

GIOVANNI GAETANI

Nichilismo e responsabilità ai tempi della morte di Dio in Nietzsche e Camus



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI ROMA
TOR VERGATA



UNIVERSITA' degli STUDI di ROMA
TOR VERGATA

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

TESI IN STORIA DELLA FILOSOFIA

**NICHILISMO E RESPONSABILITÀ
AI TEMPI DELLA MORTE DI DIO
IN NIETZSCHE E CAMUS**

Relatore:
Chiar.mo Prof.
Paolo Quintili

Correlatore:
Chiar.mo Prof.
Stefano Semplici

Laureando:
Giovanni Gaetani
Matricola: 0165908

Anno Accademico 2011-2012

ABSTRACT

Nihilism has slowly and silently expanded its dominion in all branches of contemporary culture. The contemporary man himself has not yet thought up a way to face this fatal situation, remaining helpless in front of such a power that overcomes him. Our main aim is to analyze Friedrich Nietzsche and Albert Camus's works in search of a way to break free from the chains of nihilism without resorting to any metaphysical or teleological expedient. After a short biographical chapter (I), where we retrace in parallel the lives of Camus and Nietzsche, we will first broach the Nietzschean complex definition of nihilism (II) and then interpret his triple answer to it (III). The same will be done with Camus (IV, V). In the end, after a short chapter on Camus's interpretation of Nietzsche (VI), we will have all the necessary argumentations to conclude in favor of our fundamental thesis: in no way God's death can be seen as a liberation or a salvific event, because it is, indeed, the foundation of a new human responsibility in front of nihilism.

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE: JENSEITS DES NIHILISMUS – AU DELÀ DU NIHILISME?.....	9
1. BIOGRAFIE PARALLELE	15
1.1 La nuova concezione del rapporto filosofia-vita-verità.....	17
1.2 Nietzsche e Camus: «fratelli in assurdo».....	26
1.2.1 Perdita del padre e assenza della figura materna.....	26
1.2.2 Malattia come ostacolo e come stimolo.....	30
1.2.3 Solitudine, esilio, estraneità.....	37

PARTE PRIMA

2. NIETZSCHE E IL NICHILISMO.....	43
2.1 Definizione del problema: la distinzione tra nichilismo e meontologia.....	43
2.2 Le origini del nichilismo: errore, minaccia, possibilità.....	46
2.3 La metamorfosi del nichilismo: orizzonte, fatalità, normalità.....	53
2.3.1 «Chaos sive natura»: l'originaria innocenza del divenire come primo nichilismo.....	54
2.3.2 La fuga nei retro-mondi come secondo nichilismo.....	63
2.3.3 La morte di Dio e l'avvento del nichilismo.....	74
2.3.4 Il tempo dei nichilismi.....	87
3. LA RESPONSABILITÀ DI NIETZSCHE.....	95
3.1 La critica al concetto di responsabilità come Verschulden.....	96
3.2 La triplice risposta nietzschiana al nichilismo.....	101
3.2.1 L'Übermensch.....	102
3.2.2 L'eterno ritorno dell'uguale.....	110
3.2.3 La volontà di potenza.....	124

PARTE SECONDA

4. CAMUS E IL NICHILISMO.....	135
4.1 Assurdo e nichilismo.....	137
4.1.1 Il suicidio e il suicidio filosofico.....	149
4.1.2 L'eterno ritorno di Sisifo.....	158

5. LA RESPONSABILITÀ DI CAMUS.....	165
5.1 Dall'assurdo alla rivolta.....	165
5.2 L'uomo in rivolta.....	173
5.2.1 «Contro Dio»: la rivolta metafisica.....	183
5.2.2 «Senza Dio»: la rivolta storica.....	196
5.3 Un'etica della rivolta: «la pensée de midi».....	204
5.3.1 Il concetto di misura e la relatività assiologica.....	204
5.3.2 Il male e i principi etici di urgenza, vigilanza e correzione.....	210
6. CAMUS INTERPRETE DI NIETZSCHE.....	223
CONCLUSIONI.....	235
BIBLIOGRAFIA.....	239

INTRODUZIONE:

JENSEITS DES NIHILISMUS – AU DELÀ DU NIHILISME?

«Was wird aus dem Menschen, der keine Gründe mehr hat, sich zu wehren und anzugreifen? Was bleibt von seinen Affekten übrig, wenn die ihm abhanden kommen, in denen er seine Wehr und seine Waffe hat?»

Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*

Sono essenzialmente tre i motivi che animano il nostro lavoro: il primo, di carattere *storico-filosofico*, risiede nella volontà di confrontare e contestualizzare le opere dei nostri due autori di riferimento – Friedrich Nietzsche e Albert Camus – al fine di metterne in rilievo le principali affinità e divergenze contenutistiche, analizzando indirettamente anche quelle stilistiche e metodologiche; il secondo, di carattere per lo più *filologico*, ci spingerà invece a valutare l'interpretazione che Camus ha dato dell'opera di Nietzsche, per verificarne la validità, l'eventuale originalità e i possibili fraintendimenti o distorsioni; infine, il terzo

motivo, di carattere autenticamente *filosofico* e per noi di gran lunga il più importante, ci spingerà a mettere bene in evidenza l'importanza delle risposte date dai due autori a quel problema che tutt'oggi ci riguarda profondamente e che non possiamo in nessun modo considerare superato, né tanto meno procrastinabile: il problema del *nichilismo*¹.

Il nostro intento ultimo è quello di comprendere *se e in che misura* si

1 Attribuiamo una tale preponderanza al motivo *filosofico*, piuttosto che a quello *storico-filosofico* o a quello *filologico*, poiché ci lasciamo guidare da una precisa e ragionevole convinzione, secondo la quale le filosofie del passato non sono degne di essere analizzate che in vista di quanto possono ancora spiegarci della realtà che ci appartiene; esse non sono, cioè, dei valori in sé, qualcosa che andrebbe analizzato per se stesso – per questo esiste la filologia – bensì dei mezzi attraverso i quali, per utilizzare un'espressione jaspersiana, poterci «orientare filosoficamente nel mondo». Riteniamo, per lo stesso motivo, che sia in ogni momento necessario tenere ben distinti il «fare filosofia» dal «fare storia della filosofia»: nel primo, infatti, l'interesse del filosofo è «verso le cose stesse», per dirla alla Husserl; nel secondo, invece, l'interesse è verso la singola filosofia di un certo autore. Dello stesso avviso è Kant, quando nei suoi *Prolegomeni* avverte (*Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, 4, p. 255; trad. it. di P. Martinetti, Paravia, Torino s. d., pp. 3-4): «Vi sono dei dotti che fanno consistere la loro filosofia nella storia della filosofia (antica e moderna): questi *Prolegomeni* non sono per loro. Attendano essi fino a che coloro, i quali sono occupati ad attingere direttamente dalle sorgenti della ragione, abbiano compiuta l'opera loro; ed allora verrà la lor volta di dar notizia al mondo di quello che è stato fatto". E d'altronde lo stesso Camus si esprime in questi termini in una importante nota dei suoi *Carnets* (*Taccuini*, II vol., nota intr. di S. Perella, pref. di R. Grenier, tr. di E. Capriolo, Bompiani, Milano, 2004, p. 76): «Gli antichi filosofi (necessariamente) riflettevano assai più di quanto leggessero. Per questo restavano così vicini al concreto. L'invenzione della stampa ha cambiato le cose. Si legge di più di quanto non si rifletta. Non abbiamo più filosofie, soltanto commenti. Lo dice Gilson, sostenendo che all'età dei filosofi che si occupavano di filosofia è seguita l'età dei professori di

possa prefigurare per l'uomo una vera e propria *responsabilità* di fronte al vuoto di senso posto dal nichilismo, dove per «responsabilità» si intende appunto, risalendo all'originario significato etimologico del termine, la «capacità di rispondere a qualcosa e per qualcuno»²: nel nostro caso, dunque, si tratta della capacità di *rispondere al nichilismo* elaborando una condotta di vita che sia, almeno in parte, *condivisibile con gli altri*³. In sostanza, cercheremo di comprendere se l'uomo possa realmente far fronte al nichilismo o se egli sia invece ad esso condannato senza appello; se egli, cioè, caduto ormai ogni possibile riferimento oggettivo in grado di giustificare l'esistenza, possieda – o possa arrivare a possedere – la forza necessaria per definire da sé i margini di una certa *autonomia* o se, al contrario, egli non abbia altra scelta che il rifugiarsi nella *fede*, nel *pessimismo* o nell'*edonismo* – tre termini a un dipresso sinonimi, il cui comune denominatore è, come si vedrà, un certo grado di *disperazione*, *risentimento* e *debolezza*.

Sono problematiche, queste, che trovano la loro vera e propria prima trattazione proprio in Nietzsche – in particolare nell'ultimo Nietzsche, dalla *Gaia Scienza* in poi – e in Camus – in particolare nella sua riflessione sulla rivolta. Infatti, per quanto già da molti secoli si parlasse di nichilismo⁴, è soltanto con

filosofia che si occupano dei filosofi. C'è in questo atteggiamento modestia e impotenza insieme. Un pensatore che incominciasse un libro con le parole: "Prendiamo le cose dal principio" si esporrebbe al sorriso. Si è arrivati al punto che se uscisse oggi un libro di filosofia che non poggiasse su testi, citazioni, commenti, etc., non lo si prenderebbe sul serio. Eppure...».

2 *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, a cura di O. Pianigiani, Fratelli Melita editori, La Spezia, 1990, voce «responsabile».

3 Si può, infatti, «superare» il nichilismo *da soli*? Ogni risposta al nichilismo non deve necessariamente possedere un certo margine di condivisibilità con gli altri uomini per potersi definire compiuta? Queste domande verranno discusse successivamente.

4 Cfr. più avanti il paragrafo 2.2.

Nietzsche che si comprendono e si accettano realmente la portata e il significato di questo fenomeno: esso non viene più visto – o, meglio, *non può più essere visto* – come qualcosa di evitabile o di scongiurabile, come una minaccia a cui una fede qualsiasi (in Dio, nella Storia, nella Morale, etc.) possa far fronte, come un ostacolo che si possa superare grazie ad un semplice salto mortale⁵; nell'ottica nietzschiana, infatti, il nichilismo viene finalmente riconosciuto per quel che realmente è, ovvero una *necessità*, una *fatalità*⁶ o, secondo la stessa immagine nietzschiana, un «ospite inquietante» che troppo a lungo ha atteso sulla soglia e al quale ora è necessario guardare dritto negli occhi⁷. Il messaggio di Nietzsche può essere allora riassunto, in estrema sintesi e in via del tutto preliminare, come segue: è necessario fare i conti con il nichilismo una volta per tutte, poiché con la morte di Dio ogni via di fuga dal mondo è stata sbarrata, così come sono implosi tutti quei salvifici ed illusori *Hinterwelten* metafisici che per secoli hanno soste-

5 Il termine «saut» è utilizzato da Camus più volte ne *Il Mito di Sisifo* come metafora di quel gesto d'irrazionale arrendevolezza compiuto dai filosofi di fronte all'evidenza del nichilismo – che sia il salto verso Dio o verso una trascendenza indefinita che donerebbe senso all'esistenza. Per una discussione più approfondita vedere il paragrafo 4.1.1.

