

VERITÀ DELLA *PHYSIS* E MENZOGNA SOCIALE: DOKTOR GLAS, UN *ÜBERMENSCH* FALLITO?

ABSTRACT

Questo studio investiga quali siano i punti di contatto tra il filosofo tedesco Friedrich Nietzsche e lo scrittore svedese Hjalmar Söderberg nel romanzo di quest'ultimo *Doktor Glas*. L'articolo prende in esame due testi nietzschiani finora poco messi in relazione con l'opera söderberghiana, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* e *Die fröhliche Wissenschaft*, evidenziando gli influssi che il pensiero del filosofo tedesco ha esercitato sulla concezione del *Doktor Glas*. L'analisi prende le mosse dai concetti di menzogna e conoscenza così come formulati in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* e dal concetto di "morte di Dio", identificando in quest'ultimo il crollo della metafisica nel pensiero filosofico europeo a partire dalla rivoluzione copernicana. Il saggio illustra come a questo cambiamento sia sopraggiunto lo svilupparsi di una nuova sensibilità tecnico-scientifica legata alla *physis*, cambiamento che vede nella figura del medico il suo massimo esponente. L'articolo mette dunque in luce come nel *Doktor Glas* il passaggio dalla metafisica alla *physis* venga rappresentato come un momento di crisi esistenziale, non avendo il medico la capacità di superare il trauma della perdita della metafisica. Quest'incapacità è causata dalla conoscenza, la quale se offre la possibilità di scoprire le menzogne usate dalla società, non consente però di trovare lo stimolo per superare la condizione di vuoto causata dalla "morte di Dio". Söderberg fornisce dunque nel suo romanzo un'interpretazione pessimistica della crisi di *fin de siècle*, inquadrando nella paralisi interiore del dottor Tyko Gabriel Glas e l'omicidio inconcludente del pastore Gregorius il fallimento del passaggio dal paradigma metafisico al paradigma della *physis* e l'impossibilità di superare la crisi tramite una metamorfosi nella condizione di *Übermensch*.

This study investigates the points of contact between the German philosopher Friedrich Nietzsche and the Swedish writer Hjalmar Söderberg in the latter's novel *Doktor Glas*. The paper examines two Nietzschean texts hitherto little related to Söderberg's work, i.e. : *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* and *Die fröhliche Wissenschaft*, highlighting the influences that the German philosopher's thought exerted on the conception of *Doktor Glas*. The analysis starts from the concepts of lie and knowledge as formulated in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* and from the concept of "death of God", recognizing in the latter the collapse of metaphysics in the European philosophical thought starting from the Copernican Revolution. The essay illustrates how this change has resulted in the development of a new technical-scientific sensitivity linked to the sphere of *physis*, a change that sees the figure of the doctor as its highest representative. The article therefore highlights how in *Doktor Glas* the transition from metaphysics to *physis* is represented as a moment of existential crisis, since the doctor does not have the ability to overcome the trauma of the loss of metaphysics. This inability is caused by knowledge, which, while offering the possibility of discovering the lies used by society, does not however allow

humanity to find the stimulus to overcome the condition of emptiness caused by the “death of God”. Söderberg therefore provides in his novel a pessimistic interpretation of the crisis of *fin de siècle* and understands in Dr. Tyko Gabriel Glas’ inner paralysis and in the futile murder of Pastor Gregorius the failure of the passage from the metaphysical paradigm to the paradigm of *physis* and the impossibility of overcoming the crisis through a metamorphosis into the condition of *Übermensch*.

La medicina è una disciplina che ha sempre affascinato e atterrito l’essere umano. Il medico è colui che può salvare una vita, ma può anche dispensare la morte; è il benefattore e allo stesso tempo il custode dei segreti inconfessabili della natura. Fino all’età moderna la pratica medica era facilmente ibridabile con le arti magiche e alchemiche, tanto da rendere difficile la separazione tra la figura del medico e del guaritore magico.¹ Un’altra peculiarità della medicina premoderna in qualità di branca del sapere è inoltre la sua subordinazione alla metafisica e alla religione.² Tuttavia, con il passaggio alla modernità, quindi dalla metafisica alla *physis*³ dovuto alla rivoluzione scientifica, la medicina ha vissuto un cambiamento radicale: a seguito di questo passaggio e della susseguente istituzionalizzazione della disciplina, il medico è stato investito dalla responsabilità di essere una nuova guida della società, prendendo il posto del mediatore tra il fisico e lo spirituale, ovvero il sacerdote. La questione principale ruota però intorno alla domanda se il medico sia veramente in grado di incarnare questo ruolo, di guidare la propria società al superamento della metafisica o se piuttosto non rimanga vittima della propria tracotanza, paralizzato dalla consapevolezza di aver osato oltrepassare il limite e non aver trovato nient’altro che vuoto e insensatezza.

Il conflitto tra la ricerca della verità e il bisogno della menzogna è una costante dell’esistenza umana, ma con la rivoluzione scientifica del XVII secolo la perpetua spinta alla scoperta del nascosto è diventata una delle caratteristiche fondamentali dell’età moderna: ciò si è concretizzato nello sviluppo tecnico-scientifico, e questo ha riguardato anche il campo medico.

Il tema del declino della metafisica e il senso di disorientamento causato dalla centralità della *physis* sono stati affrontati da Friedrich Nietzsche, il quale ha definito questo avvenimento filosofico e sociologico «morte di Dio».⁴ Mentre la definizione di morte

¹ Si veda ad esempio l’uso delle ombrellifere come riportato da Mildred E. Mathias e la comparazione effettuata da Gonzalo Aguirre Beltrán tra *scientific doctor* e *folk doctor*. Vd. MATHIAS 1994, pp. 3-7 e AGUIRRE BELTRÁN 1969, p. 47.

² «[...] medicine was one important element of the larger field of metaphysics, logic and natural knowledge in medieval thought. Those who formulated medical theory, for example, might be and usually were primarily philosophers rather than “physicians”», in CHEAPE 1993, p. 119. Hugh Cheape continua la sua analisi concentrandosi sul rapporto di subordinazione della medicina alla religione e alla filosofia da un punto di vista storico (ivi, p. 120).

