

FRANCESCO CATTANEO

IL SILENZIO DEL «BUON EUROPEO» NIETZSCHE E L'ESPERIENZA DEL PENSIERO*

La vera casa dell'Uomo non è una casa, ma la Strada, e [...] la vita stessa è un viaggio da fare a piedi.
(Chatwin 1989, 332)

La filosofia come «mito» (*mythos*) [*Dichtung*] è un rischio, un meraviglioso rischio. Essa narra, cioè rischia una nuova forma di vita e dell'essere.
(Han 2023, 87)

1. La maschera del filosofo

«Buon europeo» è una delle numerose formule che segnano la filosofia di Nietzsche. Per comprendere cosa Nietzsche intenda con essa, è necessario interrogarsi sulla peculiare natura di tali locuzioni. Si tratta forse di concetti? Se, filosoficamente parlando, il concetto è l'universale, e, in quanto tale, nomina l'essenza, si impone immediatamente una difficoltà: in Nietzsche tanto l'universalità quanto l'essenza vengono sottoposte a una insistita e

* Nel corso del presente contributo si fa uso delle seguenti sigle:

FW = *Die fröhliche Wissenschaft* (*La gaia scienza*)

JGB = *Jenseits von Gut und Böse* (*Al di là del bene e del male*)

MA = *Menschliches, Allzumenschliches* (*Umano, troppo umano*)

WS = *Der Wanderer und sein Schatten* (*Il viandante e la sua ombra*), in MA II

NL = *Nachgelassene Fragmente* (Frammenti postumi)

Z = *Also sprach Zarathustra* (*Così parlò Zarathustra*)

VM = *Vermischte Sprüche und Meinungen* (*Opinioni e sentenze diverse*), in MA II

GD = *Götzen-Dämmerung* (*Crepuscolo degli idoli*)

EH = *Ecce homo*

BVN = *Briefe von Nietzsche* (Lettere di Nietzsche)

HGA = *Heidegger Gesamtausgabe* (Opere complete di Heidegger)

Le sigle sono seguite, nel caso delle opere, dal numero o titolo della sezione (ove presente) e dal numero dell'aforisma; nel caso di frammenti, dall'anno e dal numero della nota postuma; nel caso dell'epistolario, dall'anno e dal numero della lettera. Le traduzioni di riferimento sono quelle adottate nell'edizione critica delle opere di Nietzsche a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1967 e sgg.

pervasiva opera di destrutturazione e di demolizione, vengono esibite nella loro inconsistenza e infondatezza. La liquidazione dell'universalità e dell'essenza porta con sé la liquidazione del concetto in senso metafisico-sostanzialistico. Ciò non esclude che il concetto possa continuare a mantenere una sua validità nel senso di una generalizzazione condivisa sulla base della sua efficacia pratico-operativa¹. Questa stessa opzione, tuttavia, viene revocata in dubbio da Nietzsche: a far problema è per un verso l'impiego uniforme – e uniformante – del concetto² e per altro verso la metafisica implicita in una simile posizione di fondo (a partire dalla scelta del criterio dell'efficacia pratico-operativa e dalla sua determinazione).

Che fine fa la «filosofia» di Nietzsche a fronte della pervasività della critica del concetto? È ancora possibile parlare di una filosofia in assenza di concetti? Si può dare una filosofia al di là e al di fuori del concetto, una filosofia a-concettuale, o perlomeno una filosofia il cui baricentro, il cui asse portante non sia il concetto? Questa difficoltà ha fatto sì che le opere di Nietzsche siano state considerate, soprattutto nella prima fase della storia della loro ricezione, prove letterarie, e che ancora oggi in alcuni ambiti ne venga disconosciuta la statura filosofica. Tuttavia, anche quando si ritiene Nietzsche un filosofo, occorre ammettere la fisionomia assai singolare del suo pensiero. Tale singolarità discende dal fatto che in Nietzsche non abbiamo a che fare con 'concetti', quanto piuttosto con 'figure' o 'configurazioni' del pensiero, con 'immagini' del pensiero³. Lo sforzo fondamentale di Nietzsche non è quello di pervenire a una spiegazione logica, coerente, esaustiva, organica dell'esistenza, quanto piuttosto di affacciarsi sulla sua profondità

¹ Per un'efficace interpretazione dell'epistemologia di Nietzsche in chiave pragmatista, cfr. Gori 2016a. Interessanti considerazioni in merito si trovano anche in Abel (2010).

² Conviene rileggere in proposito JGB (43), dove i filosofi dell'avvenire rimangono «amici della verità», ma non sono «dogmatici». E non esserlo significa liberarsi della pretesa che la propria verità debba essere la verità per ognuno. Nietzsche precisa che occorre «sbarazzarsi del cattivo gusto di voler andar d'accordo con molti» e che «quel che può essere comune, ha sempre ben poco valore». Egli applica poi il principio greco del «simile conosce il simile», traendo la seguente conclusione: «Infine i fatti devono stare come stanno e sono sempre stati: le cose grandi sono riservate ai grandi, gli abissi ai profondi, le finezze e i brividi ai sottili, e per esprimerci sinteticamente con una sola parola, ai rari le cose rare».

³ Per un'interpretazione della filosofia di Nietzsche all'insegna della potenza *simbolica*, cfr. Giacomelli (2012).

inesauribile, sulla sua inafferrabilità, sulla sua molteplicità metamorfica. Le 'figure', le 'immagini' si discostano dai concetti perché in esse la forza plasmatrice della vita viene restituita nella sua dinamicità, nel suo slancio. Si ha a che fare non tanto con forme concluse, quanto piuttosto con un costante processo di formazione. Nietzsche risale a monte della *natura naturata* per dar voce alla sua scaturigine, al movimento originario della *natura naturans* – detto altrimenti, più che sulla *forma formata* insiste sulla *forma formans*, come peraltro già comprovato dalla *Nascita della tragedia*. Questo può contribuire a spiegare l'andamento asistemico e aforistico della filosofia di Nietzsche, la pluralità di registri e di generi a cui ricorre: nessuna forma, infatti, può ergersi a compimento definitivo, per cui ciò che conta davvero è il gioco delle forme, quel piacere del gioco in cui ciascuna forma si afferma solo relativizzandosi e realizza se stessa solo superandosi. La filosofia di Nietzsche dà «l'impressione di una totalità frantumata, eppure capace di moltiplicarsi in sempre nuove e inafferrabili rifrazioni» (Venturelli 2017, 32). Le sue locuzioni rinunciano all'unilateralità a vantaggio della multilateralità, non sono dottrine, non costituiscono una presunta parola ultima o definitiva sulle cose, un'interpretazione univoca. «Le conclusioni sono pur consolazioni», si legge nella prefazione alla seconda edizione della *Gaia scienza* (FW, *Vorrede*, 1).

È in questo senso che va compreso l'amore della superficie e dell'apparenza di Nietzsche. Come scrive Mazzino Montinari, «per Nietzsche la parvenza è la vera e unica realtà delle cose, la parvenza non si oppone alla 'realtà'; al contrario, la parvenza è la realtà che non si lascia trasformare in un immaginario mondo della verità, la parvenza nella sua molteplicità e ricchezza è inaccessibile ai procedimenti e alle distinzioni della logica» (Montinari 1975, 143). Le locuzioni di Nietzsche sono *maschere* sulla cui superficie si incontrano concavo e convesso, pieno e vuoto, presenza e assenza, vita e morte, essere e nulla; sono *simboli* in un senso performativo: le cose che vengono «messe insieme» (*syn-ballein*) non risultano semplicemente accostate, ma congiunte in modo tale che solo in forza di siffatto congiungimento si schiudono in quanto tali. Come Walter Friedrich Otto ha sottolineato nel suo capolavoro *Dioniso. Mito e culto* (Otto 1933, cap. 6), l'esperienza della maschera appartiene originariamente all'epifania delle divinità arcaiche. La figura di Dioniso continua a testimoniare, nel cuore del mondo olimpico, la persistenza dell'ordine primitivo, titanico: di qui la sua

profonda connessione con la maschera e con la rappresentazione tragica⁴. L'amore della superficie e dell'apparenza fa tutt'uno con l'amore per la maschera dionisiaca⁵. «Questi Greci furono superficiali – *per profondità!*», scrive Nietzsche (FW, *Vorrede*, 4). Nell'af. 40 del capitolo secondo di *Al di là del bene e del male* – capitolo intitolato *Lo spirito libero* – è Nietzsche stesso a fornire una fondamentale chiave ermeneutica dei suoi scritti e in generale del suo pensiero. Lì si legge:

Tutto ciò che è profondo ama la maschera; le cose più profonde hanno per l'immagine e l'allegoria perfino dell'odio. [...] Ci sono eventi di specie così delicata, che si fa bene a seppellirli e a renderli irriconoscibili con una grossolanità. [...] Un uomo che ha una profondità nel suo pudore incontra anche i suoi destini e le sue delicate decisioni su strade alle quali sono pochi a giungere, e la cui esistenza neppure agli intimi e ai più fidati è dato sapere: si cela ai loro occhi tanto il repentaglio cui egli espone la propria vita, quanto la sua riconquistata sicurezza vitale. Un tale uomo riservato, che istintivamente si serve delle parole per tacere e per celare ed è inesauribile nello sfuggire alla comunicazione, *vuole* ed esige che al suo posto erri nei cuori e nelle menti dei suoi amici una sua maschera; e anche ammesso che egli non voglia tutto questo, un bel giorno gli si spalancheranno gli occhi sul fatto che a onta di ciò v'è laggiù una sua maschera – e che è bene le cose stiano in questo modo. Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera: e più ancora, intorno a ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera, grazie alla costantemente falsa, cioè superficiale interpretazione di ogni parola, di ogni passo, di ogni segno di vita che egli dà. (JGB, 40)

La profondità esige la maschera perché si rifiuta di essere inchiodata a qualsiasi superficie. Ma la profondità non pretende mai di superare la certezza della superficie in nome di una certezza che sta al di là della superficie. La profondità autentica si smarca dalla *certitudo* del moderno soggetto cartesiano, e per farlo si traduce in un gioco con la superficie, in cui hanno un ruolo centrale i *tropi* (dal greco *trepo*, «io vólto»), cioè le volte e giravolte del

⁴ Sull'interpretazione che Walter Friedrich Otto propone della figura di Dioniso, cfr. Cattaneo (2019, 205 e sgg.). Sulla maschera come «uno dei mezzi per esprimere l'assenza nella presenza», cfr. Vernant (1991, 237).