6 Mathieu Kessler, *Le nihilisme et la nostalgie de l'être*, in Jean-François Mattei (curatore), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p. 29: «Le nihilisme devient un problème véritablement philosophique à compter du moment où on ne peut plus être nihiliste uniquement par choix moral, politique ou même par gout littéraire. Le nihilisme comme détermination philosophique dépasse les problématiques partisans, il devient une nécessité, voir mieux, une fatalité difficilement surmontable dans tous les domaines».

7 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 2 [127], p. 125, in *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, Munchen, 1999: «Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?».

nuto le speranze di intere civiltà. Da par suo, Camus è altrettanto illuminante a riguardo, quando afferma:

Le monde est toujours fermé. Nous sommes toujours dans le cercle, avec ceci de plus, toutefois, qu'il nous est possible de répondre affirmativement à la seule question qui nous paraisse de quelque importance: *l'homme peut-il, à lui seul et sans le secours de l'éternel, créer ses propres valeurs?*⁸

Per cercare di rispondere a quest'ultima domanda – nella quale è riassunto tutto il senso del nostro lavoro – muoveremo allora la nostra ricerca lungo i seguenti cinque *Leitmotive*, i quali, una volta svolti in tutta la loro complessità, ci forniranno il materiale di cui abbiamo bisogno per giungere ad una risposta il più possibile esaustiva:

- comprensione del *nichilismo* in tutta la sua polivocità, sia come condizione ontologico-esistenziale ultima che come evento storico all'interno della cultura occidentale, partendo dalla definizione negativa che la tradizione razionalista ne ha dato nel passato, fino ad arrivare al rivoluzionario approccio di Nietzsche e alla susseguente rielaborazione di Camus;
- contestualizzazione e critica del concetto di *responsabilità* all'interno della tradizione occidentale e tentativo di una sua ricomprensione all'interno della cultura post-moderna, ovvero di quella cultura che ha subito e subisce tuttora gli effetti epocali della morte di Dio;
- analisi dell'evoluzione storico-concettuale dell'*ateismo*, partendo dal

⁸ Albert Camus, *Remarque sur la révolte*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, 2008, III tomo, p. 336 (corsivo nostro).

suo originarsi apparentemente come semplice eresia rispetto all'ortodossia cristiana, fino al suo imporsi come evidenza e condizione normale dell'esistenza;

- descrizione della lenta metamorfosi dell'idea di *felicità* nella storia del pensiero occidentale, a partire dal suo originarsi come promessa di una beatitudine eterna in un mondo-dietro-al-mondo, fino alla sua nuova ridefinizione come «accrescimento della potenza» in Nietzsche e come «unità» in Camus;
- analisi del concetto di *storia*, scomposto nelle sue forme particolari – *destino, progresso, teleologia*, etc. – con particolare attenzione alle prospettive critiche dei nostri due autori.

Il numero di questi *Leitmotive* potrebbe senza dubbio essere più ampio – includendo ad esempio termini quali *verità, morale, arte, corporeità*, etc. – ma si è scelto di limitarne il numero a fini metodologici. Del resto, ciò non ci vieterà di affrontare, quantomeno in margine, tali problematiche supplementari.

Un'ultima considerazione preliminare: posti di fronte alla scelta tra un'analisi *sincronica* ed una *diacronica* delle due opere abbiamo optato per quest'ultima alternativa, poiché riteniamo che in questa maniera sia più facile mettere in evidenza la coerenza interna e l'unità delle due opere senza dover essere costretti a ripetuti e repentini passaggi dall'una all'altra. Dopo un breve capitolo introduttivo – indipendente dal resto del lavoro ma non per questo meno importante – nel quale analizzeremo in parallelo le biografie dei due autori, inizieremo il nostro percorso con un'analisi dell'opera nietzschiana, per poi passare a quella di Camus, facendo attenzione a quanto di rilevante vi è teorizzato riguardo ai summenzionati *Leitmotive* – che, *repetita iuvant*, sono nichilismo, responsabilità, ateismo, felicità, storia.

1. BIOGRAFIE PARALLELE

«Poiché prevedo che fra breve dovrò presentarmi all'umanità per metterla di fronte alla più grave esigenza che mai le sia stata posta, mi sembra indispensabile dire *chi io sono*».

Nietzsche, *Ecce homo*

«Das Produkt des Philosophen ist sein Leben».

Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*

Perché iniziare lo studio di un'opera filosofica con un'analisi della biografia del suo autore? È esattamente questo l'interrogativo che Georges Morel si poneva all'inizio del suo mastodontico lavoro sulla filosofia di Nietzsche⁹: l'introduzione al primo capitolo di quest'opera, dal titolo significativo «Pourquoi une biographie?», cerca appunto di mettere in evidenza l'importanza della *biografia* di Nietzsche per la sua *opera*, ovvero l'imprescindibilità della prima per compren-

⁹ Georges Morel, *Nietzsche, Introduction à une première lecture*, Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1985, p. 3, (854 pp.): «Nous devons d'abord justifier pourquoi nous commençons l'étude de l'œuvre de Nietzsche par un regard sur sa biographie».

dere a fondo l'ultima¹⁰. Questo non perché egli fosse persuaso che la filosofia di Nietzsche fosse determinata, in parte o totalmente, dalla sua controversa esperienza biografica, prima fra tutte l'esperienza della malattia. Né tanto meno perché numerosi sono i passaggi testuali nei quali Nietzsche parla in prima persona di se stesso e delle sue esperienze biografiche, soprattutto nell'ultimo periodo della sua opera¹¹. Dietro la sua affermazione c'è in realtà una precisa concezione meta-filosofica, che del resto Morel riprende da Nietzsche stesso¹², secondo la quale il filosofo, nell'atto stesso del filosofare, non si separa mai dalla sua filosofia, poiché in essa egli esprime nient'altro che la sua individualità – le sue *esigenze vitali, fisiologiche*¹³.

10 *Ivi*, p. 14: «Sous un autre angle cependant, la biographie de Nietzsche est extrêmement utile, sinon nécessaire, à la compréhension de son œuvre».

11 Opera esemplare a tal riguardo è senza dubbio *Ecce Homo*.

12 La prima estrema formulazione di questa concezione a cui facciamo riferimento si ritrova già nel 1873 in un importante testo sulla filosofia dei greci, nella quale Nietzsche afferma appunto che «i sistemi filosofici [...] sono completamente veri solo per i loro fondatori. [...] In sé, questi (sistemi) hanno [...] un elemento del tutto inconfutabile, un tono personale, un colorito personale: possiamo servirci di essi per ottenere l'immagine del filosofo, allo stesso modo che dai frutti di una certa località si può dedurre la natura di quel terreno». Friedrich Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, Adelphi, Milano, 2010, p. 137.

13 Georges Morel, *op. cit.*, p. 9: «C'est pourquoi les systèmes philosophiques ne sont pas ce qu'ils prétendent. Sous leur langage apparemment universel, il est possible d'analyser ce qu'ils sont réellement: l'expression d'une individualité».

1.1 La nuova concezione del rapporto filosofia-vita-verità.

Il motivo di questa inscindibilità risiede nel fatto che la filosofia non è, come per millenni si è ingenuamente creduto, una *pratica oggettiva*¹⁴; non è, cioè, quell'ideale attingimento alla fonte della verità che i filosofi razionalisti praticavano – o, meglio, s'illudevano di praticare – con tanto rigore e sacrificio¹⁵. La filosofia non è nulla di tutto ciò ma è, al contrario, mera *interpretazione* del mondo da parte di una volontà, al pari di tutte le altre cosiddette «attività intellettuali» dell'uomo: la scienza, la morale, l'arte, etc. L'oggettività pretesa da parte di tutte queste discipline è, allora, soltanto una *maschera* che facilita l'oblio delle loro origini pratiche, così da permettere al filosofo, allo scienziato e all'artista, la costituzione del proprio personale *dominio di potenza*: l'immagine del filosofo come «custode della verità», dello scienziato come unico scopritore e possessore delle «leggi universali» e dell'artista come l'unico in grado di cogliere «verità eterne» non sono altro che l'espressione «istituzionalizzata» delle singole *volontà di potenza*, le quali, non potendosi mostrare in quanto tali, si mascherano come disinteressata *volontà di verità*. Ma una siffatta volontà è, appunto, soltanto una maschera, una menzogna – una dei tanti travestimenti della volontà di potenza¹⁶. Nietzsche fu il primo a riconoscere tale fatto, etichettando per questo motivo la volontà di verità come uno dei tanti «pregiudizi dei filosofi»:

14 D'altronde, all'occhio di Nietzsche una siffatta pretesa oggettività non esiste in alcun modo.

15 Ancora in Kant, come abbiamo già visto alla nota 1, il vero filosofo è colui che «attinge direttamente dalle sorgenti della ragione», dando così per scontato che tale *Vernunft* esista appunto come un qualcosa di oggettivo ed universale.

16 Cfr. *Così parlò Zarathustra*, cit., capitolo *Della vittoria su se stessi*, pp.129-132.

La volontà di verità che ci sedurrà ancora a molti rischi, quel famoso spirito di verità di cui tutti i filosofi fino ad oggi hanno parlato con venerazione: questa volontà di verità quali mai domande ci ha già proposto! Quali malvagie, bizzarre, problematiche domande! [...] Quale meraviglia se una buona volta, finalmente, diventiamo diffidenti, perdiamo la pazienza, e con impazienza ci rivoltiamo? [...] *Che cosa* in noi tende propriamente alla «verità»? [...] Il problema del valore della verità ci si è fatto innanzi [...] siamo stati noi per primi ad averlo intravisto, preso di mira, *osato*?¹⁷

Per comprendere nello specifico in che cosa consista il problema del «valore della verità» occorre entrare a fondo nell'ottica nietzschiana, poiché è solo attraverso di essa che un siffatto problema può anche soltanto porsi. In effetti, la tradizione filosofica precedente, dai filosofi presocratici a Hegel, non avrebbe mai potuto neanche concepire un problema simile, poiché essa ha sempre assunto la verità come un dato oggettivo, come un postulato sul quale la stessa filosofia si fondava, come il punto di partenza e, *à la fois*, d'arrivo del pensiero¹⁸. La domanda ricorrente poteva essere allora: «che cos'è la verità?», mentre mai nessuno poté neanche soltanto osare domande del tipo: «esiste ciò che noi chiamiamo verità?» o

17 Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 2008, p. 7.

18 Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 1984, p. 147: «La verità è stata posta come essere, come Dio, come la stessa istanza suprema [...] non era in alcun modo *lecito* alla verità essere un problema. Si intende questo "era lecito"? – A partire dal momento in cui la fede nel Dio dell'ideale ascetico è negata, *esiste anche un nuovo problema*: quello del *valore* della verità. – La volontà di verità ha bisogno di una critica – con ciò definiamo il nostro proprio compito –, in via sperimentale *deve porsi* una volta *in questione* il valore della verità».