³ Christoph Türcke, che affronta il declino della metafisica nella *physis* a partire dalla rivoluzione copernicana, afferma: «Der Sturz der Metaphysik ist ein unerhörter Eingriff in die Physis» (TÜRCKE 1989, p. 26).

⁴ Qui non intendiamo Dio come essenza, ma come principio unitario, morale e metafisico della so-

di Dio è da ritrovarsi nell' aforisma 125 di *Die fröhliche Wissenschaft* (*La gaia scienza*),⁵ la problematica della conoscenza e del bisogno dell' essere umano di ricorrere alla menzogna pur di garantire la sopravvivenza della compagine sociale è presente in un' opera giovanile del filosofo, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (*Su verità e menzogna in senso extramurale*).⁶

In questo articolo vedremo come lo scrittore svedese Hjalmar Söderberg, nel suo romanzo *Doktor Glas* (*Il dottor Glas*) del 1905, abbia saputo interpretare e sviluppare i temi della menzogna e della morte di Dio rapportandoli alla figura del medico. Questo contributo vuole essere dunque una lettura del *Doktor Glas* alla luce dell' analisi nietzschiana della menzogna e della crisi, filosofica e sociologica, seguente al declino della metafisica. Analizzeremo le posizioni di Glas nei confronti di una società che ha fatto i conti con questo cambiamento, dando dunque una terza risposta alla domanda, dibattuta dalla critica, se il personaggio rappresenti o meno una versione letteraria dell' *Übermensch*. Rifletteremo infine sul legame tra medicina e decadenza e in quale misura Glas sia egli stesso un decadente.

LA DOLOROSA CONOSCENZA PURA

Come fa già notare Türcke citando a sua volta Nietzsche, il passaggio alla modernità è avvenuto a causa del mutare del paradigma filosofico della società europea: è la rivoluzione scientifica a scardinare l' impianto metafisico del pensiero occidentale. A causa della messa in discussione del geocentrismo, l' uomo perde la centralità del suo posizionamento nel cosmo, declassandosi al livello degli altri esseri viventi. È proprio la fine dell' antropocentrismo geocentrico a determinare dunque la transizione dalla metafisica alla *physis*.⁷ Questo passaggio tuttavia non è indolore e richiede che l' uomo faccia i conti con quella caratteristica che lo distingue dagli altri esseri viventi, ovvero la conoscenza: «In irgend einem abgelegenen 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" [...]».⁸ Nietzsche definisce la scoperta della conoscenza

cietà europea. La morte di Dio dunque è da intendersi come espressione del crollo della metafisica: «Nimmt man, wie Nietzsche, den Begriff "Gott" in seiner ganzen Schwere, so steht er nicht bloß für ein höheres Wesen, an das man glauben mag oder nicht, sondern für den Inbegriff von Metaphysik, und das heißt: Stürzt Gott, so stürzt das gesamte unstoffliche, geistartige Sein, das der physischen Welt Form, Zusammenhalt, Erkennbarkeit verleiht. Alle objektive Wahrheit, an der sich der menschliche Intellekt im unbeständigen Auf und Ab der täglichen Mühsal festhalten und die menschliche Seele sich aufrichten könnte, ist dahin und kein höherer Zweck mehr sichtbar, auf den das irdische Dasein hinzulenken wäre» (*ibidem*).

⁵ Cfr. NIETZSCHE 1887, pp. 153-154; NIETZSCHE 1965, pp. 129-130.

⁶ Cfr. NIETZSCHE 2015a, pp. 10-12; NIETZSCHE 2015b, pp. 10-12.

⁷ Cfr. TÜRCKE 1989, pp. 27-28.

⁸ NIETZSCHE 2015a, p. 9. «In un angolo remoto dell' universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della "storia del mondo" [...]» (NIETZSCHE 2015b, p. 11). Una

come un momento di tracotanza e menzogna. A prima vista l'avvicinare il conoscere al mentire può sembrare una contraddizione; il filosofo tuttavia pone il lettore davanti a un dilemma: se la verità dell'esistenza è atroce,⁹ da dove potrà nascere l'impulso al conoscere? Da qui, l'uomo preferirà la menzogna, una menzogna confortante e tranquillizzante, che tenga lontane le atrocità della conoscenza pura. Strumento di menzogna diventa dunque la parola, in quanto designatrice e plasmatrice di una realtà che sappia nascondere la verità:

[...] der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen [...]. Er missbraucht die festen Conventionen durch beliebige Vertauschungen oder gar Umkehrungen der Namen. Wenn er dies in eigennützig und übrigens Schaden bringender Weise thut, so wird ihm die Gesellschaft nicht mehr trauen und ihn dadurch von sich ausschliessen. Die Menschen fliehen dabei das Betrogenwerden nicht so sehr, als das Beschädigtwerden durch Betrug. Sie hassen auch auf dieser Stufe im Grunde nicht die Täuschung, sondern die schlimmen, feindseligen Folgen gewisser Gattungen von Täuschungen. In einem ähnlichen beschränkten Sinne will der Mensch auch nur die Wahrheit. Er begehrt die angenehmen, Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit; gegen die reine folgenlose Erkenntnis ist er gleichgültig, gegen die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt.¹⁰

Senza il conforto della metafisica, la ricerca della conoscenza nella *physis* si è rivelata una catastrofe: nonostante l'ottimismo imperante, corollario del progresso tecnico-scientifico è stato lo svilupparsi di una condizione di inquietudine e disperazione dovuta alla consapevolezza della brutalità dell'esistenza e dell'insignificanza dell'essere umano.¹¹ In questo contesto, la scienza gioca un ruolo ambivalente: essa vuole raggiungere la conoscenza per migliorare l'esistenza dell'essere umano; al tempo stesso, il raggiungimento della conoscenza porta allo svelamento delle menzogne che garantiscono e proteggono la vita. È indicativo come la medicina incorpori questa spinta al tempo stesso progressiva e autodistruttrice: è il medico che ha accesso alla *physis*, ai segreti dell'esistenza umana celati all'uomo comune e ciò lo rende un essere superiore. Questa superiorità tuttavia sfocia in uno stato di disperazione dovuto alla consapevolezza della limitatezza umana e all'incapacità dell'uomo di sottrarsi.

traccia delle riflessioni nietzschiane presenti in questo testo è da trovarsi nel *Dottor Glas*, come vedremo successivamente.