⁵ Il pensiero di Nietzsche è pensiero della superficie in quanto pensiero della maschera tragico-dionisiaca. In questo senso, il *tragico* può essere inteso come un filo conduttore che va ben al di là della *Nascita della tragedia* e della prima fase del pensiero di Nietzsche. Un tentativo in questa direzione si ha in Cattaneo (2023, 19-29). Per una ricognizione sul tragico a partire da Nietzsche e dalla sua eredità, cfr. Gentili - Garelli (2010).

linguaggio. La superficie non riposa nelle forme che di volta in volta assume; la superficie è un *effetto* dell'energia plasmatrice, della *vis formativa*, e reca impressa su di sé una fenditura o frattura, una coincidenza che nessuna «immagine» o «allegoria» può colmare. Immagini e allegorie divengono 'superficiali' in senso deteriore quando pretendono di portare il proprio fondo (o sfondo) interamente in superficie, di guadagnare un'identità con esso – falsificazione estrema. Dal momento che, così facendo, annullano ogni profondità, si trovano a essere disdegnate dalle «cose più profonde». A partire da esse la superficie si rivela quale *illusione*, da «in-ludere», uno stare nel gioco, o uno stare al gioco che patisce (e agisce) uno scarto incolmabile. Da cui il suo amore per la maschera. La filosofia di Nietzsche è un'arte di abitare la superficie, la *parvenza illusoria*, in quanto dimensione più propria della vita umana. In *Così parlò Zarathustra* tale arte prende il nome di «fedeltà alla terra» (Z, *Vorrede*, 3). In ciò risiede la fisionomia più propria dell'illuminismo di Nietzsche: il suo spirito critico e la sua ironia costituiscono un invito ad acquisire familiarità con l'illusione (potremmo intendere così l'esortazione a ridivenire «*buoni vicini delle cose prossime*»... [WS, 16]), sono tutt'uno con la consapevolezza dell'illusorietà della vita, quella vita che, per riprendere Calderón de la Barca, è *sogno*⁶. La profondità della superficie è ciò che rende un esercizio così difficile, così sottile e delicato *leggere Nietzsche*, un pensatore che rischia di essere identificato con le sue maschere, mentre ciò che realmente conta è il movimento che le anima, il *gioco* di cui sono espressione. Si intravede qui un motivo platonico: la critica della scrittura del *Fedro* e della *Settima lettera*, che si combina con la distinzione tra insegnamenti essoterici ed esoterici. Nella prefazione a *Umano, troppo umano II* Nietzsche precisa:

Bisogna parlare solo quando non è lecito tacere; e solo di ciò che si è *superato*, – ogni altra cosa è chiacchiera, «letteratura», mancanza

⁶ Sulla connessione tra sogno e razionalità, cfr. il fondamentale af. 54 della *Gaia scienza (La coscienza dell'apparenza)*, dove Nietzsche, dopo aver spiegato che «apparenza è per me ciò che agisce e vive», annovera se stesso, in quanto «uomo della conoscenza», tra i sognatori. L'«uomo della conoscenza», del resto, «è uno strumento per tirare in lungo la danza terrena e fa quindi parte degli organizzatori della festa dell'esistenza»; «la sublime coerenza e unione di tutte le conoscenze è e sarà forse lo strumento supremo per *tenere in piedi* l'universalità della fantasticheria e la possibilità che tutti questi sognatori possano intendersi tra di loro e con ciò, appunto, *la durata del sogno*» (FW, 54).

di disciplina. I miei scritti parlano *solo* dei miei superamenti. (MA II, *Vorrede*, 1)

Sarebbe meglio tacere. Ma se proprio occorre parlare, allora lo si deve fare disciplinatamente, cioè occupandosi solo di ciò che si è superato. E Nietzsche, a scanso di equivoci, applica esplicitamente tale principio ai suoi scritti, evidenziando che essi parlano «*solo* dei miei superamenti» – dove l'avverbio «solo» è scritto in corsivo. Se prendiamo per buona l'indicazione di Nietzsche, se i suoi scritti parlano *solo* dei suoi superamenti, si può capire quanto sia problematico attribuire a Nietzsche *posizioni* in base a tali scritti. Bisogna stare sempre in guardia nella lettura dei testi di Nietzsche e diffidare dall'interpretarli come se essi restituissero sue convinzioni, sue conclusioni, sue «dottrine». Piuttosto, si tratta di cogliere – adottando un approccio *esoterico* – la movimentazione critica e la fecondità figurativa e immaginifica che essi sprigionano e che ne costituiscono la genuina profondità.

Una simile chiave ermeneutica è fornita da Nietzsche nell'af. 289 del capitolo nono di *Al di là del bene e del male*, intitolato *Che cos'è aristocratico?* Qui Nietzsche si sofferma sugli scritti dell'eremita – un'altra sua figura filosofica⁷ – suggerendo che in essi si avverte sempre «la eco del deserto, qualcosa dei bisbigli e del timido guardarsi attorno della solitudine» (JGB, 289⁸). Persino dalle più forti parole dell'eremita, persino dal suo grido «affiora ancora una nuova e più pericolosa specie di silenzio, di tacita segretezza». Solitudine, silenzio, segretezza sono costitutivi dell'esperienza dell'eremita e segnano ineluttabilmente i suoi scritti. E i filosofi, si chiede Nietzsche, non sono sempre stati, prima di tutto, degli eremiti? I filosofi, in fondo, hanno sempre sviluppato un modo di stare al mondo e di vedere il mondo che si discosta dall'opinione comune e prevalente. Solitudine e silenzio non sono mai stati loro estranei. Sentendosi legittimato ad accostare l'esperienza del

⁷ Cfr. anche FW (364), *Parla l'eremita*, e FW (365), *L'eremita parla di nuovo*. In FW (365) la figura dell'eremita è connessa alla maschera che si deve indossare per stare in società. Un'altra strategia dell'eremita è quella di farsi *spettro*, e una delle forme della spettralità è il ripresentarsi «dopo che siamo già morti» – il che costituisce «il trucco degli uomini *postumi par excellence*». Gli uomini postumi – e Nietzsche si annovera ripetutamente tra loro (accade in GD, *Sprüche* 15; AC, *Vorwort*; EH, *Bücher* 1) – sono segnati da un'ambiguità e ambivalenza: appartengono al presente eppure non vi appartengono, sono qui e insieme non sono qui.

⁸ Il riferimento vale anche per le successive citazioni.

filosofo alla sua, l'eremita «non crede che un filosofo abbia mai espresso in libri le sue intime ed estreme opinioni: non si scrivono forse libri al preciso scopo di nascondere quel che si custodisce dentro di sé?». Tuttavia, non si tratta solo di nascondere e celare le proprie «intime ed estreme opinioni», di non riportarle per iscritto, di limitarsi a serbarle dentro di sé. La questione è più radicale. Secondo Nietzsche, l'eremita «dubiterà, anzi, che un filosofo *possa* avere in generale 'estreme e intime' opinioni, pensando invece che ci sia in lui, dietro ogni caverna, una caverna ancor più profonda – un mondo più vasto, più strano, più ricco al di sopra d'una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni 'fondazione'. Ogni filosofia è filosofia di proscenio – questo è un giudizio da eremita»⁹. Nietzsche riprende l'immagine platonica della caverna, ma la declina diversamente: la caverna è una dimensione da eremiti, una dimensione di silenzio, solitudine e segretezza, una dimensione nascosta, che si sottrae a ciò che è in piena luce e dunque conosciuto ai più. La caverna dell'eremita si moltiplica: dietro di essa c'è sempre un'altra caverna. L'asse portante del discorso è, di nuovo, la profondità, tanto verso l'alto quanto verso il basso. C'è un mondo più vasto sopra ogni superficie e c'è un abisso sotto ogni fondo. Per chiarire il senso filosofico del suo discorso, Nietzsche specifica: *c'è un abisso sotto ogni fondazione*. Ogni fondazione pretende di pervenire a un fondo ultimo, un *fundamentum inconcussum*; al contrario, essa non è che un'ulteriore superficie (un proscenio) che non si riconosce come tale, e che quindi risulta sviante. Serve una sensibilità da eremiti per riconoscerlo. E Nietzsche fa parlare direttamente l'eremita: «V'è qualcosa di arbitrario nel fatto che *costui* [un filosofo] si sia arrestato *qui* [al fondo/fondazione cui ritiene di essere pervenuto], abbia rivolto lo sguardo indietro e intorno a sé, non abbia, *qui*, scavato più profondamente e abbia messo in disparte la vanga – c'è pure qualcosa di sospetto in tutto ciò». Nietzsche conclude, sviluppando la saggezza dell'eremita: «Ogni filosofia *nasconde* anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera». L'eremita (e il filosofo) è colui che, in virtù della sua profondità, fa esperienza di una moltiplicazione vertiginosa di piani, ne frequenta una pluralità

⁹ Si pensi a questo proposito all'interpretazione fornita da Nietzsche della rappresentazione tragica nel suo trattato del 1872. Il proscenio è calcato dalle forme apollinee del mito che, in quanto maschere di Dioniso, si muovono su uno sfondo dionisiaco.

con disinvoltura, ma non si identifica *fino in fondo* con nessuno di essi. Dove starebbe, infatti, questo fondo?