«da che cosa si è originato un tal concetto?»¹⁹. In questo contesto, il compito e lo sforzo ultimo del filosofo si configurava come una certa *ascesi impersonale* nell'abisso indeterminato della verità: in tale ascesi, egli doveva lasciar dietro di sé qualsiasi residuo della sua personalità; doveva, cioè, limitarsi ad attingere alla fonte oggettiva della verità, riportando in forma rigorosamente logica ed impersonale quanto aveva visto. Il valore di una speculazione filosofica risiedeva allora nel suo grado di oggettività, *id est* di impersonalità – e di conseguenza le qualità del buon filosofo erano essenzialmente capacità di spersonalizzazione, freddezza nel ragionare e minuziosità concettuale²⁰.

Eppure – questo è il risultato dello smascheramento nietzschiano – in ogni filosofia non hanno fatto altro che parlare le singole volontà dei rispettivi filosofi, in particolare i loro *istinti* e le loro inconscie *esigenze morali* – Nietzsche

19 Il solo pensiero che l'assolutezza della verità si originasse da qualcosa di meramente contingente poteva far rabbrivire il filosofo metafisico. Egli, inconsapevole dei pregiudizi nei quali si trovava rinchiuso, ragionava così, secondo la caricatura nietzschiana (*Al di là del bene e del male*, cit., p. 8): «Come *potrebbe* qualcosa nascere dal suo contrario? Per esempio la verità dell'errore? O la volontà di verità dalla volontà di illusione? O l'azione disinteressata dal proprio tornaconto? O la pura solare contemplazione dei saggi dalla concupiscenza? Una tale origine è impossibile; chi sostenga una cosa del genere è un folle, anzi qualcosa di peggio; le cose di valore supremo devono avere un'origine diversa, un'origine *loro propria* – non possono essere derivate da questo modo effimero, seduttore, ingannatore, irrilevante, da questo guazzabuglio di delirio e bramosia! Piuttosto la loro origine deve essere in seno all'essere, nel non transeunte, nel nascosto Iddio, nella "cosa in sé" – là e in nessun altro luogo!».

20 Kurt Paul Janz, *Vita di Nietzsche*, Bari, Laterza, 1980-1982, volume I, p. 5: «I grandi sistematici della filosofia occidentale contemporanea ripongono la loro ambizione nel distaccare totalmente il pensiero dalla persona, nello sbarazzarsi di ogni soggettività». Cfr. l'aforisma 110 de *La Gaia Scienza*.

parla qui perfino di *esigenze fisiologiche*²¹. Lungi dall'essere dei meri *tramiti* impersonali della verità, i filosofi ne sono invece gli stessi *creatori*: essi possono illudersi e far vanto di aver impersonalmente riportato l'essere stesso delle cose, mettendo così fuori gioco qualsiasi possibile interesse individuale, ma in ogni caso le loro filosofie sono e restano, ad un occhio avvertito, delle vere e proprie «autoconfessioni»²² – per questo, secondo Nietzsche, «nel filosofo non c'è ben nulla d'impersonale»²³. Ciò che colpisce in loro non è allora tanto la loro ingenuità, quanto la loro mancanza di onestà:

Fanno tutti le viste d'aver scoperto e raggiunto le loro proprie opinioni attraverso l'autonomo sviluppo di una dialettica fredda, pura, divinamente imperturbabile [...]: mentre invece, in fondo, una tesi pregiudizialmente adottata, un'idea improvvisa, una "suggerzione", per lo più un desiderio interiore reso astratto e filtrato al setaccio vengono sostenuti da costoro con ragioni posteriormente cercate - sono tutti quanti degli avvocati che non vogliono farsi chiamare tali e in realtà, il più delle volte, persino scaltriti patrocinatori dei loro stessi pregiudizi, cui danno il battesimo di "verità".²⁴

21 *Al di là del bene e del male*, cit., p. 9: «Dopo aver, abbastanza a lungo, letto i filosofi tra le righe e riveduto loro le bucce, mi sono detto: occorre ancora considerare la maggior parte del pensiero cosciente tra le attività dell'istinto, e anche laddove si tratta del pensiero filosofico; [...] il pensiero cosciente di un filosofo è per lo più segretamente diretto dai suoi istinti e costretto in determinati binari. Anche dietro ogni logica e la sua apparente sovranità di movimento stanno apprezzamenti di valore, o per esprimermi più chiaramente, esigenze fisiologiche di una determinata specie di vita».

22 *Ivi*, p. 11.

23 *Ivi*, p. 12.

24 *Ivi*, p. 10. Si legga a tal proposito anche il seguente passo: «Mi si è chiarito poco per volta

In quest'ottica, appare evidente come la filosofia sia interamente *assoggettata alla vita*: così come – per usare un'immagine – un corpo celeste è costretto a ruotare intorno al suo centro di gravità, anche la filosofia non può far altro che muoversi all'interno del dominio della vita. Dunque, quantunque il filosofo possa illudersi di sfuggire alla vita e alle sue asperità attraverso una contemplazione degli argomenti più astratti – l'Essere, la cosa in sé, la sostanza, etc. – e per quanto egli si definisca in ciò «disinteressato», egli non fa altro che dar voce alle sue esigenze vitali – alla sua sottaciuta volontà di potenza²⁵. Per questo motivo Nietzsche dirà che

in ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di «verità»,
ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...²⁶

che cosa è stata fino ad oggi ogni grande filosofia, l'autoconfessione, cioè, del suo autore, nonché una specie di non volute e inavvertite "*mémoires*"; come pure il fatto che le intenzioni morali (o immorali) hanno costituito in ogni filosofia il vero e proprio nocciolo vitale, da cui si è sviluppata ogni volta l'intera pianta. In realtà si agisce bene (e saggiamente) se, per dare una spiegazione a ciò, si comincia col domandarci sempre in che modo le più lontane asserzioni metafisiche di un filosofo si siano determinate: quale morale tutto questo abbia di mira ("lui" stesso abbia di mira). Conseguentemente io non credo che un "istinto di conoscenza" sia il padre della filosofia, ma che piuttosto un altro istinto, in questo come in altri casi, si sia servito della conoscenza (e della errata conoscenza) soltanto a guisa di uno strumento». *Ivi*, p. 11.

25 *Ivi*, p. 14: «[...] ciò che è accaduto una volta agli Stoici, accade ancor oggi, non appena una filosofia comincia a credere in se medesima. Essa crea sempre il mondo a sua immagine, non può fare altrimenti; la filosofia è questo stesso istinto tirannico, la più spirituale volontà di potenza, di «creazione del mondo», di una *causa prima*».

26 *La gaia scienza*, cit., p. 31.

La radicalizzazione di questa tesi è, da un certo punto di vista, sconvolgente, poiché ciò vuol dire in ultima istanza che ogni filosofo – sia esso Kant²⁷ o Spinoza²⁸, Aristotele o Descartes, etc. – nel sostenere la veridicità della sua filosofia non fa altro che promuovere inconsciamente un certo ordinamento del mondo favorevole alle condizioni di vita che a lui più si accordano. Il volto dogmatico della filosofia ne risulta sconvolto²⁹: non più aristotelica «scienza della

27 *Ivi*, p. 11: «La tartuferia altrettanto rigida quanto morigerata del vecchio Kant, con la quale egli ci adescia sulle vie traverse della dialettica, che ci conducono o più esattamente ci seducono al suo "imperativo categorico" – questo spettacolo ci fa sorridere, noi di gusto così sottile, noi per i quali è un non piccolo diletto rivedere le bucce alle raffinate malizie di vecchi moralisti e predicatori di morale».

28 *Ibidem*: « [...] quel giuoco di prestigio in forma matematica con cui Spinoza fasciava come d'una bronzea corazza e mascherava la sua filosofia – in definitiva, "l'amore per la propria saggezza" [...] quanta timidezza e vulnerabilità tradisce questa mascherata di un infermo solitario!».

29 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaire de France, Paris, 2010, p. 118: « L'image dogmatique de la pensée apparaît dans trois thèses essentielles : 1) On nous dit que le penseur en tant que penseur veut et aime le vrai (véracité du penseur); que la pensée comme pensée possède ou contient formellement le vrai (innéité de l'idée, a priori des concepts); que penser est l'exercice naturel d'une faculté, qu'il suffit donc de penser « vraiment » pour penser avec vérité (nature droite de la pensée, bon sens universellement partagé); 2) On nous dit aussi que nous sommes détournés du vrai, mais par des forces étrangères à la pensée (corps, passions, intérêts sensibles). Parce que nous ne sommes pas seulement des êtres pensants, nous tombons dans l'erreur, nous prenons le faux pour le vrai. *L'erreur*: tel serait le seul effet, dans la pensée comme telle, des forces extérieures qui s'opposent à la pensée; 3) On nous dit enfin qu'il suffit d'une méthode pour bien penser, pour penser vraiment. La méthode est un artifice, mais par lequel nous rejoignons la nature de la pensée, nous adhérons à cette nature et conjurons l'effet des forces étrangères qui l'altèrent et nous distraient. Par la méthode, nous conjurons l'erreur.

verità», non più sapienza in grado di discernere il vero dal falso, bensì, appunto, promozione e conservazione di particolari forme di vita, di cui il filosofo ne è il rappresentante. La verità e l'errore non sono più allora discriminanti valide tra una buona e una cattiva filosofia, poiché l'asserzione che la verità abbia più *valore* del suo contrario – la «non-verità» – è soltanto l'ennesimo pregiudizio dei filosofi³⁰: tutto ciò che conta è ormai il gioco di forze che sta dietro una filosofia³¹: Dirà a tal riguardo Nietzsche:

La falsità di un giudizio non è ancora, per noi, un'obiezione contro di esso; è qui che il nostro linguaggio ha forse un suono quanto mai inusitato. La questione è fino a che punto questo giudizio promuova e conservi la vita, conservi la specie e forse addirittura concorra al suo sviluppo; e noi siamo fondamentalmente propensi ad affermare che i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici "a priori") sono per noi i più indispensabili, e che senza mantenere in vigore le finzioni logiche, senza una misurazione della realtà alla stregua del mondo, puramente inventato, dell'assoluto, dell'eguale-a-se-stesso, senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere - che rinunciare ai giudizi falsi sarebbe un rinunciare alla vita, una negazione della vita. Ammettere la non verità

Peu important l'heure et le lieu, si nous appliquons la méthode: elle nous fait pénétrer dans le domaine de « ce qui vaut en tous temps, en tous lieux ».

30 Patrick Wotling, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2001, p. 53: « [...] La vérité est une valeur, et non pas une essence objective ».