⁹ Ivi, pp. 10-11, 13-14.

¹⁰ Ivi, pp. 11-12; «Il mentitore adopera le designazioni valide, le parole, per fare apparire come reale ciò che non è reale. [...] Egli fa cattivo uso delle salde convenzioni, scambiando arbitrariamente, o addirittura invertendo i nomi. Quando egli fa questo in modo egoistico, che può d'altronde recare danno, la società non si fiderà più di lui e così lo escluderà da sé. Nel far ciò gli uomini cercano di evitare, non tanto l'essere ingannati, quanto l'essere danneggiati dall'inganno: anche su questo piano essi in fondo non odiano l'inganno, bensì le conseguenze brutte e ostili di certe specie di inganni. In tale senso limitato, l'uomo vuole soltanto la verità: egli desidera le conseguenze piacevoli – che preservano la vita – della verità, è indifferente di fronte alla conoscenza pura, priva di conseguenze, mentre è disposto addirittura ostilmente verso le verità forse dannose e distruttive» (ivi, p. 15).

¹¹ Il tono drammatico dell'aforisma 125 della *Gaia scienza* descrive perfettamente il senso di rovina causato dalla caduta del sistema metafisico. Cfr. NIETZSCHE 1887, pp. 153-155; NIETZSCHE 1965, pp. 129-130 e TÜRCKE 1989.

L'uomo di medicina dunque è non solo consapevole dell'impossibilità della redenzione nella natura umana, ma anche acuto osservatore e conoscitore delle menzogne di cui il corpo sociale ha bisogno per sopravvivere. Non c'è salvezza, non c'è possibilità di guarigione da un'esistenza sofferente che si mostra come malattia incurabile. Al medico spetta una scelta esistenziale: smascherare la verità, sperimentare nella ricerca di una cura rivoluzionaria e risolutrice nel sovvertimento irrazionale¹² o continuare a propinare la menzogna, vista ora come un palliativo, la morfina necessaria per mantenere in vita un malato senza speranze di guarigione.¹³ Questo senso della crisi porta il medico di *fin de siècle* a intersecarsi con un'altra figura fondamentale nel panorama letterario della modernità, ossia il decadente. Quale è dunque il rapporto tra i due?

IL MEDICO DECADENTE

Come illustra Thomas Nolden,¹⁴ il ruolo del medico di fronte al dilemma dello smascheramento della verità è stato diffusamente interpretato nella letteratura europea della *fin de siècle*. Nolden focalizza la sua analisi sulle relazioni tra medicina e decadenza, quest'ultima interpretata come espressione del rifiuto del positivismo naturalista.¹⁵ Se le relazioni tra il medico e il decadente sono state spesso caratterizzate da una contrapposizione in campo esistenziale e morale, è interessante notare come in alcune opere prese in esame si assista a un'inversione di ruoli: è il decadente, mosso dalla sua sensibilità e dal suo isolamento rispetto alla compagine sociale, a diagnosticare il male incurabile nella società. La sua analisi tuttavia non si limita a ciò: egli procede a un'autodiagnosi, sentendosi egli stesso parte di quel corpo malato.¹⁶ *Il dottor Glas* in questo contesto rappresenta un originale contributo alle interpretazioni letterarie delle interpolazioni tra decadenza e medicina: in Tyko Gabriel Glas convivono sia il medico positivista che l'esteta raffinato,¹⁷ il borghese ben inserito nella sua società e

¹² Questa scelta ha portato il medico e lo scienziato al confine col trascendente e il misticismo. Un esempio in letteratura è *De røde dråber (Le gocce rosse)* di Sigbjørn Obstfelder. Cfr. CIARAVOLO 1999, pp. 71-106.

¹³ Da ricordare è il personaggio del Dottor Relling in *Vildanden (L'anitra selvatica)* e il suo concetto di "menzogna vitale". Cfr. IBSEN 1884, pp. 106-107; IBSEN 2019, pp. 312-313.

¹⁴ NOLDEN 1989, pp. 157-188.

¹⁵ Ivi, pp. 161-163.

¹⁶ «[...] ein beachtlicher Teil der Literatur der Décadence ist "autographe Fallstudie", vom Patienten selbst verfaßte Anamnese – literarisch manifest geworden in Form des Tagebuchs» (ivi, p. 163).

¹⁷ «Hvarje idiot på Eugeniahemmet kostar mera i årligt underhåll än en frisk ung kroppsarbetare har i årlig inkomst» (SÖDERBERG 1905, p. 115); «Ogni idiota ricoverato al Sant'Eugenia viene a costare all'anno di più in mantenimento di quanto un manovale giovane e sano abbia per reddito» (SÖDERBERG 2004, p. 82). Si veda anche questo passo: «Ofta undrar jag också, hvilken natur jag helst skulle välja ut åt mig, om jag aldrig hade läst en bok och aldrig sett ett konstverk. Kanske jag aldrig ens skulle tänka på att välja då – kanske skärgården med sina knallar vore god nog åt mig då. Alla mina tankar och drömmar om natur äro troligtvis byggda på intryck från dikt och konst. Af konsten har jag lärt min längtan efter att få lustvandra på de gamla florentinernas blomsterängar och gunga på Homeros' haf och böja knä i Böcklins heliga lund. [...] Jag kan ju inte se ens på supen och rädisorna på bordet där

l'*outsider*. Glas tuttavia non può essere definito un decadente in senso stretto. Se seguiamo l'analisi di Anna Jörngården, secondo la quale il decadente è tale a causa del suo desiderio di evasione e nostalgia,¹⁸ ci accorgeremmo dunque che il personaggio söderberghiano non rientra nella categoria presa in esame. Glas infatti non cerca rifugio in una dimensione psicofisica alterata, nell'arte o in un passato idealizzato e mitizzato,¹⁹ al contrario è immerso nella sua società, nei mali del suo mondo e nella crudeltà della *physis*. Söderberg non ci propone la figura di un *dandy* avulso dalla realtà, ma di un uomo immerso in essa, nonostante il proprio isolamento esistenziale. Glas non è un decadente perché non prova nostalgia, prova piuttosto *längtan efter en handling*, il desiderio di un'azione che possa risvegliarlo dalla sua paralisi. Il suo disagio dunque è un sintomo non di decadenza ma di un qualcosa di più profondo, cioè della sua condizione di fallimento esistenziale.