Il motivo della maschera avvicina Nietzsche a Socrate, avvicina lo sviluppo del suo discorso filosofico al dialogo socratico e all'ironia socratica – un aspetto che uno studioso come Pierre Hadot ha colto con grande sensibilità¹⁰. In un frammento postumo del 1877, di poco precedente alla pubblicazione di *Umano, troppo umano*, il suo «libro per spiriti liberi», come recita il sottotitolo, Nietzsche cita con chiaro apprezzamento una massima di Paul Winckler (1630-1686): «L'uomo è saggio finché cerca la verità; quando però pretende di averla trovata diventa un folle» (NL, 1876, 23[158]). Si tratta di una massima socratica, in particolare di una variazione sul tema del *sapere di non sapere*. Nell'*ouden oida*, nel *scio me nescire* risiede, in definitiva, l'autentica ricchezza dello *spirito libero*, dello *spirito divenuto libero*. Da questo punto di vista appare pienamente legittima la proposta di Hadot di considerare l'esperienza filosofica di Nietzsche non secondo il paradigma moderno (la filosofia come teoria sul reale, dotata di coerenza, cogenza e forza dimostrativa ed esplicativa), bensì secondo il paradigma antico degli *esercizi spirituali*. Le figure, le immagini, i simboli, le maschere di Nietzsche non sarebbero concetti in senso 'teorico', ma sarebbero un'attuazione della *cura di sé*, possibili modi d'essere, possibili figure o configurazioni dell'esperienza, che ci esortano a farci carico della nostra vita, a plasmarla e modellarla attivamente, fino a 'realizzare la propria statua'. Quando Nietzsche comunica per la prima volta la sua idea dell'eterno ritorno dell'uguale – siamo nel 1882, nel penultimo aforisma del quarto libro della *Gaia scienza*, il 341, intitolato *Il peso più grande*, procede attraverso una sorta di narrazione. Leggiamo l'*incipit*: «Come sarebbe se, un giorno o una notte, un demone s'insinuasse di soppiatto nella tua solitudine più solitaria e ti dicesse: 'Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte' [...]» (FW, 341). Nietzsche non sta enunciando una teoria; sta prospettando una possibilità e chiede al lettore di valutare, nella sua «solitudine più solitaria», quale effetto essa possa avere sul suo modo di vivere. Lo stile aforistico di Nietzsche trae da qui una sua necessità intrinseca.

¹⁰ Cfr., in particolare, il capitolo *La figura di Socrate* in Hadot (2002, 87-117).

2. Il silenzio del pensiero

Secondo l'indicazione sopra citata, occorre imparare ad *ascoltare bene* le parole di Nietzsche (ma anche a *leggerle bene*, con quell'arte della lettura lenta e paziente cui Nietzsche associava il nome *filologia* [M, *Vorrede*, 5] dopo averne abbandonato, già ai tempi della 'stravaganza geniale' sulla tragedia, la pratica accademica). Solo così si può riuscire a cogliere la *Grundstimmung*, la 'tonalità emotiva fondamentale', del pensiero di Nietzsche. Un punto di osservazione privilegiato a tal fine è *Così parlò Zarathustra*. Nietzsche ribadisce più volte di non esser un profeta, di non volere credenti, di non parlare alle masse¹¹. Nonostante il suo tono a volte esagitato, a volte magniloquente, egli conosce la profonda discrezione e il profondo silenzio di ogni pensiero essenziale. L'ora più silenziosa di Zarathustra – «questo è il nome della mia terribile padrona» – gli confida in un sussurro senza voce: «Le parole più silenziose sono quelle che portano la tempesta. Pensieri che incedono con passo di colomba, guidano il mondo»¹². Le parole e i pensieri di Nietzsche sono strettamente connessi al silenzio e all'esercizio di ascolto a esso correlato: sono pensieri silenziosi, parole silenziose. Il passo della colomba è un passo leggero, quasi impercettibile. Silenzio, ascolto e attenzione sono strettamente connessi al sorgere del pensiero, alla responsabile e libera assunzione che esso implica. La sua forza non sta nell'imporsi, ma nel diffondersi a macchia d'olio, per impregnazione, irresistibilmente.

Heidegger ha avvertito con mirabile acutezza tale elemento. Egli scrive:

¹¹ Cfr., per esempio, Z I (*Tugend* 3) e Z II (*Dichtern*).

¹² Z II (*Stunde*). Sul punto, cfr. Z II (*Ereignissen*): «Gli eventi (*Ereignisse*) più grandi – non sono le nostre ore più fragorose, bensì quelle più silenziose (*stillsten Stunden*)». La conclusione della frase rimanda direttamente al capitolo *L'ora più silenziosa*, in cui compare l'immagine della colomba. Come dice François Jullien attingendo dal pensiero cinese, ogni trasformazione violenta genera immediatamente una risposta uguale e contraria; sono le *trasformazioni silenziose* a essere le più profonde, durature e di vasta portata, perché non esigono di separare radicalmente qualcosa da qualcos'altro, ma prendono le mosse dalla coesistenza dei contrari (Jullien 2009, 79 e sgg.).

«Aspetta! Ti insegno io che cosa significa obbedire (*gehörchen*)» – grida la madre al suo ragazzo, che non vuole tornare a casa. La madre promette al figlio una definizione sull’ubbidienza? No. Ma forse gli dà una lezione? Neppure, se è una vera madre. Piuttosto condurrà (*beibringen*) l’ubbidire presso il figlio. O ancor meglio e all’opposto: condurrà il figlio nell’ubbidire. Ciò riesce tanto più durevolmente, quanto meno ella impreca. Riesce tanto più semplicemente, quanto più immediatamente la madre porta il figlio nell’ascolto (*Hören*). Non innanzitutto in modo tale che egli si limiti ad acconsentire (*bequemem*) all’ascolto, bensì in modo tale che egli non possa più abbandonare il voler ascoltare (*Hörenwollen*). Perché no? Poiché egli si è messo in ascolto (*hörend werden*) di ciò cui appartiene (*gehören*) il suo stanziamento (*Wesen*). L’insegnamento perciò non si realizza mediante l’imprecare. E tuttavia ogni tanto nell’insegnamento occorre alzare la voce. Si deve persino gridare e gridare, persino quando si tratta di lasciar apprendere una cosa così silenziosa (*eine so stille Sache*) come il pensiero. Nietzsche, che era uno degli uomini più silenziosi (*stillster*) e timidi (*scheuester*), sapeva di questa necessità (*Notwendigkeit*). Egli soffrì il tormento di dover gridare. (Heidegger 1954a, 62)¹³

Nell’immediato seguito del brano Heidegger precisa che Nietzsche è vissuto prima che dilagasse l’orrore delle guerre mondiali, in un periodo in cui «la fede nel ‘progresso’ (*Fortschritt*)» costituiva ancora «quasi *la* religione dei popoli e degli stati civilizzati (*zivilisiert*)»¹⁴. Per questa ragione Nietzsche si trova costretto a proclamare fragorosamente: «*Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!*», «*Il deserto cresce: guai a colui che cela deserti dentro di sé*»¹⁵. Per questa ragione è obbligato a incalzare i suoi contemporanei: «Si deve fracassar loro le orecchie, perché imparino ad ascoltare con gli occhi? Si deve strepitare come tamburi e predicatori di penitenza (*Busspredigern*)?»¹⁶. Secondo Heidegger lo *Zarathustra* costituisce un grido rivolto verso il proprio tempo, un «grido scritto (*geschriebener Schrei*)» (Heidegger 1954a, 63).

¹³ Nel *Nietzsche* (Heidegger 1961, 25-26) Heidegger rileva come nel suo ultimo anno di lucidità (1888) Nietzsche diventi assai irrequieto. Il grido rivolto verso il suo tempo compie un salto di qualità. Ora egli avverte l’urgenza di prendere posizione, di esibire se stesso, di raccontarsi, di definirsi in modo tale da non essere confuso con altro, secondo il monito di *Ecce homo* (EH, *Vorwort*, 1, ma anche EC, *Bücher*, 1).

¹⁴ HGA (8, 52; ed. it., 62).

¹⁵ Z IV (*Wüste*, 2).

¹⁶ Z (*Vorrede*, 5).

Tale grido è esso stesso ambiguo e ambivalente: infatti lo *Zarathustra* reca il sottotitolo *Ein Buch für Alle und Keinen*, «un libro per tutti e per nessuno». Heidegger sottolinea che «per tutti» non significa per chiunque a caso, bensì per ogni uomo in quanto uomo, o meglio: per ogni uomo nella misura in cui egli si impegna nell'avventura del domandare e riconosce nella vita un «esperimento dell'uomo della conoscenza» (FW, 324). Simmetricamente, «per nessuno» non sottintende un'altera e supponente esclusione di qualsivoglia lettore, quanto piuttosto un monito rivolto a coloro che si limitano a farsi affascinare o stordire dalle singole folgorazioni stilistiche di Nietzsche, invece di imboccare la via del pensiero e, su di essa, mettersi in dubbio (Heidegger 1954a, 64)¹⁷.

