la posizione della *Ratio* come *operari* strumentale, della *Ratio* come progetto di intervento e comprensione del mondo, che per essere effettuale in questa sua direzione deve *potere* e *non* dovere — deve, cioè, elaborare le forme del *Wille* fino a quelle della *Macht* — e per potere deve *esserci*, radicarsi nel mondo, capirne fino in fondo la *necessità*. Teoria tragica della necessità, prospettiva del *Wille zur Macht*: questo è *embodiement*. Questo è il punto critico decisivo in cui la filosofia da *extrema* si fa *nulla* — in cui ogni ritorno diventa impossibile, diventa edificazione — in cui non sussiste più rapporto, per quanto

<sup>55</sup> Ibidem, p. 41.

stretto, tra *due* termini di nuovo reciprocamente astruibili (spirito e vita, forma e realtà), ma esiste, *c'è*, un unico termine nuovo: il porsi della *Rationalisierung* come incarnazione della *Ratio*, necessità del divenire come conflitto e affermazione di potere. »<sup>56</sup>. E ci sembra che queste conclusioni diano bene il senso della svolta fondamentale che si compie con Nietzsche, del salto che si compie con la sua opera nella stessa impostazione dei problemi: ed è, chiaramente, come il saggio di Cacciari tende ad evidenziare, non un semplice salto teorico, riguardante soltanto la storia del « pensiero » nietzscheano o comunque la semplice storia dell'ideologia, ma un salto complessivo che si compie nella storia di quegli anni, e che certo riguarda anche la nostra 'storia'. Potrà sembrare troppo immediata la relazione che Cacciari stabilisce tra pensiero nietzscheano e i dibattiti della scuola neoclassica prima e quelli sui monopoli poi, ma ci sembra fondamentale per cercare di valutare i salti compiuti dall'ideologia all'interno dei salti complessivi dello sviluppo capitalistico, dei modi in cui essi sono stati compresi e dei modi con cui il movimento operaio si è con essi confrontato; è questo un compito che non riguarda certo soltanto una semplice ricostruzione storica, ma che è in diretta connessione con la problematica politica che ci si trova ad affrontare: si potranno forse sognare utopie o liberazioni, resta però il compito politico primario di essere e di agire all'interno dei processi di razionalizzazione contemporanei. A proposito dei rapporti tra svolta compiuta attraverso il pensiero nietzscheano e trasformazioni del pensiero economico e dello sviluppo capitalistico, Cacciari così scrive: « Nello stesso momento in cui la scuola neo-classica adotta fino in fondo la valutazione meramente *strumentale* dell'*operari*, nel determinare l'*equa* retribuzione del lavoro, Nietzsche distrugge ogni parvenza di eticità in tale rapporto — dimostra la scontata, ormai, ineffettualità dell'etica in quanto tale. Quella valutazione è *economica*, quel rapporto è di forza,

<sup>56</sup> Ibidem, pp. 42-3.

di *potere* — esso non dipende da alcuna forma di equità. Nello stesso momento in cui i neo-classici scoprivano l'insostenibilità delle tesi tradizionali nella spiegazione dell'attuale fase di sviluppo, nella spiegazione dei meccanismi di crisi e di ciclo, Nietzsche compie uno sforzo colossale per abbattere l'idea stessa di equilibrio, la *forma* dell'equilibrio, sia sul piano teorico che su quello storico, come forma tipica del sistema, come a priori per eccellenza di ogni ricerca sistematica. Nello stesso momento in cui nel *Verein* si apre lo scontro interno all'assunzione, da parte capitalistica, dal punto di vista della lotta di classe, dell'opposizione esplicita *per il potere* con il movimento operaio, Nietzsche traccia una teoria della *negazione* del sistema dialettico, una teoria *dell'opposto*. (...) La crisi come carattere della realtà nella quale il *Wille* deve intervenire — è crisi autentica, in quanto contraddizione tra forze, conflitto tra posizioni *di potere* — questa direzione *strategica* della ricerca nietzscheana, fin dalle pagine della *Nascita*, nega non tanto e non solo la spiegazione neo-classica della crisi, quanto appunto la filosofia di quella spiegazione: il primo, incerto, pallido apparire di una filosofia capitalistica della crisi — incapace di affrontarla *apertamente*. L'indicazione nietzscheana è, anche qui, radicale: sviluppo è crisi — le strutture effettuali della temporalità, alle quali e nelle quali si dirige il *Wille*, sono crisi e *null'altro*. La crisi non è un momento, come per i neo-classici. La crisi risulta costantemente dal *Wille zur Macht* — e nella misura in cui questo *si ripete*, e, cioè, non giungerà mai, come l'ascesi schopenhaueriana, a una fine, a una sintesi perfetta, la crisi sarà il divenire stesso, irrimediabilmente. »<sup>56</sup>.

Certo, molto ci sarebbe ancora da discutere: ad esempio, si tratterebbe di considerare tutto quanto in Nietzsche vi è nella direzione di una opposizione alla razionalizzazione, e di come quindi un progetto di razionalizzazione, una 'filosofia' dello sviluppo indubbiamente implicito nel suo pensiero sia paradossalmente raggiunto proprio attraverso un rifiuto della razionalizzazione. E questo non è soltanto comprendere quale ruolo un certo rapporto con la

tradizione culturale continua a giocare nel pensiero nietzscheano, e in che modo essa si accompagni con un progetto di innovazione radicale, secondo quel rapporto tra « inattualità » e « architettura del futuro » di cui Nietzsche parlava nella seconda delle *Considerazioni inattuali*; ma comporterebbe anche un'analisi più articolata della posizione che l'intellettuale Nietzsche manteneva rispetto al complesso sociale del suo tempo. Questa posizione potrebbe risultare con molta evidenza qualora si analizzassero, ad esempio, i modi in cui Nietzsche analizzava la divisione del lavoro e i problemi del macchinismo, le posizioni politiche che egli di volta in volta prendeva, — pur legate da una linea di fondo che rivelerebbe probabilmente anche essa quell'ambivalenza del lavoro intellettuale, di cui ha parlato Asor Rosa<sup>57</sup>, — i rapporti del suo pensiero con le diverse posizioni scientifiche e culturali del suo tempo: un'analisi di questo genere sarebbe in connessione anche con una comprensione più profonda della 'scrittura' nietzscheana. E mostrerebbe meglio la 'attualità' dell'inattuale Nietzsche: comprendere la svolta operata dal suo pensiero è infatti comprendere anche la nostra posizione, e questa è una delle ragioni per cui ha un significato continuare a interessarsi dell'opera nietzscheana.

ALDO VENTURELLI

<sup>57</sup> Nel saggio precedentemente citato *Lavoro intellettuale e utopia dell'avanguardia* (...)