IL DOTTOR GLAS, UNA BREVE SINOSI

Il dottor Tyko Gabriel Glas è uno stimato medico di Stoccolma. È scapolo, benestante, ha una pretendente, Eva Mertens, è assiduo frequentatore del ristorante Hasselbacken. La sua esistenza esteriore è in sintonia con il modello di vita borghese della Stoccolma *fin de siècle*. Glas però è un uomo dalla doppia vita: di notte, durante le ore d'insonnia, redige un diario personale, nel quale dà voce a osservazioni caustiche e disilluse nei confronti della sua società. Dal 12 giugno al 7 ottobre Glas racconta la sua vita attraverso le pagine del diario, commentando gli avvenimenti delle sue giornate ed esprimendo tramite la scrittura pensieri controversi che la sua facciata di rispettabile professionista e borghese gli impedisce di pronunciare. Glas non risparmia neanche sé stesso, descrivendosi come un uomo solo, che non ha mai avuto un rapporto sessuale, spaventato dal contatto fisico e dall'agire. Nel suo diario il medico confida il suo odio nei confronti del pastore Gregorius, considerato da Glas un uomo disgustoso e ipocrita. La paralisi interiore dal quale il protagonista è afflitto sembra però cedere il passo al desiderio di agire quando Helga Gregorius, giovane moglie del pastore, si rivolge

borta med mina egna ögon, jag ser på dem med Strindbergs och tänker på en sexa på Stallmästargården som han åt i sin ungdom. Och då kanotjärerna nyss ilade förbi på kanalen i sina randiga tröjor, var det mig ett ögonblick som om Maupassants skugga ilade före dem» (ivi, pp. 82-85); «Spesso mi chiedo anche, quale paesaggio naturale mi sceglierei, se non avessi mai letto un libro o visto un'opera d'arte. Forse allora non mi verrebbe neanche in mente di scegliere – forse l'arcipelago con le sue rocce mi basterebbe. Tutti i miei pensieri e sogni sulla natura sono costruiti, suppongo, su impressioni che ho ricevuto dalla letteratura e dall'arte. Dall'arte ho preso il desiderio di vagare sui campi in fiore della vecchia Firenze e di cullarmi sul mare di Omero e di inginocchiarmi nel sacro boschetto di Böcklin. [...] Non so nemmeno guardare il bicchierino d'acquavite e i ravanelli su quel tavolo laggiù con i miei occhi, li guardo con quelli di Strindberg e penso a una cenetta che consumò in gioventù allo Stallmästargården. E quando poco fa i canottieri mi sono passati davanti in velocità sul canale nelle loro maglie a righe, per un attimo mi è sembrato come se l'ombra di Maupassant li precedesse» (ivi pp. 62-64).

¹⁸ JÖRNGÅRDEN 2012, pp. 23, 27.

¹⁹ Al fievole desiderio di una vita in un immaginario idillio campestre Glas contrappone l'immagine della sua Stoccolma. Vd. nt. 29.

a Glas in cerca di aiuto durante una visita. La donna confessa di essere disgustata dal marito, più anziano di lei, e dalla sua lascivia. Per aiutarla, Glas finge di diagnosticarle un problema di salute, raccomandando a Gregorius l'astensione dai rapporti sessuali. Lo stratagemma tuttavia ha vita breve: in una visita successiva, la donna racconta a Glas di essere stata presa con la forza da suo marito. Glas alza il tiro, riuscendo a convincere il pastore della necessità di un soggiorno da solo in una località termale, separando in questa maniera la coppia. Gli sforzi di Glas nell'aiutare Helga non derivano solo dal suo disprezzo verso Gregorius: il medico si scopre innamorato della donna, la quale tuttavia ha un amante, Klas Recke. Glas si rende conto che l'assenza del pastore è solo una soluzione temporanea: escogita così l'omicidio di Gregorius, azione portata effettivamente a buon fine tramite l'uso di pillole avvelenate. Il gesto, che avrebbe dovuto risvegliare Glas dalla sua paralisi e avrebbe dovuto liberare Helga dalla sua prigionia, si rivela però inutile: Helga, vedova e probabilmente incinta, viene abbandonata da Recke per una donna più ricca, mentre Glas è ancora imprigionato nello stesso torpore esistenziale dal quale aveva provato a liberarsi.

SÖDERBERG LETTORE DI NIETZSCHE

Se la scoperta di Nietzsche è stata tardiva rispetto alla pubblicazione delle sue opere, gli ambienti scandinavi si sono rivelati i primi a recepire il filosofo tedesco.²⁰ Tracce di letture nietzschiane sono presenti anche nell'opera di Hjalmar Söderberg. Lars O. Lundgren sostiene infatti la tesi della presenza di influssi nietzschiani, nonostante l'assenza di citazioni dirette del nome del filosofo tedesco, nel *Dottor Glas*. Per corroborare la sua tesi Lundgren descrive il rapporto di amicizia tra Söderberg e Ernst Thiel, mecenate svedese e traduttore di Nietzsche: tramite il dialogo con Thiel, lo scrittore svedese avrebbe avuto modo di entrare in contatto col pensiero nietzschiano, il quale avrebbe lasciato una traccia nell'opera di Söderberg. Questa tesi è anche provata da Bure Holmbäck, secondo il quale Söderberg e Thiel avrebbero avuto occasione di discutere degli scritti di Nietzsche; Söderberg inoltre avrebbe aiutato Thiel nel correggere e revisionare le sue traduzioni.²¹ Che Söderberg fosse a conoscenza del pensiero nietzschiano lo si evince dalle diverse citazioni alle opere del filosofo tedesco presenti nei suoi scritti fin dalla novella *Ur glömskan* pubblicata nel 1892.²² Lo scrittore svedese, seppur interessato alle riflessioni nietzschiane, non ne avrebbe tuttavia condiviso gli esiti.²³ Se dunque è appurata la presenza di influssi nietzschiani nel *Dottor Glas*,²⁴ il dibattito rimane aperto su quale opera e quale figura del pensiero del filosofo tedesco sia stata più determinante per la maturazione delle riflessioni nel

²⁰ Cfr. BERNI 2019, pp. 288-289 e BRANDES 2001, pp. VI-XXIII.