«Per tutti e per nessuno» potrebbe costituire l'epigrafe più calzante per l'intera vicenda legata all'uscita della quarta parte di *Così parlò Zarathustra*. Con la stesura della terza parte nel 1884, Nietzsche riteneva l'opera conclusa¹⁸. Nel 1885, tuttavia, il personaggio del sapiente persiano riprende vita in un nuovo testo. L'atteggiamento di Nietzsche, a questo punto, si fa molto ambiguo e ondeggiante. A volte egli considera questo nuovo frutto della propria creatività una prosecuzione e uno sviluppo di *Così parlò Zarathustra*; a volte, assegnandogli il titolo *La tentazione di Zarathustra*, lo concepisce come opera autonoma¹⁹. Nietzsche è molto pencolante anche rispetto alla pubblicazione. Se da una parte egli denuncia l'impossibilità di trovare un editore, dall'altra è lui stesso a sforzarsi perché l'opera rimanga riservata. Essa fu, infatti, pubblicata privatamente solo in 40 esemplari e diffusa in una ristrettissima cerchia di amici. Un pensiero di Nietzsche risalente alla primavera del 1885, dunque concomitante con la pubblicazione in forma privata della quarta parte dello *Zarathustra*, suona:

Un uomo per il quale quasi tutti i libri sono divenuti superficiali (*oberflächlich*), un uomo che ormai solo di fronte a pochi uomini del passato continua a confidare che abbiano posseduto una profondità (*Tiefe*) sufficiente per – non scrivere ciò che sapevano. Ho pensato così tante cose proibite e lì mi sento bene e a casa, dove anche a

¹⁷ Parole analoghe compaiono anche in Heidegger (1961, 244) e in Heidegger (1954b, 66).

¹⁸ Cfr. in proposito la lettera spedita da Nietzsche ad Heinrich Köselitz (Peter Gast) a Venezia il primo febbraio 1884 (BVN 1884, n. 484). Le prime due parti di *Così parlò Zarathustra* erano uscite nel 1883 e la terza nel 1884.

¹⁹ Sul punto, cfr. Spreafico (2009).

spiriti giusti e virtuosi manca il respiro: pertanto mi stupisce sempre quando trovo ancora qualcosa da comunicare. Anche se so bene che preferisco i miei trattini (*Gedankenstriche*) ai miei pensieri comunicati. (NL 1885, 34[147])²⁰

Nietzsche mostra a più riprese l'intenzione di non far uscire l'opera da tale ambito circoscritto. In particolare, confida a Carl von Gersdorff il 12 febbraio 1885: «C'è una quarta (ultima) parte di Zarathustra, una sorta di finale (*Finale*) sublime, che non è assolutamente fatto per il pubblico (la parola 'pubblico' ('*Öffentlichkeit*' und '*Publikum*') suona al mio orecchio, in riferimento al mio intero Zarathustra, quasi come 'bordello' (*Hurenhaus*) e 'donna pubblica' (*öffentliches Mädchen*) – Pardon!). Ma questa parte deve necessariamente essere pubblicata ora: in 20 copie, per la distribuzione a me e ai miei amici, e con tutti i gradi di discrezione (*jede Grade Discretion*)» (BVN 1885, n. 572)²¹. Nel

²⁰ Giova ricordare come a disporre di una simile *profondità* sia stato anche Heidegger, il quale ha confidato: «Della *mia* cosa non ho mai parlato a lezione (*Von meinen Sache habe ich nie in den Vorlesungen gesprochen*)» (testimonianza raccolta in Fédier 1993, 28; ed. it., 18).

²¹ Come si vede, Nietzsche fa qui riferimento a una *quarta e ultima parte* di *Così parlò Zarathustra*. Tuttavia, nelle lettere a Heinrich Köselitz del 14 febbraio 1885 (BVN 1885, n. 573) e a Franz Overbeck del 20 febbraio 1885 (BVN 1885, n. 576) egli menziona un'opera intitolata *Meriggio ed eternità* (*Mittag und Ewigkeit*), la cui prima parte porterebbe il titolo *La tentazione di Zarathustra* (*Die Versuchung Zarathustra's*). Cfr. in proposito anche un frammento scritto tra aprile e giugno del 1885 (NL 1885, 31[30]). Di lì a poco, in altre due missive a Köselitz e Overbeck, datate rispettivamente 14 marzo 1885 (BVN 1885, n. 580) e 7 maggio 1885 (BVN 1885, n. 599), Nietzsche ribadisce che il suo nuovo scritto è la *quarta parte* di *Così parlò Zarathustra* e che la decisione di adottare un titolo diverso era una mossa necessaria per trovare un editore (visto che nessuno avrebbe accettato la quarta parte di un'opera senza essere in possesso delle precedenti tre). In una lettera del 12 marzo 1885 (BVN 1885, n. 579) indirizzata al suo editore, Costantin Georg Naumann, Nietzsche, che ormai ha optato per la pubblicazione a proprie spese, parla di una *quarta parte*. Quando nel 1887 l'editore Fritsch ristampa *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche preferisce tenere ancora riservata l'aggiunta e dunque l'opera compare solo nelle sue precedenti tre parti. In *Ecce homo* (1888) il filosofo parla nuovamente di una terza e *ultima parte* di *Così parlò Zarathustra*. Tale accenno è particolarmente significativo perché Nietzsche non si attiene a un qualche vincolo di segretezza relativo alla quarta parte. Infatti, nello stesso testo fa esplicito riferimento a quella che egli torna a chiamare la *Tentazione di Zarathustra* (EH, *Weise*, 4). Tutte queste oscillazioni possono forse essere spiegate in base al fatto che Nietzsche si rende conto che «per ciò che ancora ho da dire *comme poète-prophète*, ho bisogno di un'altra forma (*andre Form*) rispetto a quella impiegata fino ad oggi» (lettera a Heinrich Köselitz del 14 marzo 1885, BVN 1885, n. 580). Il tono «poetico-

manoscritto per la stampa si legge una dedica destinata poi a cadere: «Per i miei amici e *non* per il pubblico». Eloquentemente è anche un passo della lettera a Heinrich von Stein della metà di marzo 1885. Nietzsche, nel contesto di un confronto con Wagner, scrive di sé: «È difficile riconoscere (*erkennen*) chi io sia: aspettiamo 100 anni: forse allora ci sarà un geniale conoscitore d'uomini (*ein Genie von Menschen-Kenner*), che riesumerà F<riedrich> N<ietzsche>. – Per il resto – detto tra noi – ho motivo d'essere cauto (*vorsichtig*) e di procedere passo per passo. Già questo 4° Z<arathustra> non l'ho più affidato al pubblico (*Öffentlichkeit*). [...] Lavori di questo tipo sono molto esigenti (*anspruchsvoll*), richiedono tempo. Affinché qualcosa del genere sia letto rettamente, è necessario che prima vi concorra l'autorità di secoli» (BVN 1885, n. 584). Di analogo tenore è una lettera del 9 dicembre 1888 (indirizzata da Torino a Heinrich Köselitz), in cui Nietzsche si diffonde più ampiamente sul rifiuto di licenziare una versione integrale dello *Zarathustra*: «E ora una cosa seria. Caro amico, voglio riavere indietro *tutte* le copie del *quarto Zarathustra*, per mettere al riparo questo *ineditum* da qualsiasi imprevisto di vita o di morte (– l'ho letto in questi giorni e sono quasi svenuto per l'emozione). Se lo farò uscire dopo un paio di decenni di crisi di portata mondiale – *guerre!* – sarà il momento *giusto*» (BVN 1888, n. 1181). In seguito alla comparsa delle prime tre parti dello *Zarathustra* Nietzsche aveva avuto modo di pentirsi di aver rivelato le sue esperienze più intime e profonde²². Tuttavia, egli capì anche, col tempo, la necessità della pubblicazione e sopportò quel fraintendimento – quel mascheramento – che accompagna le vie nascoste e sfuggenti del pensiero e che costituisce la possibilità stessa di una comprensione²³.

profetico» è evidentemente quello tipico dello *Zarathustra*. Tuttavia, Nietzsche si avvede di dover percorrere un'altra strada rispetto alle prime tre parti. Di qui la sua disponibilità – per ragioni editoriali – a trovare un titolo diverso per l'opera e a considerarla a sé stante. Solo nel 1892 – Nietzsche è ormai sprofondata nella cosiddetta 'follia' – Heinrich Köselitz cura presso Naumann un'edizione di *Così parlò Zarathustra* comprensiva delle quattro parti.

²² Cfr. per esempio la lettera a Heinrich Köselitz del 14 febbraio 1885 (BVN 1885, n. 573).

²³ Cfr. HGA (6.1, 255; ed. it., 243-244).

3. La saggezza segreta del «buon europeo»

Io vengo a contraddire come mai si è contraddetto, e nondimeno sono l'opposto di uno spirito negatore. Io sono un *gaio messaggero*.