31 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit. p.118: « La vérité comme concept est tout à fait indéterminée. Tout dépend de la valeur et du sens de ce que nous pensons ». Si legga a tal riguardo i paragrafi 13 e 15 del capitolo III, rispettivamente « La pensée et la vie » e « Nouvelle image de la pensée ».

come condizione della vita: ciò indubbiamente significa metterci pericolosamente in contrasto con i consueti sentimenti di valore: e una filosofia che osa questo si pone, già soltanto per ciò, al di là del bene e del male.³²

Filosofia, vita, verità. Grazie allo smascheramento nietzschiano, questi tre termini si dispongono ora davanti a noi in una maniera del tutto nuova: una *nuova costellazione*, in cui la verità non è più il centro intorno al quale ruoterebbero la vita e la filosofia; una *nuova gerarchia*, al cui vertice svetta sovrana e insuperabile la vita. Fuor di metafora: la filosofia, o più in generale la conoscenza, non è più il fine dell'esistenza, bensì «un semplice mezzo subordinato alla vita»³³; la verità, lungi dall'essere un'essenza oggettiva e universale, è invece soltanto «un valore» tra gli altri valori³⁴; infine la vita, concepita come volontà di potenza, è il riferimento ultimo di ogni gesto o pensiero umano – anche di quel pensiero nichilista che vorrebbe negare la vita stessa.

In questo nuovo quadro concettuale si comprende allora come la vita di un filosofo sia tutt'altro che un elemento marginale, qualcosa di trascurabile: conoscere il filosofo – l'uomo, i suoi tratti caratteriali, i suoi gusti, la sua biografia insomma – significa infatti comprendere ad un grado più elevato la sua stessa filosofia, in special modo nel caso di Nietzsche³⁵ e di Camus, i quali auto-compresero

32 Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 9-10.

33 Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 114.

34 Patrick Wotling, *Le vocabulaire de Nietzsche*, cit., pp. 53-55.

35 Karl Jaspers, *Nietzsche, Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Traduzione di Luigi Rustichelli, Mursia, 1996, p. 348: «Che l'origine della conoscenza filosofica risieda non già nella riflessione su un semplice oggetto o nella ricerca di una cosa, bensì nell'unità di pensiero e vita, in modo che il pensiero scaturisca dall'intima, sofferta e totale

– e vollero far comprendere – la loro vita e la loro opera in un'ottica unitaria³⁶. È per questo motivo che possiamo ora rivolgere la nostra attenzione alle biografie dei nostri due autori, esaudendo il desiderio nietzschiano formulato nel prologo di *Ecce homo*: «Ascoltatemi! Perché sono questo e questo. E soprattutto non scambiatemi per altro!»³⁷.

partecipazione dell'uomo: questo è per l'autocoscienza di Nietzsche l'autentico carattere della sua verità: "Ho sempre scritto i miei libri con tutto il mio corpo e tutta la mia vita"; "tutte le verità sono per me verità sanguinanti"». Cfr. Anche Maurizio Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Bompiani, Milano, 2009, p. 2: «Come ha scritto Gilles Deleuze, tutto in Nietzsche è aforisma della vita e aneddoto del pensiero: anche la stretta connessione fra conoscenza e interessi pratico-vitali, professata sul piano filosofico, trae origine dall'intima interconnessione tra vita e opere in Nietzsche».

36 Nietzsche fece ciò esplicitamente nelle sue ultime opere, in cui il discorso in prima persona si fece sempre più ripetizione ossessiva, fino ad *Ecce homo*, il quale è, secondo alcuni lettori, una lucida «autobiografia filosofica» (Cfr. Claudio Pozzoli, *Freud. Un incontro possibile*, Piemme, Casale Monferrato, 1995, capitolo *Un filosofo precursore di Freud?*, pp. 39-43, in particolare il commento di Freud a *Ecce Homo*: «Una capacità di introspezione come quella di Nietzsche non è mai stata raggiunta prima da nessuno, e probabilmente non verrà mai più raggiunta da nessun altro») mentre secondo altri si tratterebbe piuttosto di «un documento psicopatologico» in cui sarebbe attestata la follia di Nietzsche. Cfr., Roberto Calasso, *Monologo fatale*, contenuto in Nietzsche, *Ecce homo*, pp. 151-198. Da par suo Camus, dall'età di 20 anni, scrisse e preparò per una futura pubblicazione i suoi *Carnets*, almeno i primi 7 quaderni. Questo al fine di fornire ai suoi futuri lettori ed interpreti il suo personale modo di vivere e di comprendere la sua stessa opera. Cfr., Roger Grenier, *Prefazione a Albert Camus, Taccuini*, vol. I, Bompiani, 2004, pp. V-XIII.

37 Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 11.

1.2 Nietzsche e Camus: «fratelli in assurdo».

È incredibile constatare come due uomini dalle origini così lontane – tedesco dalle pretese origini polacche³⁸ l'uno, *pied-noir*³⁹ l'altro – abbiano avuto un tal numero di esperienze biografiche in comune, al punto che Maurice Weyembergh ha potuto definire Nietzsche «le grand frère en absurde» di Camus⁴⁰. Qualcuno potrebbe spingersi così lontano da affermare che tale «communauté de destin» sia causa diretta della loro corrispondente «communauté de pensée»⁴¹ (*stesse esperienze, stessi pensieri*), ma evidentemente una tale inferenza presupporrebbe degli assunti deterministici qui difficilmente sostenibili. In questa sede ci limiteremo allora ad una semplice descrizione in parallelo delle due biografie, mettendo bene in evidenza quelle esperienze comuni che hanno assunto una certa importanza per le vite e le opere dei due autori.

1.2.1 Perdita del padre e assenza della figura materna

Sia Nietzsche che Camus persero il padre in tenera età: il primo a 5 anni,

38 Tale origini polacche sono state ampiamente smentite da Curt Paul Janz, *op. cit.*, pp. 14 ss. nel suo vasto lavoro biografico su Nietzsche: esse sarebbero allora soltanto una semplice pretesa dell'ultimo Nietzsche all'interno della sua costante polemica anti-tedesca.

39 Il termine *pied-noir* designa in gergo familiare un francese di origini europee installatosi in Algeria prima dell'indipendenza (1962).

40 Maurice Weyembergh, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, De Boeck, Paris-Bruxelles, 1998, p. 8.

41 Le due espressioni sono ancora di Weyembergh, *Ivi*, p. 42.

il secondo addirittura quando non aveva neanche un anno. Il padre di Nietzsche, Carl Ludwig, era un pastore protestante, politicamente su posizioni conservatrici e monarchiche⁴². Riguardo alla sua morte prematura (nel 1849, a 36 anni) resta tuttora aperto un ventaglio di ipotesi non confermate: tumore, apatia cerebrale, ictus, o, secondo la vaga diagnosi di allora, «rammollimento cerebrale» – queste ultime tre sono malattie non ereditarie. Al di là di questa diagnosi incerta, ciò che importa sottolineare è che Nietzsche diede gran peso alla malattia del padre, poiché vedeva in essa la precorritrice del suo stesso malessere. Scrisse a tal riguardo in *Ecce homo*:

Mio padre morì a trentasei anni: era dolce, amabile e morboso, come un essere fatto per passare oltre – un ricordo benevolo della vita, più che la vita stessa. Nell'anno stesso in cui era declinata la sua vita, declinò anche la mia: nel trentaseiesimo anno la mia vitalità scese al suo punto più basso – vivevo ancora, eppure non riuscivo a vedere tre passi avanti.⁴³

Da questo e da altri passi si deduce come Nietzsche abbia conservato un ricordo se non felice, quantomeno positivo del padre⁴⁴, in antitesi con quanto di

42 Il nome di Nietzsche, Friedrich Wilhelm, fu scelto dal padre proprio in onore di Friedrich Wilhelm IV, re di Prussia all'epoca della nascita di Nietzsche – nato anche lui, tra l'altro, il 15 ottobre. Allo stesso modo la sorella di Nietzsche, Elisabeth Therese Alexandra, prese i suoi tre nomi dalle tre figlie del duca di Sassonia-Altenburg, presso il quale il padre di Nietzsche era stato precettore.

43 Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 17.

44 *Ivi*, p. 21: «Considero come un grande privilegio avere avuto un tale padre: di lui dicevano i contadini a cui predicava [...] che un angelo doveva avere il suo aspetto».

cattivo e di rabbioso ebbe a dire invece della madre e della sorella⁴⁵. Egli, abituato a vedere negli accadimenti della sua vita sempre una ferma necessità, non abbandonerà mai l'idea che tale «doppia discendenza» – nobiltà paterna da un lato e bassezza materna dall'altro – abbia segnato tutta la sua esistenza sin dalle origini:

La fatalità della mia esistenza ne ha fatto la felicità, le ha dato, forse, il suo carattere unico: io, parlando per enigmi, come mio padre sono già morto, come mia madre vivo ancora e invecchio. Questa doppia discendenza, come dire dal più alto e dal più basso germoglio sulla scala della vita, *décadent* e *inizio* al tempo stesso – questo solo, se mai, può spiegare quella neutralità, quella libertà da qualunque partito di fronte al problema generale della vita, che forse mi contraddistingue.⁴⁶

Il padre di Camus, Lucien, aveva origini alsaziane ed era operaio in un'azienda vinicola, mentre la madre, Catherine-Hélène Sintès, di origini spagnole, a seguito della morte del marito lavorerà prima in una fabbrica di cartucce e poi come domestica. Entrambi provenivano da famiglie di modestissime condizioni economiche stabilitesi in Algeria da qualche generazione – erano, cioè, entrambi dei *pieds-noirs*. La morte del padre fu, per il neonato Albert Camus che aveva allora esattamente 11 mesi, un evento tanto significativo quanto impossibile da ricordare: a differenza di Nietzsche, il quale possedeva un ricordo almeno vago del padre e al quale attribuiva una certa importanza, Camus non ebbe infatti in

45 La più famosa maledizione scagliata verso sua madre e sua sorella è contenuta in *Ecce homo*, cit., p. 21: «confesso che la più profonda obiezione contro "l'eterno ritorno", il mio pensiero propriamente *abissale*, è sempre mia madre e mia sorella».

46 *Ivi*, p. 17.

alcun modo la possibilità di conoscere il padre⁴⁷. Egli comprese soltanto con il tempo che il padre cadde in guerra, in quella famosa battaglia della Marne dall'altra parte del mediterraneo, «per servire un paese che non era suo»⁴⁸. In ogni caso, a colmare il vuoto di questa assenza paterna nella vita di Albert furono la nonna e, sullo sfondo, la madre: la prima, severa ed autoritaria, alla morte di Lucien accolse e prese il comando del piccolo nucleo familiare nel suo minuscolo appartamento di Algeri, nel quale abitava anche lo zio; la seconda, silenziosa, quasi sordomuta e analfabeta, subì fortemente il peso di sua madre e non riuscì a far sentire la sua voce⁴⁹.

Eppure proprio questo silenzio segnò l'esistenza e l'opera di Camus⁵⁰. Al di là dei numerosi riferimenti più o meno impliciti nei romanzi⁵¹, ci sono almeno

47 Il che spiegherebbe la quasi totale assenza del suo nome nei *Carnets*, così come la sostanziale mancanza di figure paterne nella sua produzione letteraria.