²¹ Cfr. LUNDGREN 1987, pp. 53, 113; HOLMBÄCK 1988, p. 442.

²² Cfr. SUNDBERG 1987, p. 51.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 14, 91. Si rimanda inoltre alla nota 25.

²⁴ Un ironico riferimento a *Così parlò Zarathustra* è presente nell'annotazione del 2 agosto: «Så ungefär talade Zarathustra. Den riktiga Zarathustra, den gamla, inte han med piskan» (SÖDERBERG 1905, p. 133); «Così più o meno parlò Zarathustra. Il vero Zarathustra, non quello con la frusta» (SÖDERB-

testo di Söderberg. Björn Sundberg identifica in *Also sprach Zarathustra* (*Così parlò Zarathustra*), *Jenseits von Gut und Böse* (*Al di là del bene e del male*), *Zur Genealogie der Moral* (*La genealogia della morale*) e *Götzen-Dämmerung* (*Il crepuscolo degli idoli*) i testi che più hanno contribuito allo sviluppo delle tematiche del romanzo,²⁵ mentre Lars Ljungberg e Lars O. Lundgren rifiutano l'individuazione in Glas della figura dell'*Übermensch*,²⁶ non ritrovando nel personaggio il vitalismo di cui esso dovrebbe essere portatore. Quello che qui possiamo affermare è che alla concezione del *Dottor Glas* può aver contribuito anche la lettura di un ulteriore testo di Friedrich Nietzsche: *La gaia scienza*; inoltre le riflessioni di Glas possono essere accomunate a un altro testo nietzschiano, *Su verità e menzogna in senso extramorale*. In effetti, Tyko Gabriel Glas non è propriamente un *Übermensch*, quanto un tentativo fallito di raggiungere la condizione di *Übermensch*, come potremo vedere nel prossimo paragrafo, dove verrà illustrata la differenza tra le due figure.

GLAS, UN *ÜBERMENSCH* FALLITO

La caratteristica prominente del protagonista del *Dottor Glas* è la sua capacità di osservazione. Glas è, concretamente e simbolicamente, un uomo alla finestra, osservatore e spettatore della vita che gli scorre davanti. Egli descrive sé stesso usando queste parole: «[...] jag är född till åskådare, jag vill sitta bekvämt i en loge och se på hur folk mördar hvarandra på scenen, men själf har jag ingenting där att göra, jag vill vara utanför, låt mig vara i fred!».²⁷ È un uomo che ha sempre avuto la capacità di osservare sé stesso: «Jag var mycket ärelysten som barn. Jag vande mig tidigt vid själfbehärskning, vid att göra skillnad mellan det, som var min innersta och konstanta vilja, och det som var viljan för stunden, ögonblickets lust; att lyssna till den ena rösten och att ringakta den andra»,²⁸ ma la cui sorte è stata profondamente segnata proprio dalla sua capacità di analisi non comune: se è vero che è essa a portarlo a non affidarsi ai concetti e alle metafore utilizzate nella sua società, d'altra parte ne è la causa della sua rovina. Non è un caso che la paralisi interiore di Glas trovi inizio con la laurea in medicina, ossia con la possibilità di maturare la piena consapevolezza della *physis*:

ERG 2004, p. 93).

²⁵ Cfr. SUNDBERG 1981, p. 52. Sundberg riconosce l'importanza dell'influsso nietzschiano per lo sviluppo dell'opera di Söderberg, ma altresì punta il dito sulle critiche mosse dallo scrittore svedese nei confronti dei concetti di *Übermensch* e *Wille zur Kraft*. Allo stesso tempo Sundberg ritrova nella vicenda di Glas un parallelismo con la figura di Edipo, osservando come sia Söderberg che Nietzsche abbiano saputo esprimere il proprio apprezzamento per la figura titanica del cercatore della verità (ivi, pp. 137-166).

²⁶ Cfr. LJUNGBERG 1982, pp. 44-45 e LUNDGREN 1987, p. 101.

²⁷ SÖDERBERG 1905, p. 159; «[...] io sono nato spettatore, voglio starmene seduto comodo in un palco a guardare la gente che si ammazza sulla scena, ma io lì non ho nulla a che fare, voglio rimanerne fuori, lasciatemi in pace!» (SÖDERBERG 2004, p. 110).

²⁸ Ivi, p. 30. «Da bambino ero molto ambizioso. Mi abituai presto all'autocontrollo, a fare distinzione fra ciò che rappresentava la mia volontà più intima e costante, e ciò che rispecchiava la volontà contingente, la voglia del momento; ad ascoltare la voce dell'una e a disprezzare l'altra» (ivi, p. 28).

Jag var ju också ett stort ljus i skolan; ständigt yngst i klassen, student vid femton år och medicine licentiat vid tjugutre. Men där stannade jag. Inga fortsatta specialstudier, ingen doktorsdisputation. Folk ville nog låna mig pengar, hur mycket som helst nästan; men jag var trött. Jag kände ingen lust att specialisera mig ytterligare, och jag ville förtjäna mitt bröd. Skolgens ärelystnad efter vackra betyg var mättad och dog bort, och besynnerligt nog, det kom aldrig en mans ärelystnad i stället. Jag tror det berodde på att det var då jag började tänka. Jag hade inte haft tid till det förut.²⁹