(EH, *Schicksal*, 1)

È solo alla luce di quanto detto che si può comprendere la figura del «buon europeo». Essa compare per la prima volta nell'af. 475 di *Umano, troppo umano I*, aforisma dal titolo assai indicativo: *L'uomo europeo e la distruzione delle nazioni* (MA I, 475). Qui emergono subito alcuni caratteri fondamentali del «buon europeo». Nietzsche sottolinea, in particolare, che gli scambi culturali e commerciali, uniti al nomadismo e ai viaggi delle persone, faranno nascere la «razza mista» dell'«uomo europeo». Si tratta di un processo inevitabile, cui può contrapporsi solo un «nazionalismo artificiale» basato su «astuzia, menzogna e violenza». «Una volta che si sia riconosciuto ciò, – proclama Nietzsche – bisogna dirsi francamente solo *buoni europei* e contribuire con l'azione alla fusione delle nazioni». La figura del «buon europeo», dunque, chiama in causa la fusione delle nazioni, cioè, secondo il titolo dell'aforisma, la distruzione delle nazioni, che in Nietzsche significa innanzitutto il superamento dei nazionalismi, il superamento della frammentazione e del particolarismo nazionalisti. Nietzsche evidenzia come ciò comporti la vanificazione dell'«intera questione ebraica», la quale «esiste solo entro gli Stati nazionali». «Non appena si tratti non più di conservare delle nazioni, bensì di produrre una razza mista europea quanto più possibile robusta, l'ebreo è come ingrediente altrettanto idoneo e desiderabile di qualsiasi altro residuo nazionale». La razza mista europea non è il prodotto di un'uniformazione; deve nascere da un miscuglio – problematico, instabile, sempre 'aperto' – dei più variegati e diversificati «residui nazionali». In tale miscuglio è perfettamente sensato, secondo Nietzsche, accettare che anche gli ebrei, sebbene, come accade per ogni nazione e ogni popolo, non manchino di qualità spiacevoli. Per esempio, il «giovane finanziere ebreo» è indicato da Nietzsche come «l'invenzione più rivoltante della razza umana in genere». Ma tale «pecca» viene subito bilanciata da Nietzsche mediante l'indicazione di almeno altri tre aspetti che non possono essere trascurati in una valutazione complessiva: 1) il fatto che fra tutti i popoli gli ebrei abbiano avuto, «non senza colpa di

tutti noi», «la storia più dolorosa»; 2) il fatto che a loro si devono «l'uomo più nobile (Cristo), il saggio più puro (Spinoza), il libro più possente e la legge morale di più vasta efficacia»; 3) il fatto che gli ebrei, nel corso del Medioevo, quando con il cristianesimo «lo strato di nubi asiatico si era accampato pesantemente sull'Europa», hanno mantenuto viva «un'interpretazione del mondo più naturale, più conforme alla ragione e in ogni caso non mitica», e così hanno impedito che si spezzasse «l'anello di civiltà che oggi ci congiunge con la cultura dell'antichità greco-romana». Per questo Nietzsche può affermare in conclusione dell'aforisma: «Se il cristianesimo ha fatto tutto per orientalizzare l'occidente, in compenso l'ebraismo ha essenzialmente contribuito a occidentalizzarlo sempre di nuovo: il che in un certo senso equivale a fare del compito e della storia dell'Europa una *continuazione di quella greca*». Alla luce di quanto detto, si possono identificare tre caratteristiche essenziali del «buon europeo»: lo smantellamento degli Stati nazione e del nazionalismo a essi connesso; il superamento (e in qualche modo la risoluzione) della questione ebraica; la promozione della continuità tra la civiltà europea e quella greca, in particolare mediante una limitazione dell'elemento asiatico, rappresentato dal cristianesimo.

In questa prima caratterizzazione, il «buon europeo» è accostabile, e quasi sovrapponibile, allo «spirito libero» (Gori – Stellino 2016b), vale a dire a «*colui* che pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che egli pensasse» (MA I, 225). Non è tanto importante che lo spirito libero abbia ragione, ma che si discosti criticamente dalla sua tradizione, dai 'costumi' a essa inerenti, in una pratica illuministica di superamento dei pregiudizi (tra cui il 'vincolo' nazionalistico): «Di solito, comunque, egli avrà dalla sua parte la verità o almeno *lo spirito di ricerca della verità*: egli esige ragioni, gli altri fede» (MA I, 225, corsivo mio). Attraverso una ricostruzione dettagliata delle occorrenze testuali, Pietro Gori e Paolo Stellino fanno notare che c'è uno spartiacque nella trattazione nietzscheana della figura del «buon europeo», uno spartiacque costituito da *Così parlò Zarathustra* e dalle annotazioni coeve. Dall'analisi di Gori e Stellino emerge che in tale periodo la figura del «buon europeo» rientra tra i tipi dell'«uomo superiore» e si identifica, in particolare, con l'«ombra» di Zarathustra, ancora segnata da pessimismo e rassegnazione, cioè da un nichilismo passivo. Questa fase di

transizione porta alla seconda configurazione nietzscheana della figura del «buon europeo», che prende corpo in *Al di là del bene e del male*, nella *Genealogia della morale* e nel V libro della *Gaia scienza* e consiste nell'adozione di un nichilismo attivo, strettamente connesso alla *trasvalutazione di tutti i valori*. «L'uso più proprio che Nietzsche farà del termine 'buon europeo' nella filosofia tarda sarà legato al superamento *compiuto* della morte di Dio e della morale cristiana. In questo senso, come si è già detto sopra, tanto l'ombra, quanto Schopenhauer appaiono ancora come dei buoni europei *incompleti*. Essi hanno sì il merito di aver fatto progredire lo spirito europeo nel suo percorso di emancipazione, ma sono comunque incapaci di portare fino alle sue estreme conseguenze la logica perseguita, ricadendo così in posizioni nichilistiche» (Gori - Stellino 2016b, 109). Il «buon europeo» diviene una figura dell'affermazione. Ma in che modo diviene tale? E soprattutto, quale nesso sussiste tra il «buon europeo» e il silenzio?

Nel 1887 viene pubblicata la seconda edizione della *Gaia scienza*. Nietzsche sfrutta tale circostanza per integrare la sua opera, aggiungendo, tra le altre cose, un quinto libro, denominato *Noi senza paura*. Di esso fa parte l'af. 377, *Noi senza patria*, che già a partire dal titolo si ricollega direttamente all'aforisma 475 di *Umano, troppo umano I*. Nietzsche ripropone l'idea di un superamento delle patrie nazionali, in particolare di quella loro configurazione che si è imposta a livello storico, giuridico e amministrativo con la fondazione dello Stato moderno centralizzato – lo Stato-Leviatano, che trova la propria giustificazione teorica nella filosofia di Hobbes²⁴. Nel nostro tentativo di precisare la fisionomia del «buon europeo», soffermiamoci sulle prime battute dell'aforisma:

Non mancano tra gli Europei di oggi alcuni che hanno il diritto di chiamarsi senza patria in un senso che torna loro a distinzione e onore: a costoro sia posta espressamente nel cuore la mia segreta saggezza e *gaya scienza*!

Nietzsche impiega il termine *Heimatlosen*. Ciò che intende smantellare è tutta una retorica della patria. E lo fa evocando

²⁴ Per la critica allo stato, si ricordi almeno il capitolo *Del nuovo idolo* del primo libro di *Così parlò Zarathustra*.

almeno tre riferimenti²⁵. C'è innanzitutto il riferimento a una dimensione autobiografica. Nietzsche stesso, dopo la sua presa di servizio all'Università di Basilea nel 1869, era divenuto *heimatlos*, «apolide». Infatti, come spiega Curt Paul Janz, aveva deciso di rinunciare alla cittadinanza prussiana come «segno di lealtà» nei confronti della Repubblica svizzera (Janz 1978, 336). Ma la questione è più complessa, perché Nietzsche non ha preso la cittadinanza tedesca né al momento della costituzione del secondo *Reich* da parte di Otto von Bismarck nel 1871 né a seguito della fine del suo incarico universitario in Svizzera (Nietzsche si pensiona anticipatamente nel 1879). Tale scelta assume un preciso significato filosofico e di politica culturale, che può essere illustrato mediante l'af. 323 di *Opinioni e sentenze diverse*, intitolato *Essere buon tedesco significa stedeschizzarsi*. Nell'aforisma 323 Nietzsche afferma con chiarezza: «Se per esempio si considera tutto ciò che già è *stato* tedesco, si correggerà subito la questione teorica: che cos'è tedesco? con la controquestione: 'che cos'è *ora* tedesco?' – e ogni *buon* tedesco la risolverà praticamente proprio superando le sue qualità tedesche» (VM 323)²⁶. Il *buon* tedesco è colui che diviene *heimatlos*, che rifiuta il nazionalismo del *Reich* bismarckiano; in altri termini, il *buon* tedesco, per essere tale, deve essere un «buon europeo». Il secondo riferimento va ai reduci dei movimenti rivoluzionari del 1848, che si definivano appunto *heimatlosen* per esprimere la loro opposizione ai governi nazionali. Il terzo riferimento, infine, concerne gli Ebrei, che nel linguaggio della propaganda antisemita erano appellati *heimatlosen*, cioè «sradicati», privi di appartenenza. Emerge anche qui, sebbene più implicitamente, la «questione ebraica» discussa *expressis verbis* nell'af. 475 di *Umano, troppo umano I*.

I senza patria europei – i «buoni europei», come Nietzsche li definirà poco più avanti – vengono compresi da Nietzsche come incarnazione della sua segreta saggezza e *gaya scienza*. La saggezza di Nietzsche è presentata come *segreta* – e qui ritorna l'esperienza dell'eremita di *Al di là del bene e del male*, ritorna la sua esperienza di solitudine e silenzio. Questa saggezza, inoltre, è una *gaya scienza*, secondo l'espressione provenzale che Nietzsche sceglie a titolo

²⁵ Vieni qui ripreso il commento al titolo dell'aforisma di Carlo Gentili in Nietzsche (2015, 303).