48 Citare *Il primo uomo*.

49 Cfr., *Fra il sì e il no*, in *Opere*, cit., pp. 24-32.

50 Jacques Le Marinel, voce *Mère* del *Dictionnaire Albert Camus*, cit., pp. 539-541: «Ce que Camus a voulu exalter à travers la figure de la mère, c'est une valeur qui transcende l'Histoire et qui est la vie elle-même, dont elle assure la continuité».

51 Fernand Destaing, *La revue l'Algérieniste*, n° 86, Juin 1999: «On comprend du même coup pourquoi l'œuvre de Camus est, comme l'a écrit Virginie Lupo, une œuvre sans père, ou presque. A preuve, cinq de ses livres au moins. Dans "*L'Etranger*", c'est la mère de Meursault, le héros du roman, qui est au premier plan. On se souvient en effet de la phrase célèbre qui ouvre le livre: "*Aujourd'hui, maman est morte*". Le père, par contre, est absent, remplacé par un directeur d'asile, un aumônier, un juge d'instruction. Dans "*Caligula*", on voit Scipion son confident, justifier le tyran qui a tué son père, en déclarant: "*Il a choisi pour moi*". Dans "*La Peste*", Tarrou le héros du livre quittera la maison de son père parce qu'il ne supporte pas qu'il soit avocat général. Dans "*La mort heureuse*", le héros Mersault, - à une voyelle près, le nom de *l'Etranger* - va tuer un infirme, en le

due note dei *Carnets* che riassumono in estrema sintesi l'importanza della madre per Camus:

O padre! Avevo cercato follemente quel padre che non avevo, ed ecco che scopro ciò che avevo sempre avuto, una madre e il suo silenzio.⁵²

A 20 anni, povero e nudo, ho conosciuto la vera gloria. Mia madre.⁵³

Cosa possiamo ricavare da questi primi dati biografici? Entrambi orfani di padre, entrambi senza il sostegno della madre, Nietzsche e Camus dovettero sin da subito far fronte alla vera e propria cifra delle loro esistenze, la solitudine, cercando da soli dei punti di riferimento alternativi sui quali avrebbero potuto fare affidamento e creando da sé le motivazioni del loro vivere.

1.2.2 Malattia come ostacolo e come stimolo.

Altra esperienza biografica fondamentale che Nietzsche e Camus ebbero in comune fu la malattia: il primo soffrì sin da giovane di continui disturbi psicosomatici (emicranie accompagnate da vomito, forti disturbi gastro-intestinali, progres-

frappant à la tête - là où Lucien Camus a été tué d'un éclat d'obus. Dans "*Le Malentendu*" enfin, le père est encore absent. Tout le drame se déroule entre une mère, sa fille Martha et son fils Jan. En somme, un père absent, tué ou substitué, l'œuvre d'Albert Camus est, pour l'essentiel, une œuvre sans père».

⁵² *Taccuini*, vol. III, p. 96.

⁵³ *Ivi*, p. 223.

siva cecità⁵⁴, depressione e melanconia) a cui ancora oggi non si è riuscito a dare un nome preciso, per poi sprofondare, all'età di 44 anni, in quella che molto probabilmente fu una crisi maniaco-depressiva dovuta ad una molteplicità di fattori (psicologici, biologici, ma anche sociali) piuttosto che la tanto mitizzata sifilide⁵⁵; Camus invece soffrì di tubercolosi dall'età di 17 anni fino alla sua morte.

In entrambi in casi si può notare come per i due autori la malattia non fosse una semplice parentesi esistenziale bensì un vero e proprio tratto fondamentale dell'esistenza, una difficoltà con cui dover fare i conti quotidianamente, senza tregua e senza speranza. Colpisce allora da una parte, il modo in cui i due autori riuscirono a far fronte e a rielaborare i loro rispettivi stati patologici; dall'altro, l'influenza che questi stessi stati patologici ebbero sulla loro vita e, soprattutto, sul loro pensiero, a tal punto che questi tre elementi (vita, pensiero, malattia) non sono in alcun modo separabili. Come dirà Karl Jaspers,

la malattia di Nietzsche non ha solo interrotto in modo rovinoso la sua vita, ma nella sua lenta evoluzione, gli è talmente connaturata, che senza la malattia non potremmo immaginarci né la sua vita né la sua opera.⁵⁶

54 Nell'autunno del 1878 il Dottor Otto Krüger attestò la quasi totale cecità dell'occhio sinistro di Nietzsche.

55 Si veda a tal proposito l'accurato articolo di Leonard Sax «*What was the cause of Nietzsche's dementia?*», pubblicato nel *Journal of Medical Biography*, vol. 11, Febbraio 2003, pp. 47-54, di cui riportiamo la conclusione: «When examined closely, every aspect of the syphilis hypothesis fails. In my view, there is no convincing evidence that Nietzsche ever had any form of syphilis. The time course of Nietzsche's illness is incompatible with even the most extraordinary presentation of syphilis. The details of Nietzsche's clinical presentation are inconsistent with syphilis. Other diagnoses are more plausible».

56 Karl Jaspers, *Nietzsche, Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Traduzione di

Già in molti hanno sottolineato come la preferenza della scrittura aforistica fosse per Nietzsche, oltre che una scelta motivata da ragioni filosofiche⁵⁷, anche – e forse soprattutto – una diretta conseguenza della sua condizione psicofisica, in quanto essa gli rendeva impossibile un periodo di concentrazione prolungato. Ma questa è evidentemente soltanto una conseguenza pratica della malattia sull'opera nietzschiana. In effetti, a partire da questa sua esperienza auto-biografica Nietzsche riuscì a elaborare una vera e propria nuova concezione della malattia, non solo per quanto concerne la sua esperienza personale, ma anche in quanto fenomeno esistenziale in generale:

Mi presi in mano, mi guarii da solo: questo può riuscire – qualunque fisiologo me lo concederà – soltanto a condizione di essere fondamentalmente sani. Un essere tipicamente morboso non può guarire, né tanto meno guarirsi; invece per un essere tipicamente sano la malattia può diventare uno stimolante energico per vivere, per vivere di più.⁵⁸

Di fatto, in quest'ottica possono esserci essenzialmente due tipi di approccio alla malattia e alla sofferenza: da una parte, un approccio *morboso, passivo, debole*, secondo il quale la malattia non è nient'altro che un ostacolo che

Luigi Rustichelli, Mursia, 1996, p. 101.

57 Cfr., *Crepuscolo degli idoli*, cit., aforisma 26.

58 Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 20. «Così, di fatto, mi appare *ora* quel lungo periodo di malattia: fu come scoprire di nuovo la vita, me stesso incluso, gustavo tutte le cose buone, anche le piccole cose, come difficilmente altri avrebbero potuto – avevo tratto la mia filosofia dalla mia stessa volontà di salute, di *vita*... Ma si faccia attenzione: proprio negli anni di più bassa vitalità *cessai* di essere pessimista; l'istinto di autorisanamento mi *proibì* di seguire una filosofia della povertà e dello scoraggiamento...»

impone una paralisi alle forze vitali dell'individuo; dall'altra, un approccio *vitale, forte, sano*, secondo il quale la malattia è un'opportunità, uno stimolante, un ostacolo che proprio in quanto tale ci sprona a vivere, a superare e a superarci. Nietzsche afferma esplicitamente di aver adottato questo secondo tipo di approccio, mostrando come proprio grazie a questo suo peculiare reagire egli sia riuscito a preservare intatte le sue capacità intellettuali e la sua lucidità⁵⁹, mentre al contrario la maggior parte dei filosofi si sono inconsciamente lasciati sopraffare dalla malattia, lasciando che fosse essa stessa a filosofare al loro posto:

Ogni filosofia che ripone la pace più in alto della guerra, ogni etica che ha della nozione di felicità una concezione negativa, ogni metafisica e ogni fisica che conosce un finale, uno stato terminale, di qualsivoglia specie, ogni esigenza prevalentemente estetica o religiosa di un a parte, di un al di là, di un al di fuori, di un al di sopra, autorizza a chiedere se non sia stata la malattia ciò che ha ispirato il filosofo. L'inconsapevole travestimento di necessità fisiologiche sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro-spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli – e abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino a oggi principalmente soltanto una spiegazione del corpo e un *fraintendimento del corpo*.⁶⁰

59 Ivi, p. 18: « Durante le torture che mi diede una volta il cervello ininterrottamente per tre giorni, accompagnate da un penoso vomito di muco – io disponevo di un'eccezionale lucidità dialettica e riuscivo a pensare a sangue freddo e in ogni particolare cose per le quali in migliori condizioni di salute non dimostro una sufficiente agilità da scalatore, una sufficiente raffinatezza e neppure una sufficiente *freddezza* ».

60 *La gaia scienza*, cit., p. 30.

Il corpo dunque parla, si esprime, «filosofeggia» egli stesso. Se dunque esso fu osteggiato per millenni da intere schiere di filosofi, fu soltanto perché essi avrebbero voluto negare così il *dolore* di cui esso è portatore e condizione di esistenza. Delle nature deboli e malate, infatti, non possono vedere nella sofferenza nient'altro che qualcosa da cui rifuggire, mentre Nietzsche, dall'alto del suo approccio vitalistico, sostenne una prospettiva del tutto diversa:

Il grande dolore soltanto è l'estremo liberatore dello spirito [...]. Il grande dolore soltanto, quel lungo, lento dolore che vuole tempo, in cui, per così dire, veniamo bruciati come con legna verde, costringe noi filosofi a discendere nelle nostre ultime profondità e a sbarazzarci d'ogni fiducia, d'ogni bontà d'animo, d'ogni camuffamento, d'ogni mansuetudine, d'ogni via di mezzo, di tutto ciò in cui forse riponemmo la nostra umanità. Dubito che un tale dolore «renda migliori» – eppure so che esso *ci scava nel profondo*⁶¹.

Da par suo, Camus ha tratto dalla sua personale esperienza della malattia un insegnamento forse ancora più grande. Se già sul piano pratico essa ha significato un vero e proprio *tournant* esistenziale – brutale interruzione degli studi, divieto di giocare a calcio e, successivamente, accesso negato alla carriera univer-

⁶¹ *Ivi*, p. 33. Sempre nella stessa pagina: «da tali lunghi, rischiosi esercizi d'autodominio (di fronte al dolore, n.d.A.) uno ne esce sempre come un altro uomo, con qualche interrogativo di più e soprattutto con la *volontà* di fare, da allora in poi, più domande, più profonde, più rigorose, più dure, più cattive, più silenziose, di quanto non abbia fatto fino a quel momento. La fiducia nella vita se n'è andata: è la vita stessa che è divenuta *problema*. – Non si creda, però, che con tutto questo si sia diventati necessariamente delle persone tetre! Perfino l'amore della vita è ancora possibile, soltanto si ama in un modo diverso».

sitaria⁶², così come impossibilità di arruolarsi nell'esercito francese nel 1939 – è sul piano spirituale e filosofico che egli capitalizza l'esperienza della malattia: infatti, a soli diciassette anni, facendo esperienza della sua finitudine, egli comprende quella più generale degli uomini, condensando tale esperienza nell'immagine dell'uomo come «condannato a morte»⁶³. Come scriverà Séverine Gaspari,

De cette leçon de mort, il fait rapidement une leçon de vie, mais aussi, et surtout, une leçon de littérature, comme en témoigne la préface de 1958 à *L'Envers et l'Endroit*: la maladie devient un thème central de son œuvre.⁶⁴

In conclusione, si comprende come la malattia sia stata, per Camus come per Nietzsche, un'esperienza predominante sulle altre – esperienza che, costringendo continuamente a condizioni di vita più ardue e precarie, ha permesso loro il mantenimento di una certa lucidità e di una certa attenzione su quegli aspetti

62 Da sottolineare che la stessa sorte toccò a Nietzsche, quando a causa dell'insostenibilità della malattia fu costretto a lasciare la cattedra di filologia classica a Basilea nel 1879.