Bersaglio principale della sua decostruzione è proprio il corpo umano: Glas è disgustato da tutto ciò che riguarda il contatto fisico, il che può sembrare paradossale, considerata la sua professione. Il suo disgusto è ben evidente nell'annotazione del 15 giugno, nella quale il protagonista esprime la sua preferenza per un ipotetico atto d'amore che non abbia tuttavia una connotazione corporale: «Hvarför måste vårt släktes lif bevaras och vår längtan stillas just genom ett organ som vi flera gånger om dagen begagna till afloppsror för orenlighet; hvarför kunde det icke ske genom en akt, som det låg värdighet och skönhet i på samma gång som den högsta vållust? En akt, som kunde utföras i kyrkan, inför allas ögon, likaväl som i mörkret och ensamheten? Eller i ett rosentempel midt i solen, under körsång och dans af bröllopskaravan». ³⁰ Questo disgusto lo porta dunque ad avere un atteggiamento caustico e distaccato nei confronti dell'amore. Glas decostruisce questo sentimento e lo spoglia dal velo di romanticismo che ha assunto per nascondere il suo crudo e disgustoso scopo, la riproduzione: «Men den källan heter icke kärleken, utan den heter: drömmen om kärlek». ³¹ Il protagonista è consapevole che il bisogno di provare godimento sessuale non è altro che un inganno della natura per far sì che l'umanità si riproduca. Gli uomini hanno allora bisogno di due ulteriori inganni, ossia del romanticismo e della morale, per accettare ciecamente l'indesiderata condizione di dolore e difficoltà che è causata dalla nascita di una nuova vita: «En kvinna i grossess är något förskräckligt. Ett nyfödt barn är vedervärdigt. En dödsbädd gör sällan ett så ohyggligt intryck som en barnsbörd, denna förfärliga symfoni af skrik och smuts och blod». ³²

²⁹ Ivi, p. 31. «Ero anche un asso, a scuola; sempre il più giovane della classe, ho superato la maturità a quindici anni e a ventitré ero già laureato in medicina. Lì però mi sono fermato. Nessuna specialità, nessun dottorato. C'era gente disposta a prestarmi denaro, qualsiasi cifra, quasi; ma io ero stanco. Non avevo nessuna voglia di un'ulteriore specializzazione, e desideravo guadagnarmi il mio pane. L'ambizione dello scolaro di prendere bei voti era stata soddisfatta e si era spenta, e, cosa curiosa, non fu mai sostituita da un'ambizione da adulto. Credo che sia dipeso dal fatto che fu allora che cominciai a pensare. Prima non ne avevo avuto il tempo» (*ibidem*).

³⁰ Ivi, p. 16. «Perché la vita della nostra stirpe dev'essere conservata e il nostro desiderio sedato proprio tramite un organo che diverse volte al giorno utilizziamo come scarico delle impurità; perché non poteva avvenire attraverso un atto, nel quale ci fossero dignità e bellezza, e al tempo stesso il massimo piacere dei sensi? Un atto, che si potesse compiere in chiesa, davanti agli occhi di tutti, così come nel buio e nella solitudine? Oppure in un tempio di rose in pieno sole, tra canti corali e danze nuziali» (ivi, p. 19).

³¹ Ivi, p. 14. «Però quella fonte non si chiama amore, si chiama sogno dell'amore» (ivi, p. 18).

³² Ivi, p. 15. «Una donna in gravidanza è qualcosa di orribile. Un bambino appena nato è ripugnante. Un letto di morte desta raramente un'impressione così orrenda come un parto, questa spaventosa sin-

È da notare come i pensieri di Glas avvicinino il romanzo alle riflessioni contenute in *Su verità e menzogna in senso extramorale*, così come è da notare il tono del primo aforisma della *Gaia scienza*, così affine a quello del romanzo dell'autore svedese:

Was bedeutet das immer neue Erscheinen jener Stifter der Moralen und Religionen, jener Urheber des Kampfes um sittliche Schätzungen, jener Lehrer der Gewissensbisse und der Religionskriege? Was bedeuten diese Helden auf dieser Bühne? [...] Es versteht sich von selber, dass auch diese Tragödien im Interesse der Art arbeiten, wenn sie auch glauben mögen, im Interesse Gottes und als Sendlinge Gottes zu arbeiten. Auch sie fördern das Leben der Gattung, *indem sie den Glauben an das Leben fördern*. «Es ist werth zu leben – so ruft ein jeder von ihnen – es hat Etwas auf sich mit diesem Leben, das Leben hat Etwas hinter sich, unter sich, nehmt euch in Acht!» Jener Trieb, welcher in den höchsten und gemeinsten Menschen gleichmäßig waltet, der Trieb der Arterhaltung, bricht von Zeit zu Zeit als Vernunft und Leidenschaft des Geistes hervor; er hat dann ein glänzendes Gefolge von Gründen um sich und will mit aller Gewalt vergessen machen, dass er im Grunde Trieb, Instinct, Thorheit, Grundlosigkeit ist. Das Leben *soll* geliebt werden, *denn!* Der Mensch *soll* sich und seinen Nächsten fördern, *denn!* Und wie alle diese Soll's und Denn's heissen und in Zukunft noch heissen mögen!³³

La decostruzione operata da Glas colpisce anche l'immagine ideale della natura così come concepita dal gusto estetico borghese:³⁴ nonostante la sua inclinazione all'idealismo, Glas rifiuta di abbandonarsi all'idealizzazione della natura, essendo consapevole dei bassi interessi dietro di essa. La natura non viene amata per ciò che è, ma per il godimento che ci si può trarre da essa. Il disprezzo di Glas nei confronti degli istinti umani è indicativo della sua scissione tra due poli, l'idealismo e la vita concreta, scissione che deriva direttamente dalla sua professione, la medicina, una disciplina perennemente in bilico tra un'ideale missione filantropica e la crudeltà della *physis*. Questi sentimenti, benché possano essere un sintomo di elitismo, non sono tuttavia determinanti nello stabilire se Glas sia effettivamente una rappresentazione letteraria dell'*Übermensch*. Glas a ragione non può essere definito un *Übermensch*: se infatti è abbastanza coraggioso da smascherare a sé stesso gli inganni a cui è sottoposta la sua società, la sua paralisi gli impedisce di andare oltre: egli impersona la crisi filosofica ed etica della modernità. In quanto uomo di scienza dovrebbe essere la nuova guida

fonìa di urla e di sporczia e di sangue» (*ibidem*).