²⁶ Sul punto, cfr. anche FW (357), aforisma intitolato *Per il vecchio problema: «che cos'è tedesco?»*, dove Nietzsche spiega che Schopenhauer fu pessimista in quanto «buon europeo», non in quanto tedesco.

della sua opera omonima. Sul significato di questa «gaia scienza» – silenziosa, solitaria, segreta – che deve risiedere nel cuore di ogni «buon europeo» torneremo più avanti. Intanto, proseguiamo con l’aforisma:

Noi, figli dell’avvenire, come *riusciremmo* a sentirci a casa nostra
in quest’epoca odierna!

Il «noi» fa riferimento ai «noi senza patria» del titolo dell’aforisma. I senza patria, tra le cui fila si annovera Nietzsche stesso, sono «figli dell’avvenire», cioè di un mondo che ancora non è e di cui al massimo si può scorgere qualche traccia, qualche avvisaglia. I senza patria si sentono estranei rispetto alla loro epoca. E tale estraneità è doppia, perché riguarda tanto ciò che la loro epoca pretende di venerare del passato quanto ciò che essa pone a ideale del suo futuro. Leggiamo Nietzsche:

Noi non ‘conserviamo’ nulla, non vogliamo neppure tornare ad alcun ‘passato’, non siamo assolutamente ‘liberali’, non lavoriamo per il ‘progresso’, non abbiamo neppure bisogno di tapparci le orecchie per non ascoltare le avveniristiche Sirene del mercato – quel che esse cantano, «uguali diritti», «libera società», «niente più signori né servi», non ci alletta! – non riteniamo assolutamente auspicabile che venga fondato sulla terra il regno della giustizia e della concordia (perché sarebbe in ogni caso il regno della più profonda mediocrizzazione e cineseria), ci rallegriamo di tutti coloro che, come noi, amano il pericolo, la guerra, l’avventura, che non si rassegnano, che non si fanno abbindolare, rappacificare e castrare, ci annoveriamo tra i conquistatori, meditiamo sulla necessità di nuovi ordinamenti, anche di una nuova schiavitù – perché a ogni rafforzamento e accrescimento del tipo «uomo» si accompagna sempre anche una nuova specie di schiavizzazione – non è vero? con tutto ciò come dovremmo sentirci a casa nostra in un’epoca che ama ambire all’onore di essere detta l’epoca più umana, più mite, più giusta su cui il sole si sia fino a oggi levato?

Nietzsche scorge in tutto ciò l’espressione «di un profondo infiacchimento, dell’affaticamento, della vecchiaia, della forza che viene meno». Egli rifiuta la «religione della compassione» (la quale non è altro che volontà di potenza travestita da compassione). «Noi non siamo umanitari», aggiunge, «non oseremo mai permetterci di parlare del nostro ‘amore per l’umanità’».

Tuttavia, la critica agli ideali del progresso non porta ad alcun ripiegamento reazionario:

Siamo però ben lungi dall'essere abbastanza 'tedeschi', nel senso in cui la parola 'tedesco' è oggi d'uso comune, per parlare in favore del nazionalismo e dell'odio di razza, per poter godere della rogna al cuore e dell'intossicazione sanguigna nazionale a causa delle quali oggi, in Europa, un popolo contro un altro popolo si isola e si barrica nei propri confini quasi fosse una quarantena.

Nietzsche termina l'aforisma con una vivace caratterizzazione del «buon europeo».

Siamo troppo spregiudicati, troppo maligni, troppo raffinati per far questo, anche troppo ben istruiti, troppo 'navigati': preferiamo di gran lunga vivere sui monti, in diparte, da «inattuali», in secoli del passato o dell'avvenire, solo per risparmiarci la silenziosa collera alla quale ci sapremmo condannati come testimoni oculari di una politica che immiserisce lo spirito tedesco alimentandone la boria e che è, per di più, una *piccola* politica. [...] Noi senza patria, noi siamo per razza e discendenza troppo multiformi e troppo di sangue misto, in quanto «uomini moderni», e, di conseguenza, poco tentati dal prendere parte a quella falsa autoammirazione razziale e a quella libidine che oggi, in Germania, si mette in mostra come segno di sentimenti tedeschi e che, nel popolo del 'senso storico', suona doppiamente falsa e indecente. Noi siamo, in una parola – e sia essa la nostra parola d'onore! – *buoni Europei*, gli eredi dell'Europa, gli eredi ricchi, stracolmi, ma anche gravati in abbondanza dagli obblighi, di millenni di spirito europeo: come tali troppo cresciuti anche per il Cristianesimo e a esso avversi, e ciò proprio perché *da* esso siamo cresciuti, perché i nostri antenati furono cristiani, di una fede cristiana di spietata onestà, che alla loro fede hanno sacrificato volentieri beni e sangue, posizione sociale e patria.

Nietzsche evita ogni forma di appiattimento e livellamento, tanto quello prodotto dagli ideali moderni quanto quello prodotto dal desiderio nostalgico di un passato ormai ridotto a proiezione mistificante del presente (cfr. GD, *Streifzüge*, 43). Nietzsche è inattuale tanto rispetto a come il presente, affetto da nostalgia, manipola il passato quanto a come il presente, preso da ottimismo, si immagina il futuro. In entrambi i casi c'è una mancanza di profondità, e Nietzsche è il nemico giurato della mancanza di profondità, in qualsiasi foggia essa si presenti. È la profondità a essere propriamente *inattuale*, e lo è innanzitutto in forza della sua multidimensionalità, irriducibilità, e persino contraddittorietà. Essa richiede il gioco dell'apparenza, il gioco delle maschere. Nell'af. 344 della *Gaia scienza* (*In che senso anche noi siamo ancora devoti*) Nietzsche specifica che «la vita è costruita sull'apparenza, intendo dire sull'errore, sull'inganno, la finzione, l'accecamento,

l'autoaccecamento, e che d'altro canto, di fatto, la grande forma della vita si è sempre mostrata dalla parte dei *politropoi* più risoluti» (FW, 344)²⁷. I «senza patria», e quindi i «buoni europei», sono proprio questi *politropoi* che hanno imparato a dubitare di una monodimensionale «volontà di verità» (equiparabile a una «volontà di morte»²⁸), che hanno assunto fino in fondo la necessità dell'«incorporazione della conoscenza», che sono in grado di indossare il berretto del giullare (FW, 107), cioè di combinare – sulla scorta di Erasmo da Rotterdam – la conoscenza con la follia, la diffidenza e lo scetticismo con l'ironia²⁹. In una parola, sono coloro che hanno preso a cuore e che esercitano la *gaia scienza*³⁰. La gaia scienza implica innanzitutto il distacco da ogni *fede metafisica*, da ogni idea di appropriazione di un assoluto («Mai la verità fu al fianco di un assoluto», si legge nello *Zarathustra* [Z I, *Fliegen*]). Come Nietzsche nota in *Al di là del bene e del male*, la verità *si fa donna*: sfuggente, elusiva, non si lascia sedurre dalle universalizzazioni ed essenzializzazioni del filosofo. «Non è forse fondato il sospetto – scrive Nietzsche – che tutti i filosofi, in quanto furono dogmatici, s'intendevano poco di donne? che la terribile serietà, la sgraziata invadenza con cui essi, fino a oggi, erano soliti accostarsi alla verità, costituivano dei mezzi maldestri e inopportuni per guadagnarsi appunto i favori di una donna? – certo è che essa non si è lasciata sedurre – e oggi ogni specie di dogmatica se ne sta lì in atteggiamento mesta e scoraggiata» (JGB, *Vorrede*)³¹. La verità non sta né nell'apparenza (nelle forme di volta in volta assunte dall'apparenza) né al di là dell'apparenza: sta piuttosto – fenomenologicamente parlando – nella *dinamica dell'apparire*. Tale dinamica richiede l'accortezza del viandante (cfr. FW, 380), che abbandona la città per poter così sapere quanto sono alte le sue torri. Richiede un'attitudine al viaggio e all'esplorazione, cioè al mutamento di prospettiva, alla moltiplicazione delle prospettive. Il «buon europeo» non è diverso dall'uomo della conoscenza per come è caratterizzato nella *Genealogia della morale*:

²⁷ *Politropos*, «di versatile o multiforme ingegno», è l'attributo fondamentale di Odisseo nell'*Odissea* omerica.

²⁸ A tal proposito si veda la critica all'«ideale ascetico» (nelle sue varie configurazioni: arte, religione, scienza) condotta nella *Genealogia della morale*.

²⁹ Sul nesso tra diffidenza, scetticismo ed ironia, cfr. Cattaneo - Caramelli (2023, 9-20).

³⁰ Sul concetto di *gaia scienza* e sul suo carattere 'liberante', cfr. Gentili (2016, VII-LVII); Stegmaier (2012).

³¹ In FW (339) (*Vita femina*) Nietzsche afferma che è la vita a essere una donna.