63 Albert Camus, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2008, p. 51.

64 *Dictionnaire Albert Camus*, cit., p. 499. Centrale non solo nel più famoso *La Peste*, ma anche in numerosi altri testi – sin da *La morte felice* – nei quali la malattia assurge a simbolo del male universale. Ad esso infatti tutti gli uomini sono indifferentemente esposti, così come metaforicamente tutte le persone rinchiuso dentro le mura di Orano sono esposte all'epidemia di peste, siano esse cittadini o forestieri. Questo stesso male ostacola anche il raggiungimento della felicità da parte di ogni uomo: ne *La morte felice*, il vecchio Zagreus, malato e senza gambe, dirà che ad un corpo malato è vietato l'accesso alla felicità; sulla stessa scia, *Caligola* sentenzierà che «gli uomini muoiono e non sono felici». Ma questo male è lo stesso che permetterà poi, per opposizione, la rivolta solidale de *L'uomo in rivolta*.

dell'esistenza altrimenti facilmente trascurabili: il corpo come via d'accesso alla felicità e, di conseguenza, l'importanza della condizione fisiologica; l'insuperabilità della sofferenza; la sterilità di qualsiasi pessimismo, etc.

«Nietzsche visse il no e disse di sì alla vita»⁶⁵: così riassunse Jung l'esperienza biografica nietzschiana. «Quel che non mi uccide, mi rende più forte»: questa è invece la massima che Nietzsche in persona apprese alla *scuola di guerra della vita*⁶⁶.

65 Cfr. Alfredo Fallica, *La malattia di Nietzsche*, relazione per il 17° convegno organizzato dall'*Associazione Internazionale di Studi e Ricerche F. Nietzsche*, consultabile online all'URL: <http://www.reocities.com/Athens/3221/raf.html>

66 *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 26, aforisma 8.

1.2.3 Solitudine, esilio, estraneità.

Ultima esperienza biografica in comune fu quella della solitudine: sin dall'adolescenza, infatti, i due autori furono degli spiriti solitari, più per necessità che per scelta. Per quanto riguarda Nietzsche in particolare, ciò che lo costrinse alla solitudine fu l'inattualità e l'arditezza del suo stesso pensiero, avvertito dai suoi contemporanei come pericoloso per la morale comune – in una parola, *nichilista*, quando ancora tale appellativo era ben considerato ingiurioso. Furono le prime pubblicazioni dopo *La nascita della tragedia* che lo condannarono all'isolamento non solo accademico ed intellettuale, ma anche e soprattutto umano: alla pubblicazione di *Umano, troppo umano* si consuma infatti la definitiva rottura con il suo amico e maestro Richard Wagner – nonché con sua moglie Cosima; la stessa opera venne allo stesso modo criticata dalla maggior parte dei suoi amici, che lo accusarono di essersi conformato totalmente alle idee di Paul Rée⁶⁷. Di qui in poi la vita di Nietzsche fu un progressivo e inarrestabile isolamento.

Lo stesso fu per Camus, il quale conobbe però per lo più un isolamento di tipo intellettuale⁶⁸, dovuto sia alle idee esposte nel 1951 ne *L'uomo in rivolta*, condannato all'unanimità dai marxisti capitanati da Sartre, dai surrealisti e dai cattolici; sia alle sue posizioni pacifiste riguardo alla questione algerina; sia infine

67 In una lettera a Nietzsche Erwin Rohde scriverà: «Ti dico ora, in tutta sincerità, amico mio, che questa sorpresa non è stata priva di sensazioni dolorose. Come ci si può svestire in questo modo della propria anima e prendere quella di un altro? Invece di Nietzsche diventare improvvisamente Rée? Sono ancora sbalordito di fronte a questo miracolo e non posso rallegrarmene né averne un'opinione precisa perché non ho capito ancora tanto bene». *Epistolario (1850-1879)*, a cura di B. Allason, Einaudi 1962, vol. III, p. 568.

68 Egli infatti, a differenza di Nietzsche, ebbe sempre una serie di importanti amicizie, si sposò due volte ed ebbe due figli.

alle sue scomode condanne *bipartisan* del regime comunista sovietico e del sistema capitalistico di stampo americano.

In ogni caso, oltre che dei solitari, Nietzsche e Camus furono anche dei veri e propri esiliati: il primo, dopo l'abbandono della cattedra all'università di Basilea, vagò per l'Europa – soprattutto Svizzera e Italia – in cerca di un posto nel quale trovare una tregua da quegli attacchi che continuamente lo costringevano all'immobilità – una ricerca vana, del resto; il secondo, a seguito del divieto di pubblicazione del giornale *Alger-Républicain*, chiuso a causa delle sue posizioni anti-colonialiste ed anti-governative, non potendo trovare più lavoro in Algeria poiché ostacolato dal governo stesso⁶⁹ emigrò in Francia, precisamente a Parigi, dove grazie all'aiuto del suo ex-direttore Pascal Pia trovò un posto da segretario di redazione presso *Paris-Soir*.

Ora, quello che ci preme sottolineare è che anche in questo caso i due autori furono in grado di rielaborare tali esperienze ostili da un punto di vista filosofico, riuscendo così a comprenderne l'intrinseca necessità: la solitudine viene infatti compresa non come una possibile scelta personale, come nel caso dell'eremita, bensì come conseguenza necessaria di una certa onestà intellettuale, ovvero come riprova del fatto che si sta facendo buon uso del pensiero. Essa, insieme al *coraggio*, alla *perspicacia*, alla *simpatia*, rientra infatti nelle quattro virtù del *Freigeist* nietzschiano:

la solitudine è infatti presso di noi una virtù, in quanto sublime inclinazione e trasporto per la pulizia, la quale indovina come nel contatto tra uomo e uomo – «in società» – debba risultare un'inevitabile mancanza di pulizia. Ogni comunità rende in qualche

⁶⁹ Cfr. Roger Grenier, *Albert Camus. Soleil et ombre*, Paris, Gallimard, 1987, p. 83.

modo, in qualche cosa, in qualche momento – «volgari».⁷⁰

Il pensatore che sceglie la comunità è costretto a muoversi su sentieri già battuti, percorribili dai più, comprensibili dalla moltitudine: i sentieri della religione, della morale, della verità, etc. Il pensatore che, per onestà e per lucidità, esce dalla strada battuta, il pensatore che si pone così *al di là del bene e del male*, si condanna alla solitudine – ma la sua stessa lucidità gli permetterà di ricomprendere la necessità di tale essere solitario:

Non crediate che vi esorti allo stesso rischio! O anche alla stessa solitudine! Chi va infatti per queste vie tutte sue, non incontra nessuno: è questo che comportano le «vie tutte nostre». Non viene nessuno a dargli manforte, nello stato in cui si trova; di ogni pericolo, caso, scelleratezza, maltempo in cui s'imbatte, deve venire a capo da solo.⁷¹

Per questo me ne vado nella solitudine – per non bere nelle cisterne di tutti. In mezzo a molti io vivo come molti e non penso con il mio io: dopo qualche tempo mi accade sempre, come se mi si volesse esiliare da me stesso e derubare l'anima – e me la prendo con tutti e temo tutti. Il deserto mi è allora necessario per ridiventare buono.⁷²

⁷⁰ *Aldilà del bene e del male*, cit., p. 199, aforisma 284 (abbiamo sostituito «la quale indovina» a «i quali indovinano» che compare nella traduzione italiana, poiché nel testo tedesco originale appare «welcher erräth»).

⁷¹ *Aurora*, cit., p. 3.

⁷² *Ivi*, p. 235, aforisma 491.

Eppure, specialmente in Camus, la solitudine non è affatto – come si potrebbe facilmente pensare – sinonimo di misantropia o di pessimismo: l'essere solitario (*solitaire*) resta infatti il presupposto basilare dell'essere solidale (*solidaire*)⁷³. Questo perché il filosofo e l'artista, persino quando scagliano con veemenza le loro maledizioni verso la bassezza degli altri uomini, pensano e operano pur sempre per loro.

Del resto, anche Zarathustra, il più solitario dei solitari, dopo dieci anni da eremita decise di ridiscendere a valle – e al vegliardo che gli chiese perché egli volesse interrompere la sua solitudine, egli rispose: perché «io amo gli uomini»⁷⁴.

⁷³ Albert Camus, *Jonas ou l'Artiste au travail*, in *Œuvres complètes*, cit., tomo IV, p. 83.

⁷⁴ Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1968, p. 4.

PARTE PRIMA

2. NIETZSCHE E IL NICHILISMO

Was bedeutet Nihilism? — daß die obersten Werthe sich entwerthen.

Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*

2.1 Definizione del problema: la distinzione tra nichilismo e meontologia.

Attenendosi ad una possibile etimologia del termine, secondo la quale *nichilismo* significherebbe «il pensiero ossessionato dal nulla»⁷⁵, si può facilmente intuire come delle riflessioni definibili *a posteriori* «nichiliste» abbiano preceduto la stessa comparsa del termine. Numerosi filosofi infatti furono, se non proprio ossessionati, almeno interessati al problema del nulla. Ad esempio, un rapido sguardo sulla storia della filosofia antica ci mostra come tale problema fosse già vivo in Parmenide, il quale nel suo Περὶ Φύσεως porta alle estreme conseguenze l'inconciliabilità di *ciò che è* e di *ciò che non è*, affermando che «ἔστι γὰρ εἶναι,

⁷⁵ Franco Volpi, *Il nichilismo*, Economica Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 5.

μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν»⁷⁶. Stessa attenzione al problema dell'essere negativo in Platone, il quale nel *Sofista* compie il celebre parricidio nei confronti di Parmenide stesso, definendo il non-essere non più come termine radicalmente opposto all'essere bensì come sua *forma relativa*, come *alterità*⁷⁷. Infine, in una siffatta preistoria del nichilismo non può che rientrare a pieno titolo anche la riflessione di Gorgia, il quale con il suo procedere retorico dimostra le sue tre tesi fondamentali: 1) nulla è; 2) se anche qualcosa fosse, non sarebbe conoscibile; 3) se anche qualcosa esistesse e fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile agli altri⁷⁸.