³³ NIETZSCHE 1887, pp. 24-25. «Che significa il sempre nuovo apparire di quei fondatori delle morali e delle religioni, di quei provocatori di battaglia intorno alle valutazioni morali, di quei maestri di rimorso e delle guerre di religione? Che vogliono dire questi eroi su una tale scena? [...] Va da sé che anche questi tragedi lavorano nell'interesse della specie, per quanto vogliano credere di lavorare nell'interesse di Dio e come suoi inviati. Anch'essi, *promovendo la fede nella vita* promuovono la vita della specie. «Vale la pena di vivere – così grida ognuno di essi – c'è qualcosa in questa vita che ha un peso, la vita s'è lasciata qualcosa dietro di sé, sotto di sé, state attenti!». Quell'istinto che in egual misura vige negli uomini più elevati e in quelli più comuni, l'istinto della conservazione della specie, erompe di tempo in tempo come ragione e passione dello *spirito*; esso ha poi intorno a sé uno splendente corteggio di motivi e vuole far dimenticare a tutti i costi d'essere in fondo impulso, istinto, assurdità, assenza di fondamento. La vita *dev'* essere amata *perché*... L'uomo *deve* intendere allo sviluppo di sé stesso e del suo prossimo *perché*... Comunque si chiamino tutti questi "deve e perché" e comunque si possano chiamare ancora in avvenire!» (NIETZSCHE 1965, pp. 34-35).

³⁴ Cfr. SÖDERBERG 1905, pp. 74-76; SÖDERBERG 2004, pp. 57-58.

della sua società, una società che però ha perso la bussola della spiritualità. L'uomo ha ucciso Dio, ma è incapace di raggiungere la metamorfosi. Söderberg descrive dunque nel suo romanzo ciò che è avvenuto: invece che una felice autodeterminazione, l'uomo ha raggiunto una condizione di perdita e debolezza. Senza punti cardinali, l'umanità ha perduto l'orientamento per le sue azioni, e infine il senso della sua esistenza e la voglia di agire.

Ciò considerato, Gregorius è dunque da intendersi come la nemesis di Glas. Mentre quest'ultimo è il rappresentante del nuovo sistema di valori basato sul progresso tecnico-scientifico, Gregorius incarna il superato sistema morale metafisico. Gregorius è l'uomo delle metafore e della menzogna usata per mantenere in vita una realtà che nasconde la verità, egli è colui che, in qualità di uomo di Chiesa, ha la possibilità di utilizzare i concetti e il linguaggio per raggiungere i suoi scopi materiali senza provocare reazioni da parte della sua società.³⁵ Sono da ricordare ad esempio le argomentazioni usate da Gregorius per giustificare le sue voglie, così come riportate da Helga:

Jo, en gång har jag bedt honom om det. Men han svarade med en förmaning. Han sade att vi inte kunde veta, om inte Gud har för afsikt att skänka oss ett barn, fast vi inte ha fått något hittills, och därför skulle det vara en mycket stor synd om vi slutade upp med det som Gud vill att vi skall göra för att få barn... Och han har kanske rätt. Men det är så svårt för mig».³⁶

Gregorius tuttavia non è un ipocrita, al contrario, come affermato sempre da Helga a Glas:

«[...] han har vant sig att begagna Gud till allt möjligt, som det bäst passar sig för honom. Det göra de alltid, jag känner ju så många präster. Jag hatar dem. Men han är ingen hycklare, tvärtom, han har visst alltid ansett det som något självklart att hans religion är den rätta, och snarare tror han att de som förkasta den måste vara bedragare, elaka människor, som ljuga med flit för att föra andra i fördärfvet».³⁷

Gregorius è perfettamente integrato nel suo sistema di valori e perciò non ha bisogno di mettere in discussione sé stesso per le sue azioni. Da ciò deriva il disprezzo che Glas prova per lui: il prete, infatti, è perfettamente compiaciuto di sé stesso proprio per la sua mancanza di consapevolezza di ciò che c'è al di là della morale. Gregorius esemplifica dunque l'uomo che ha trovato riparo dalla realtà in ciò che Nietzsche de-

³⁵ Si veda a tal proposito la citazione alla nota 8. Infine, il comportamento del pastore può essere accostato all'interpretazione nietzschiana dell'uomo razionale: NIETZSCHE 2015a, pp. 15-16; NIETZSCHE 2015b, pp. 21-22.

³⁶ SÖDERBERG 1905, p. 22; «Sì, una volta gliel'ho chiesto. Ma lui ha risposto con una predica. Ha detto che non potevamo sapere se Dio non abbia intenzione di regalarci un figlio, anche se finora non ne abbiamo avuti, e perciò sarebbe stato un peccato molto grave se avessimo smesso di fare ciò che Dio vuole che facciamo per avere un bambino... E forse ha ragione. Ma per me è così gravoso!» (SÖDERBERG 2004, p. 22).

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 50. «[...] ha fatto l'abitudine a usare Dio per tutto il possibile e l'immaginabile, come più gli torna comodo. Lo fanno sempre, ne conosco tanti io, di preti. Li detesto. Ma lui non è un ipocrita, al contrario, ha sempre dato per scontato che la sua religione è quella giusta, e crede piuttosto che quelli che la ripudiano siano degli imbroglioni, gente malvagia, che mente di proposito per portare gli altri alla dannazione» (*ivi*, p. 41).

finisce dimenticanza: «Nur durch Vergesslichkeit kann der Mensch je dazu kommen zu wähen: er besitze eine Wahrheit in dem eben bezeichneten Grade. Wenn er sich nicht mit der Wahrheit in der Form der Tautologie d. h. mit leeren Hülsen begnügen will, so wird er ewig Illusionen für Wahrheiten einhandeln».³⁸

La morte silenziosa di Gregorius può essere interpretata come un'allegoria. Il suo omicidio compiuto da un medico rappresenta il passaggio dal declinante sistema di valori metafisico al materialismo nichilista, un passaggio che inquieta ma che non provoca nessuno scandalo.

In conclusione è doveroso chiudere questa analisi con un richiamo all'annotazione del 24 luglio. Durante una conversazione serale ai tavolini del Grand Hôtel, Glas ha modo di discutere con due personaggi, Martin Birk e il giornalista Markel, delle stelle e di come esse abbiano perso la loro funzione di guida per l'uomo moderno, declassandosi a dei meri oggetti astronomici. Il dialogo tra Markel, Glas e Birk sotto il cielo stellato di Stoccolma³⁹ coglie in pieno la desolazione dell'uomo dopo la morte di Dio: se il progresso tecnico-scientifico ha contribuito significativamente al miglioramento delle condizioni di vita, non ha tuttavia dato risposta alle domande esistenziali dell'umanità, domande che senza il sostegno della metafisica non riescono più a trovare neanche una risposta parziale. Il medico Glas può solo fissare un cielo immutabile e desolato, governato dalla *physis*, senza poter trovare scampo dalla consapevolezza del conoscere.