Proprio come uomini della conoscenza, non dobbiamo infine mancare di riconoscenza verso tali risoluti rovesciamenti delle prospettive e delle valutazioni consuete, con le quali troppo a lungo lo spirito ha in guisa apparentemente empia e senza alcun vantaggio imperversato contro se stesso: vedere a questo modo per una volta diversamente, *voler* vedere diversamente è una non piccola disciplina e propedeutica dell'intelletto alla sua futura 'obiettività' – intesa quest'ultima non come 'intuizione disinteressata' (che come tale è un non-concetto e un controsenso), bensì la facoltà di *avere in proprio potere*, di scombinare e combinare il nostro pro e contro: cosicché si sa utilizzare, per la conoscenza, proprio la *diversità* delle prospettive e delle interpretazioni affettive. [...] Esiste *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un 'conoscere' prospettico; e *quanti più* affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, *quanti più* occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro 'concetto' di essa, la nostra 'obiettività'. (GM III, 12)³²

«Concetto» e «obiettività» vengono messi tra virgolette, perché devono essere smarcati dalla volontà di verità in senso metafisico, dalla sua mono-dimensionalità. L'uomo della conoscenza è colui che sa incorporare la massima varietà di prospettive. In ciò sta la sua autentica forza. Nel cosiddetto Frammento di Lenzerheide (10 giugno 1887, a cui Nietzsche assegna il titolo *Il nichilismo europeo*) gli uomini più forti sono quelli la cui forza consiste nella moderazione, nel non aver bisogno di «articoli di fede estremi» (la «nostra Europa» moderna non li richiede più come «mezzi di disciplina»), nel rifuggire ogni determinazione unilaterale e conclusiva, nell'amare «una buona parte di caso, di absurdità», nel saper pensare «all'uomo con una notevole riduzione del suo valore, senza per questo diventare piccoli e deboli» (NL 1887, 5[71])³³. Gli uomini più forti sono quelli *pazienti*, in grado di misurarsi con il diverso, con l'altro, di farlo risuonare in sé e così di ampliare quanto più possibile il diametro della propria anima³⁴, di coltivare la distanza dalla parzialità come la forma più elevata di comprensione, come la vera festa dello spirito e della conoscenza. Distanza dalla parzialità non significa acquisizione di una posizione

³² Sul nesso tra il senso storico, il viaggiare e il fatto di diventare un «Argo dai cento occhi», cfr. VM (223) (*Verso qual meta si deve viaggiare*).

³³ Sul frammento di *Lenzerheide*, cfr. Nietzsche (2006).

³⁴ Z III (*Tafeln*, 19). Nietzsche parla dell'«anima dall'estensione più ampia», in grado di immergersi nel divenire e di accogliere la causalità e la follia. Sul punto, cfr. Cattaneo (2009, 170 e sgg.).

imparziale – una sorta di indisponibile *non posizione* – quanto piuttosto l'esercizio costante, irriducibile, dell'allargamento del proprio sguardo³⁵. Per dirla con Gadamer, la distanza dalla parzialità è propria dell'*esperto*: di nuovo, non di colui che pensa di aver esaurito l'esperienza in una sintesi definitiva, ma di colui che, avendo fatto molta esperienza, risultando «navigato», per riprendere l'espressione di Nietzsche, si trova a essere particolarmente *disponibile a farne di nuova*, particolarmente *aperto ad essa*³⁶. La chiave della *gaia scienza* non sta forse in questa silenziosa, segreta, solitaria apertura all'esperienza? Degli uomini più forti Nietzsche trova, nelle ultime battute delle *Scorribande di un inattuale*, un modello in Goethe (GD, *Streifzüge*, 49-51). Goethe, scrive Nietzsche, non costituisce «un avvenimento tedesco, ma europeo: un grandioso tentativo per superare il XVIII secolo con un ritorno alla natura, con uno spingersi *in alto*, alla naturalità del Rinascimento, una specie di autosuperamento da parte di questo secolo». E aggiunge:

Goethe concepì un uomo forte, di elevata cultura, esperto in ogni faccenda di questo mondo, che tiene in freno se stesso [*paziente*, N.d.A.] e ha il rispetto di sé, un uomo che può osare di concedersi tutto l'orizzonte e tutta la ricchezza della naturalità, che per questa libertà è forte abbastanza; l'uomo tollerante non per la debolezza ma per la forza, perché sa usare a suo vantaggio ciò di cui perirebbe una natura media; l'uomo per cui non esiste più nulla di proibito, salvo la *debolezza*, si chiami essa vizio o virtù... Un tale spirito *divenuto libero* sta al centro del tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella *fede* che soltanto sia biasimevole quel che sta separato, che ogni cosa si redima e si affermi nel tutto – *egli non nega più*... Ma una fede siffatta è la più alta di tutte le fedi possibili: io l'ho battezzata con il nome di *Dioniso*. (GD, *Streifzüge*, 49)³⁷

Proprio quel Goethe incapace di attribuire ai greci una dimensione dionisiaco-orgiastica, proprio quel Goethe, dunque, incapace di intenderli, è qui proposto come l'incarnazione più compiuta del dionisismo e dell'*amor fati* (FW, 276, aforisma intitolato «Per l'anno nuovo»), in cui tutte le cose sono «incatenat[e], intrecciat[e],

³⁵ L'allargamento del proprio sguardo può essere accostato al «buon gusto» di cui parla Nietzsche in FW (373).

³⁶ Cfr. Cattaneo (2010, 35-84), in particolare il cap. I («Libertà dell'esperienza, esperienza della libertà. Tra Gadamer, Heidegger e Hegel»).

³⁷ Sulla figura di Goethe nel *Crepuscolo degli idoli*, cfr. Venturelli (2021). Per uno sguardo più panoramico, cfr. Giacomelli (2021).

innamorat[e]» (Z IV, *Nachtwandler-Lied*, 10)³⁸. L'autentica forza (o potenza) dell'«uomo forte» sta nella sua «elevata cultura», dove «cultura» va intesa come l'attitudine a «correre ed errare e vagare nelle più vaste lontananze», a «fugg[ire] se stess[i], raggiungendosi nell'orbita più vasta» (Z III, *Tafeln*, 19).

L'idea di una forza basata sulla moderazione e sulla tolleranza è centrale nella figura del «buon europeo», che, nel suo essere di razza mista, è in grado di tenere insieme la pluralità, è in grado di incarnare la convergenza del divergente, per dirla con Eraclito (22 B 51 DK), rifuggendo tanto la parcellizzazione in atomi irrelati e non comunicanti (il vecchio nazionalismo) quanto l'omologazione (i nuovi ideali che animano l'ultimo uomo') – due facce della stessa medaglia metafisica. Il motivo della *concordia discors* (o dell'armonia dei contrari) ci aiuta a comprendere meglio anche il riferimento di Nietzsche alla *grande salute*, alla *grande politica* e al *grande stile*. Si tratta di tre locuzioni che non mirano all'eliminazione del negativo (dell'eccedente, dell'altro), ma a un equilibrio dinamico in cui ci si confronta costantemente con il negativo stesso³⁹.

I «buoni europei» possono aspirare a divenire tali in quanto «eredi ricchi, stracolmi, ma anche gravati in abbondanza dagli obblighi, di millenni di spirito europeo». Nell'af. 377 della *Gaia scienza* questa eredità è presentata in modo diverso rispetto all'af. 475 di *Umano, troppo umano I*. Là veniva evidenziato il ruolo degli ebrei nel consentire all'Europa di superare il Medioevo senza che venisse spezzato il filo che collegava lo spirito europeo all'antichità greca – una sorta di antidoto alla nebbia asiatica rappresentata dal Cristianesimo. Nell'af. 377, invece, si fa riferimento a «un lungo processo di liberazione intellettuale, avviatosi nel Medioevo con la poesia provenzale e proseguito con decisione dal Rinascimento italiano» (Venturelli 2017, 23). A questo processo non è estraneo neppure il Cristianesimo, nella misura in cui la moralità cristiana, nel suo richiamo alla veridicità, ha determinato il proprio crollo. Se

³⁸ Si consideri anche il modo in cui nella *Nascita della tragedia*, con riferimento alla «duplice natura» del Prometeo di Eschilo, è concepito un vero mondo: «'Tutto quello che esiste è giusto e ingiusto e, in ambedue i casi, egualmente giustificato'. Questo è il tuo mondo! Questo è quel che si dice un mondo!» (GT, 9).

³⁹ Limitandosi a indicazioni minime: sulla grande salute, cfr. Cattaneo - Chirco (2023, 14-29) (insieme al fascicolo monografico nel suo complesso), e si legga anche l'interessante Jensen (2023, 589-604); sulla grande politica, cfr. Stegmaier (2012, 559); sul grande stile, cfr. Gentili (2017, 37 e sgg.).

il buon europeo è troppo cresciuto anche per il Cristianesimo è proprio perché è provenuto da esso⁴⁰. In *Aurora* Nietzsche fa riferimento all'«autosoppressione della morale» (M, *Vorrede*, 4). Nel Frammento di Lenzerheide si legge:

Ma tra le forze promosse dalla morale c'era la *veridicità* [*Wahrhaftigkeit*]: questa si volge infine contro la morale, ne scopre la *teleologia*, la considerazione *interessata* – e oggi la *cognizione* di questa lunga e inveterata menzogna, che disperiamo di riuscire a scrollarci di dosso, agisce appunto come stimolante. Al nichilismo. Constatiamo ora in noi l'esistenza di bisogni, instillati dalla lunga interpretazione morale, che ci appaiono come bisogni di cose non vere; d'altra parte sono questi stessi bisogni, da cui sembra dipendere il valore, che ci permettono di sopportare la vita. Da questo antagonismo tra il *non apprezzare* ciò che conosciamo e il *non potere* più apprezzare ciò che vorremmo dare a intendere a noi stessi risulta un processo di dissoluzione. (NL 1887, 5[71], § 2)⁴¹