Ora, come si può facilmente constatare un siffatto discorso sulla preistoria del nichilismo potrebbe allargarsi a dismisura anche oltre la filosofia antica, poiché, come ci ricorda Franco Volpi, se si definisse davvero il nichilismo come il pensiero ossessionato dal nulla «si potrebbe essere tentati di ritrovare le sue tracce un po' ovunque nella storia della filosofia occidentale, perlomeno in ogni pensiero in cui il nulla si accampa come problema centrale»⁷⁹. Ma il punto è che una siffatta riflessione sul nulla è ben altra cosa dal nichilismo che in questa sede ci apprestiamo a tematizzare: se nel primo le categorie di *essere* e di *non-essere* sono ancora sempre valide e ben salde, nel secondo tale *differenza ontologica* svanisce

76 Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di L. Ruggiu, tr. di G. Reale, Bompiani, Milano, 2003, fr. 6, vv. 1-2. Da notare come abbiamo volutamente evitato di utilizzare i termini *l'essere e il non-essere*, *l'essere e il nulla* poiché nel testo greco originale non compare alcun τὸ che avrebbe potuto sostantivare i due termini in τὸ εἶναι e τὸ μὴ εἶναι.

77 Platone, *Sofista*, in *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2000, pp. 301-302, (258 D – 259 D): «mentre dimostriamo il non-ente come contrario all'ente, osiamo tuttavia dire che esso è. Noi, infatti, già da un pezzo abbiamo dato l'addio ad un contrario dell'ente [...]; il non-ente è».

78 G. F. Pagallo, *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, Bompiani, Milano, 2010, voce Gorgia, p. 4698.

79 Cfr. Franco Volpi, *op. cit.*, pp. 5-6.

invece nel nulla, poiché si è riconosciuto l'essere in quanto mera finzione intellettuale. Le numerose riflessioni sul nulla che attraversano tutta la storia della filosofia – ad esempio la riflessione metafisica di Proclo e di Plotino, la *Quaestio de nihilo* di Giovanni Scoto Eriugena, le varie meditazioni sull'*annihilatio* di Meister Eckhart, la celeberrima domanda di Leibniz sul perché ci sia l'essere piuttosto che il nulla, etc. – non sono altro che speculazioni filosofiche nelle quali si tenta di (ri)comprendere il nulla all'interno di specifiche prospettive ontologiche – prospettive in cui, appunto, si parte da definizioni univoche e ben definite dell'essere e in cui il nulla, inteso come mero non-essere, non è che un problema relativo e secondario⁸⁰. Nella prospettiva del nichilismo *à la Nietzsche*, invece, «dell'essere non è più nulla»⁸¹, come dirà Heidegger commentando proprio Nietzsche: si avverte ormai l'impossibilità di una definizione univoca e perentoria dell'essere, essendo caduto ormai il fondamento stesso di ogni possibile ontologia – la credenza nell'oggettività della metafisica.

Sarà più corretto allora operare al riguardo una netta distinzione tra questi due tipi di nichilismo, facendo rientrare tutta la prima serie di riflessioni nella categoria più specifica di «meontologia», definita nella seguente maniera:

80 Per una tematizzazione puntuale del problema del nulla Cfr. Sergio Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari, 1995. Cfr. anche Monique Dixsaut, *Nietzsche par-delà les antinomies*, Les éditions de La Transparence, Chatou, 2006, in particolare il capitolo IX, *Le caractère nihiliste de l'antinomie*, pp. 273-303: «Que signifie ce néant, ce nihil? Il n'est pas la négation logique de l'être dont on peut se demander, comme le fait Platon dans le *Sophiste*, si elle en affirme le contraire ou seulement l'autre. Le *oùden*, le *nihil*, le rien, n'est pas le non-être, le *mè ón* ».

81 Martin Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 238.

può dirsi meontologica ogni riflessione che assuma l'indagine sul non essere come costitutiva dell'ontologia stessa e contesti l'ultimità dell'essere come categoria valida a esaurire la realtà e i suoi principi.⁸²

Conclusa questa breve ma importante premessa metodologica, possiamo finalmente passare all'analisi storica del concetto di nichilismo, partendo proprio dalle prime apparizioni del termine.

2.2 Le origini del nichilismo: *errore, minaccia, possibilità.*

Non vi è vita che non provenga da Dio, perché Dio è la vita suprema e la sorgente stessa della vita. Nessuna vita, in quanto tale, è male, ma lo è in quanto volge verso la morte. Tuttavia la morte della vita non è altro che l'iniquità, la quale appunto è così chiamata perché non è nulla, ed è per questo che gli uomini più iniqui sono chiamati uomini da nulla (*nihili homines*). La vita dunque volge verso il nulla (*vergit ad nihilum*) se, per volontaria colpa, si allontana da Colui che la creò e della cui essenza godeva, per poter godere, contro la legge divina, delle realtà corporee alle quali Dio l'aveva preposta. In questo sta l'iniquità.⁸³

82 Luca Bisin, *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, cit., voce Meontologia, p. 7301.

83 Sant'Agostino, *La vera religione*, Città nuova, Roma, 1995, 11.21: «Nulla vita est quae non sit ex Deo quia Deus utique summa vita est et ipse fons vitae, nec aliqua vita in quantum vita est, malum est, sed in quantum vergit ad mortem: mors autem vitae non est,

Il testo appena citato è un passo estratto dal *De vera religione* di Sant'Agostino, il quale, sebbene non utilizzi il termine esatto *nichilismo*, fornisce una primissima importante testimonianza per la storia del concetto. L'espressione utilizzata è infatti *nihili homines*, ad indicare quegli uomini che, allontanandosi volontariamente dal Creatore di tutte le cose, cadono nel nulla di un'esistenza senza Dio, peccando di iniquità. Si vede chiaramente come tali «uomini da nulla» siano così appellati in maniera *dispregiativa*: nell'ottica dell'epoca, infatti, essi sono coloro che commettono il più grande peccato concepibile, *id est* il rifiuto di Dio, inteso come principio supremo ordinatore del mondo, universalmente riconosciuto. Essi sono dunque gli *eretici*, i *blasfemi*, gli *scellerati*, gli *iniqui*, coloro che, per superbia o per ignoranza, si pongono in oltraggioso contrasto con la tradizione attestata dalle Sacre Scritture – quelli che più tardi verranno etichettati e perseguitati allo stesso modo come *atei*. Senza persistere troppo nell'analisi dell'utilizzazione agostiniana del termine, sottolineiamo come sia importante tenere a mente questa equivalenza di *nichilismo* e *blasfemia*, poiché essa sarà una formula spesso ricorrente nella storia della filosofia occidentale – si pensi *en passant* al famoso *insipiens* di Anselmo d'Aosta, colui che «in cuor suo nega Dio», l'*absurdus* che *irrationabiliter ignorat* l'esistenza di un ente sommo, nonostante le varie e inconfutabili dimostrazione della sua esistenza⁸⁴.

nisi nequitia, quae ab eo quod ne quidquam sit, dicta est; et ideo nequissimi homines, nihili homines appellantur. Vita ergo voluntario defectu deficiens ab illo qui eam fecit, et cuius essentia fruebatur, et volens contra Dei legem frui corporibus, quibus eam Deus praefecit, vergit ad nihilum; et haec est nequitia [...].»

84 Cfr., Anselmo d'Aosta, *Proslogion, Liber Apologeticus Contra Gaunilionem*, in *Monologio e Proslogio*, Bompiani, Milano, 2002. Per approfondimenti riguardo la figura dell'*insipiens* si veda Anselmo, *Monologio e Proslogio*, Bompiani, Milano 2002, nota 49, pp. 423-424, così come Th. O'Loughlin, *Who is Anselm's Fool?*, «The New

La prima apparizione del termine nichilismo la si ritrova nuovamente in ambito teologico dapprima nella variante *nihilianismus* in Gualtiero di San Vittore – ad indicare l'eresia cristologica che nega la natura umana di Cristo, ammettendola per esso solo come accidente – e poi, nello stesso ambito ma circa sei secoli dopo (1773), nella sua forma latina più conosciuta nel trattato *De nonismo et nihilismo in theologia* di F.L. Goetzius, nel quale nichilismo è definito come «il ritenere che tutto sia nulla», «pro nihilo habere omnia»⁸⁵.

Al di fuori dell'ambito teologico il termine mantiene la stessa valenza negativa e dispregiativa: esso viene utilizzato quasi unicamente nella sua forma aggettivale piuttosto che come sostantivo, a dimostrazione del fatto che, per quanto l'uso del termine divenisse con il tempo consuetudinario, ancora non era attestata una definizione chiara ed univoca del suo significato. Ad esempio, nella Francia rivoluzionaria il termine *nihiliste* o *rienniste* veniva utilizzato ora per qualificare «chi non era né per né contro la rivoluzione», ora per qualificare la posizione ideologica di «chi non era né teista, né ateo»⁸⁶, come nel discorso del 26 dicembre 1793 del rivoluzionario Anacharsis Cloots – poi ghigliottinato.⁸⁷

Una prima vera e propria definizione del concetto di nichilismo venne alla luce in ambito filosofico all'interno delle polemiche intorno alla nascita dell'i-

Scholasticism», 3, 1989, pp. 313-325 e G. D'Onofrio, *Chi è l'«insipiens»? L'argomento di Anselmo e la dialettica dell'Alto Medioevo*, «Archivio di Filosofia», 1-3 (1990), pp. 95-109.

85 Volpi, *op. cit.*, p. 14.

86 *Ibidem*.

87 Ricordiamo qui anche la posizione di Dom Léger Marie Deschamps, la cui filosofia venne chiamata «riennisme». Cfr. *Œuvres philosophiques*, curata da Bernard Delhaume, con un'introduzione di André Robinet, Paris, J. Vrin, 1993. Cfr. anche Eric Puisais (curatore), *Dom Deschamps, un philosophe entre Lumière et oubli*, L'harmattan, Parigi, 2001.

dealismo, in particolare a partire dalle critiche rivolte ai vari idealisti – Fichte in primis – da parte di Jacobi. È proprio al nome di quest'ultimo che si è legata la prima utilizzazione filosofica del termine, impiegato per definire «quell'operazione filosofica mediante la quale l'idealismo intende "annullare" nella riflessione l'oggetto del senso comune, al fine di mostrare come esso in verità non sia altro che il prodotto di una invisibile e inconsapevole attività del soggetto»⁸⁸. Ma il filosofo tedesco etichetta come «nichilismo» e come «ateismo» anche quell'idealismo che riduce Dio ad «oggetto di argomentazione, cioè di un sapere discorsivo, dialettico, razionale», negando la sua pura e semplice assolutezza «a cui solo un coglimento diretto di tipo intuitivo può arrivare»⁸⁹. Da sottolineare che, anche qui, nonostante l'acquisita chiarezza della definizione, il termine viene pur sempre utilizzato negativamente e in maniera strettamente polemico-critica.

Un'altra definizione altrettanto univoca di nichilismo, ma in tutt'altro settore, è attribuibile a Turgenev, il quale nel suo romanzo *Padri e figli* definisce chiaramente, seppur in maniera letteraria, chi sia un nichilista. Riportiamo qui di seguito il passo preciso nel quale si ritrova tale definizione:

«Un nichilista» proferì Nikolaj Petrovic'. «Viene dal latino nihil, nulla, per quanto posso giudicare; dunque questa parola indica un uomo, il quale...il quale non ammette nulla?».