Viviana Santovito
vivi.santovito@gmail.com

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AGUIRRE BELTRÁN 1969 : G. Aguirre Beltrán, *Medicine and Magic as Aspect of Folk Knowledge*, «Artes de México» 124 (1969), pp. 47-51.

BERNI 2019 : B. Berni, *Brandes e gli scrittori danesi della «breccia moderna»*, in *Storia delle letterature scandinave, dalle origini ai giorni nostri*, a cura di M. Ciaravolo, Milano, Iperborea, 2019.

BRANDES 2001 : G. Brandes, *Radicalismo aristocratico e altri scritti su Nietzsche*, a cura di A. Fambrini, Trento, Editrice Università degli Studi di Trento, 2001.

CARLEHEDEN – HEIDEGREN – RASMUS 2012 : M. Carleheden, C.G. Heidegren, W. Rasmus, *Recognition, social invisibility, and disrespect*, «Distinktion: Scandinavian

³⁸ NIETZSCHE 2015a, p. 12; «Solo attraverso l'oblio l'uomo può giungere a credere di possedere una "verità" nel grado sopra designato. Quando egli non si accontenta della verità in forma di tautologia, ossia non si appaga di gusci vuoti, baratterà sempre verità e illusioni» (NIETZSCHE 2015b, p. 16).

³⁹ Cfr. SÖDERBERG 1905, pp. 117-119; SÖDERBERG 2004, pp. 83-84.

- Journal of Social Theory» 13, 1 (2012), pp. 1-3, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1600910X.2012.648734> (ultimo accesso: 12 febbraio 2022).
- CHEAPE : H. Cheape, *The Red Book of Appin: Medicine as Magic and Magic as Medicine*, «Folklore» 104, 1-2 (1993), pp. 111-123.
- CIARAVOLO 1999 : M. Ciaravolo, *Lo sguardo di Obstfelder sulla grande città*, «Studi nordici» 6 (1999), pp. 71-106.
- CIARAVOLO 2000 : M. Ciaravolo, *En ungdomsvän från Sverige. Om mottagandet av Hjalmar Söderbergs verk i Finland 1895-1920*, Helsingfors-Stockholm, Svenska literatursällskapet i Finland-Söderbergsällskapet, 2000.
- COOPER 2009 : R.J. Cooper, *Solo doctors and medical isolation*, «Journal of Medical Ethics» 35, 11 (2009), pp. 692-695, <https://jme.bmj.com/content/35/11/692> (ultimo accesso: 12 febbraio 2022).
- GEDDES 1975 : T. Geddes, *Hj. Söderberg: Doktor Glas*, Hull, Department of Scandinavian Studies, University of Hull, 1975.
- HOLMBÄCK 1988 : B. Holmbäck, *Hjalmar Söderberg. Ett författarliv*, Stockholm, Bonniers, 1988.
- HURWITZ 2015 : B. Hurwitz, *Medical humanities and medical alterity in fiction and in life*, «Journal of Medical Ethics» 41, 1 (2015), pp. 64-67, <https://jme.bmj.com/content/41/1/64> (ultimo accesso: 12 febbraio 2022).
- IBSEN 1884 : H. Ibsen, *Vildanden. Skuespil i fem akter*, København, Gyldendal, 1884.
- IBSEN 2019 : H. Ibsen, *L'anitra selvatica* [1884], in *Spettri/Un nemico del popolo/L'anitra selvatica/Rosmersholm*, Milano, Garzanti, 2019.
- JÖRNGÅRDEN 2012 : A. Jörngården, *Tidens tröskel. Uppbrott och nostalgi i skandinavisk litteratur kring sekelskiftet 1900*, Höör, Symposium, 2012.
- LJUNGBERG 1982 : L. Ljungberg, *Alltför mänskligt. Om Hjalmar Söderbergs kristendomskritik*, Avesta, Doxa, 1982.
- LUNDGREN 1987 : L.O. Lundgren, *Liv, jag förstår dig inte. Hjalmar Söderbergs Doktor Glas*, Stockholm, Carlssons, 1987.
- MATHIAS 1994 : M.E. Mathias, *Magic, Myth and Medicine*, «Economic Botany» 48, 1 (1994), pp. 3-7.
- MERRILL 1979 : R. Merrill, *Ethical Murder and «Doctor Glas»*, «Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal», 12, 4 (1979), pp. 47-59.
- NIETZSCHE 1887 : F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig, E.W. Fritsch, 1887.
- NIETZSCHE 1965 : F. Nietzsche, *La gaia scienza* [1887], in *Opere di Friedrich Nietzsche*, v.II, a cura di G. Colli – M. Montinari, Milano, Adelphi, 1965.

- NIETZSCHE 2015a : F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* [1896], Stuttgart, Reclam, 2015.
- NIETZSCHE 2015b : F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Milano, Adelphi, 2015.
- NOLDEN 1989 : T. Nolden, *Der Décadent und sein Arzt. Bemerkungen zur europäischen Literatur der Jahrhundertwende*, «Arcadia» 24, 2 (1989), pp. 157-188.
- PETHERICK 1978 : K. Petherick, *Doktor Glas och himlarymden. Om rymdsymboliken i Hjalmar Söderbergs roman*, «Sammlaren. Tidskrift för svensk litteraturvetenskaplig forskning» 99 (1978), pp. 7-17.
- SÖDERBERG 1905 : H. Söderberg, *Doktor Glas*, Stockholm, Bonnier, 1905.
- SÖDERBERG 2004 : H. Söderberg, *Il dottor Glas* [1905], Varese, Giano editore, 2004.
- SUNDBERG 1981 : B. Sundberg, *Sanningen, myterna och intressenas spel. En studie i Hjalmar Söderbergs författarskap från och med Hjärtats oro*, Uppsala, Litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet, 1981.
- TÜRCKE 1989 : C. Türcke, *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Frankfurt am Main, Klampen Verlag, 1989.