Il nichilismo a cui Nietzsche fa qui riferimento è un nichilismo *europeo*. Questo aspetto viene evidenziato nell'aforisma 346 del quinto libro della *Gaia scienza*, aforisma che risulta cronologicamente prossimo al Frammento di Lenzerheide ed è intitolato *Il nostro punto di domanda*. Nella conclusione di tale aforisma Nietzsche evidenzia che «noi Europei» siamo caduti «in un sospetto inesorabile, profondo, meschino riguardo a noi stessi»: esso ci «tiene in suo potere» e «facilmente potrebbe porre le generazioni future di fronte allo spaventoso *aut aut*: 'o vi sbarazzerete delle vostre venerazioni oppure – *di voi stessi*'. Quest'ultima cosa sarebbe il nichilismo; ma non sarebbe anche la prima – il nichilismo? È questo il *nostro* punto di domanda» (FW, 346). Il «buon europeo» non può che muoversi sul filo del nichilismo, abbracciandone la sfida⁴². Egli oltrepassa il nichilismo e ritrova una sua «fede» – anche se non si tratta della fede in qualche dogma religioso, bensì della fede nel gioco della vita («Il nascosto *si* dentro di voi è più forte di tutti i no e i forse dei quali siete malati insieme al vostro tempo; e se dovete mettervi in mare, voi migranti, allora anche voi siete mossi da – una *fede!*...»: FW, 377).

⁴⁰ Sul punto, cfr. Gentili (2017, 167), in particolare il capitolo 4.3 («Il cristianesimo dei 'buoni europei'»), dove tra l'altro si legge: «La *guerra al cristianesimo*, ciò che è presentato come *anticristianesimo*, non è altro che il cristianesimo realizzato, che ha trovato nell'Europa il proprio inveramento».

⁴¹ Sul punto, cfr. anche GM III (27).

⁴² Sul carattere specificamente *europeo* del nichilismo, cfr. Gentili (2006, 23-36).

Si prospetta così una costellazione di figure segnate, a ben vedere, dal segreto e dal silenzio: buon europeo, uomo della conoscenza, eremita, viandante, spirito libero, uomo più moderato, dionisiaco, grande salute, grande politica, grande stile, nichilismo. Come si diceva all'inizio, Nietzsche non sta fornendo un modello esplicativo, non sta disegnando una filosofia della storia, non sta azzardando 'profezie'. Sta prospettando delle possibilità future – possibilità di cui ciascuno è chiamato a farsi carico perché possano agire dentro di lui. Il *buon europeo*, per riprendere Hadot, non è altro che un *esercizio spirituale* – o, più precisamente, un *esercizio di profondità*. Perché tale esercizio di ironia scettica e creativa sia attuato fino in fondo, non è sufficiente procedere allo 'sfondamento' dei nazionalismi degli stati europei; è necessario al contempo comprendere l'Europa guardando oltre l'Europa, oltre la tradizione e la cultura europea, e dunque assumendo una prospettiva sovra-europea⁴³. Se il «buon tedesco», per essere tale, deve stedeschizzarsi, analogamente il «buon europeo», per essere tale, deve de-europeizzarsi – un compito che Nietzsche stesso ha cominciato a impostare, ma che è ancora tutto da svolgere.

Bibliografia

Abel G., 2010: *La filosofia dei segni e dell'interpretazione*, trad. it. di E. Ficara, L. Gasperoni e C. Piazzesi, introduzione di A. Wagner e U. Dirks, Napoli, Guida.

Brusotti M. - McNeal M. - Schubert C. - Siemens H. (eds.), 2020: *European/Supra-European: Cultural encounters in Nietzsche's philosophy*, Berlin-New York, De Gruyter.

Cattaneo F., 2009: *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità*, Bologna, Pendragon.

⁴³ Sul punto, cfr. l'importante Brusotti - McNeal - Schubert - Siemens (2020). Per una riflessione sull'idea di Europa in Nietzsche, cfr. Chiurco (2022). Gori e Stellino suggeriscono che proprio l'assunzione di una prospettiva sovra-europea determina la scomparsa del «buon europeo» dalle opere dell'ultimissimo Nietzsche (in particolare, il *Crepuscolo degli idoli* e l'*Anticristo*), in cui egli tenta di attuare la sua *trasvalutazione di tutti i valori* (Gori - Stellino 2016b, 122-124).

Cattaneo F., 2010: *La potenza del negativo. Saggi intorno alla storicità dell'esperienza*, Bologna, Pendragon.

Cattaneo F., 2019: *La presenza degli dèi. Filosofia e mito in Friedrich Nietzsche e Walter F. Otto tra verità e bellezza*, Napoli-Salerno, Orthotes.

Cattaneo F., 2023: *Sul pathos della conoscenza. Nietzsche e la saggezza tragica*, «Logoi» IX/22, pp. 19-29.

Cattaneo F., Caramelli E., 2023: «*So viel Misstrauen, so viel Philosophie*». *Nietzsche lettore di filosofia*, «Dianoia», 37, pp. 7-31. DOI: 10.53148/DI202337001.

Cattaneo F., Chiurco C., 2023: *L'estetica di Nietzsche: l'umano tra salute e malattia*, «Studi di estetica» 27, pp. 2-33. DOI: 10.7413/1825864644.

Chatwin, B., 1989: *Che ci faccio qui?*, trad. it. di D. Mazzone, Milano, Adelphi, 1990.

Chiurco C., 2022: *Europa trasfigurata. Per una filosofia della potenza tra Nietzsche e Guardini*, Pisa, ETS.

Fédier F., 1993: *Traduire les «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)»*, «Heidegger Studies», 9; trad. it. di M. Borghi, *Tradurre i «Beiträge zur Philosophie»*. www.eudia.org [si fa uso della paginazione del file pdf ivi reperibile].

Gentili C., 2006: «Sulle radici culturali dell'Europa. Löwith, Heidegger e il nichilismo europeo», in C. Gentili - W. Stegmaier - A. Venturelli (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Bologna, Pendragon.

Gentili C., Garelli G., 2010: *Il tragico*, Bologna, Il Mulino.

Gentili C., 2016: «Il giullare nella forma della scienza», in F. Nietzsche, *La gaia scienza*, a cura di C. Gentili, Torino, Einaudi, pp. VII-LVII.

Gentili C., 2017: *Introduzione a Nietzsche*, Bologna, Il Mulino.

Giacomelli A., 2012: *Simbolica per tutti e per nessuno. Stile e figurazione nello «Zarathustra» di Nietzsche*, Milano-Udine, Mimesis.

Giacomelli A., 2021: *Tipi umani e figure dell'esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita*, Milano-Udine, Mimesis.

Gori P., 2016a: *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Milano-Udine, Mimesis.

Gori P. - Stellino P., 2016b: *Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana*, «Giornale critico della filosofia italiana», XII/1, pp. 98-124.

Hadot P., 1981: *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova ed. ampliata, trad. it. di A.M. Marietti e A. Taglia, a cura e con una prefazione di A.I. Davidson, Torino, Einaudi, 2005.

Han B.-C., 2023: *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, trad. it. di A. Canzonieri, Torino, Einaudi, 2024.

Heidegger M., 1954a: *Che cosa significa pensare?*, a cura di G. Vattimo, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Carnago (VA), Sugarco, 1996.

Heidegger M., 1954b: *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991.

Heidegger M., 1961: *Nietzsche*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.

Janz C.P., 1978: *Vita di Nietzsche*, vol. 1: *Il profeta della tragedia 1844-1879*, a cura di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 1980.

Jensen A.K., 2023: *Goethe's Steigerung, Nietzsche's Agon, and Contemporary Public Health Assumptions*, «Estetica. Studi e ricerche», n. 3.

Jullien F., 2009: *Le trasformazioni silenziose*, trad. it. di M. Porro, Milano, Raffaello Cortina, 2010.

Montinari M., 1975: *Che cosa ha detto Nietzsche*, a cura e con una nota di G. Campioni, Milano, Adelphi, 1999.

Nietzsche F., 2006: *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, a cura di G. Campioni, trad. it. di S. Giametta, Milano, Adelphi.

Nietzsche F., 2016: *La gaia scienza*, a cura di C. Gentili, Torino, Einaudi.

Otto W.F., 1933: *Dioniso. Mito e culto*, trad. it. e cura di G. Moretti, Milano, Adelphi, 2024.

Spreafico A., 2009: «Quanti sono gli Zarathustra di Nietzsche?», in F. Cattaneo - S. Marino (a cura di), *I sentieri di Zarathustra*, Bologna, Pendragon.

Stegmaier W., 2012: *Nietzsche's Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der «Fröhlichen Wissenschaft»*, Berlin-New York, De Gruyter.

Venturelli A., 2017: «*La gaia scienza dei buoni europei*. Alcune osservazioni sull'aforisma 377 del quinto libro della *Gaia scienza*» in L. Crescenzi - C. Gentili - A. Venturelli, *Alla ricerca dei «buoni europei». Riflessioni su Nietzsche*, a cura di C. Gentili, Bologna, Pendragon.

Venturelli A., 2021: *Das Bild eines «europäischen Goethe» in Nietzsches «Götzen-Dämmerung». Einige Bemerkungen*, «Nietzsche-Studien» 50, pp. 102-120.

Vernant J.-P., 1991: «Il Dioniso mascherato delle *Baccanti* di Euripide», in J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, trad. it. di C. Pavanello e A. Fo, Torino, Einaudi.