«Di' piuttosto: il quale non rispetta nulla» riprese Pavel Petrovic'.

«Il quale considera tutto da un punto di vista critico», osservò Arkadij.

«E non è forse lo stesso?» domandò Pavel Petrovic'.

«No, non è lo stesso. Il nichilista è un uomo che non s'inchina dinanzi a nessuna autorità, che non presta fede a nessun principio, da qualsiasi

⁸⁸ Volpi, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁹ *Ivi*, p. 17.

rispetto tale principio sia circondato».

«E ti pare una bella cosa?» lo interruppe Pavel Petrovic'.

«Secondo chi, zio. Per taluno ne deriva un bene, e per qualcun altro un gran male».

«Ah, così? Beh, vedo che non è una partita di nostra competenza. Noi siamo gente del vecchio secolo, noi riteniamo che senza "prensìp" [...] accettati, come tu dici, per dogma, non si può muovere un passo, non si può trarre un respiro... Come vi chiamate?»

«Nichilisti» proferì distintamente Arkadij.

«Sì, prima c'erano gli hegeliani, ora ci sono i nichilisti. Vedremo come farete a esistere nel vuoto, nello spazio senz'aria...».⁹⁰

Nell'idea originaria di Turgenev il nichilismo era definibile dunque come quella nuova corrente di pensiero «dei figli» che, sulla scia della nuova visione positivista e materialistica del mondo, aveva perso ogni possibilità di credere nei vecchi principi e negli antichi valori «dei padri», condannandosi ad una vita lontana da ogni fede, in contrasto con qualsiasi autorità, fosse essa quella di Dio o dello Stato. Così definito il nichilismo sembrò per la prima volta assumere un volto diverso, per certi aspetti positivo, in quanto assumeva su di sé l'arduo compito del distruggere gli antichi valori per crearne di nuovi. Eppure la critica e l'opinione pubblica del tempo non tardarono a distorcere tale idea, non solo riportando il termine alla sua solita accezione negativa e dispregiativa, ma anche associandolo saldamente al fenomeno del terrorismo, in quegli anni dilagante in Russia. Turgenev stesso annotò l'effetto che il suo romanzo produsse sull'opinione pubblica in questi termini:

⁹⁰ Ivan Turgenev, *Padri e figli*, intr. di F. Cordelli, Einaudi, Torino, 1998, pp. 26-27.

Non mi dilungherò sull'impressione che produsse questo racconto; dirò soltanto che, quando tornai a Pietroburgo, nel medesimo giorno del famoso incendio dell'Apraksinskij Dvor [gli edifici del grande mercato della città], la parola «nichilista» era già su migliaia di bocche, e la prima esclamazione che udii sulle labbra del primo conoscente in cui mi imbattei presso la Neva [il corso principale di Pietroburgo] furono: «Guardate quel che fanno i vostri nichilisti! Bruciano Pietroburgo!».⁹¹

Quella che in origine era un'espressione utilizzata per indicare un fatto storico che andava formandosi progressivamente all'interno della società russa, divenne ben presto, secondo le stesse parole di Turgenev, «uno strumento di delazione, di condanna inappellabile, quasi un marchio d'infamia»⁹².

Questa peculiare attenzione al problema del nichilismo si sviluppò ulteriormente in Russia dopo Turgenev grazie a tutta una serie di autori che avevano letto a fondo *Padri e figli*: Nikolaj A. Dobroljubov (1836-1861), Dmitrij I. Pisarev (1840-1866), Nikolaj G. Černyševskij (1828-1889), M. Bakunin (1814-1876), Sergej Gennadjevič Nečaev (1847-1882), Alexander Herzen (1812-1870) e, il più importante fra tutti, Fëdor Dostoevskij (1821-1881). Se per alcuni di essi, per esempio Bakunin e Nečaev, lo spirito nichilista coincideva con un'esaltazione del momento negativo e distruttore – «*il nous faut détruire, encore détruire et toujours détruire. Car! l'esprit destructeur est en même temps l'esprit constructeur*» – per altri, principalmente Herzen e Dostoevskij, la distruzione nichilista fine a sé stessa e il cieco materialismo rivoluzionario erano in realtà tanto dannosi quanto gli stessi antichi valori che si prefiggevano di abbattere. Il

91 *Ibid.*

92 *Ibid.*

nichilismo è, per questi ultimi due autori, necessariamente un punto di partenza e non di arrivo – una fatalità che va compresa radicalmente, fino in fondo, sì, ma di fronte alla quale è pur sempre la voce della ragione che deve prevalere.

Cosa è stato, dunque, nell'ottica della tradizione pre-nietzschiana, il nichilismo? Tirando le somme da tutto quanto detto finora, essenzialmente tre cose: un *errore*, una *minaccia*, una *possibilità*.

Un *errore*, ovvero una maniera errata di pensare, l'incapacità di utilizzare l'intelletto a dovere, l'ingenuo e insensato misconoscimento delle categorie tradizionali del pensiero – Dio, l'Essere, la Morale, etc. Il nichilista è quindi colui che erra, ora per ignoranza, ora per superbia: nei suoi confronti non è possibile nessuna apologetica né moderata apertura, soltanto una serrata e incessante polemica volta a smascherare la fallacia delle sue tesi – e, qualora la polemica non bastasse, l'inquisizione.

Questo suo errare e misconoscere è infatti allo stesso tempo e per ovvi motivi una vera e propria *minaccia* al sistema di valori tradizionale, un esplosivo da disinnescare ad ogni costo, prima che l'edificio millenario della cultura occidentale venga minato nelle fondamenta. Tutte le feroci persecuzioni in qualsiasi epoca e in qualsiasi luogo contro gli eretici e i blasfemi, così come quelle contro gli oppositori dello Stato, si spiegano bene in quest'ottica: con i loro pensieri essi rischiavano infatti di «annichilire» le basi stesse sulle quali si sorreggevano le diverse società e per questo venivano tacciati – più o meno testualmente – di «nichilismo».

Alla base di questo agire persecutorio c'è poi, evidentemente, l'idea che il nichilismo sia sempre e solo una *possibilità* del pensiero, ovvero una *scelta* della quale il nichilista stesso è responsabile e per la quale egli è appunto perseguibile. Che cosa accadrebbe all'inverso se si riconoscesse che il nichilismo è invece una

condizione necessaria nella quale siamo tutti coinvolti senza appello? Se si riconoscesse, cioè, che il nichilista non sceglie alcunché ma semplicemente si limita a dire «la verità»?

2.3 La metamorfosi del nichilismo: *orizzonte, fatalità, normalità.*

Gli effetti della riflessione nietzschiana sul nichilismo sono di una portata a dir poco rivoluzionaria, a tal punto che, così come si è parlato – senza dubbio a ragione – di una «rivoluzione copernicana di Kant», occorrerà fare lo stesso con Nietzsche, così come ha fatto Antimo Negri, il quale lo definisce «copernicano senza Kant»⁹³. Eppure, per quanto rivoluzionaria, tale riflessione resta inesorabilmente molto complessa, a tal punto che non solo è impossibile ma anche sbagliato ricercare in essa una definizione univoca di nichilismo⁹⁴. Agli occhi di Nietzsche,

93 Antimo Negri, *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Liguori editore, Napoli, 1986, p. 15.

Dopotutto già Nietzsche stesso era consapevole della portata rivoluzionaria del suo lavoro quando, nella chiusa de *L'Anticristo*, faceva coincidere il giorno della conclusione del suddetto scritto con l'inizio della nuova «vera cronologia», in opposizione a quella «falsa cronologia» che divideva la storia in prima e dopo Cristo. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 98.

94 La prima apparizione del termine nichilismo in Nietzsche la si ritrova relativamente tardi nei frammenti postumi del 1881-1882, mentre si può parlare di una vera e propria tematizzazione del problema soltanto a partire dai frammenti del 1885-1886 – in special modo le diverse analisi per così dire «sistematiche» sul nichilismo europeo sono del 1887-1888. Ciò non significa però che opere precedenti a questo periodo – quali per esempio *Umano troppo umano* e *Aurora* – non siano considerabili a modo loro delle

infatti, esso resta un fenomeno storico e multiforme che, come l'essere aristotelico, «si dice in molti modi», a seconda dell'epoca e della prospettiva da cui lo si osservi. Il nichilismo può essere visto essenzialmente in tre modi: come *condizione originaria*; come *attitudine psicologica* dell'uomo nei confronti della vita; come *evento* nella storia della cultura europea.

2.3.1 «*Chaos sive natura*»: l'originaria innocenza del divenire come primo nichilismo.

In un celebre passo della *Gaia Scienza* Nietzsche afferma che

il carattere complessivo del mondo è caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane.⁹⁵

riflessioni sul nichilismo. Cfr. Olivier Ponton, *Le «caractère équivoque» du nihilisme: l'analyse nietzschéenne de la croyance et du scepticisme dans les fragments de 1887-1888*, in Mattéi, *Nietzsche et le temps des nihilismes*, cit., pp. 9-28.

⁹⁵ *La Gaia Scienza*, cit., pp. 148-150: «*Stiamo all'erta! Guardiamoci dal pensare che il mondo sia un essere vivente. In che senso dovrebbe svilupparsi? Di che si nutrirebbe? Come potrebbe crescere e aumentare? Sappiamo già a stento che cos'è l'organico: e dovremmo reinterpretare quel che è indicibilmente derivato, tardivo, raro, casuale, percepito da noi soltanto sulla crosta terrestre, come un essere sostanziale, universale, eterno come fanno coloro che chiamano l'universo un organismo? Di fronte a ciò sento disgusto. Guardiamoci bene dal credere che l'universo sia una macchina: non è certo costruito per un fine: gli rendiamo un onore troppo alto con la parola «macchina». [...]*»

Rileggendo a fondo e per intero questo importante aforisma si comprende quale sia la visione nietzschiana della natura: non un divenire regolato teleologicamente, nel quale ogni singolo evento si concatenerebbe con gli altri – come tante tessere di un domino – al fine di raggiungere in un lontano futuro un qualsivoglia scopo universale o stato finale; né un insieme in sé ordinato con lo scopo di mantenersi in un certo equilibrio o per svolgere una certa funzione, come se si trattasse di un grande organismo o di una grande macchina; piuttosto un divenire eterno e necessario nel quale non solo i singoli eventi non tendono a nulla – visione afinalistica e ateleologica – ma nel quale non è neanche possibile individuare *con univocità* un'armonia generale o una linearità fissa, lungo la quale gli eventi si disporrebbero ordinatamente, seppur non teleologicamente. Il prospettivismo nietzschiano afferma, infatti, che la realtà è interpretabile a più livelli, tutti distinti e compostibili. La natura, presa in tutta la sua estrema caoticità, è qualcosa di molto più complesso di quello che le nostre «estetiche nature umane» vedono ed interpretano in essa: esse concepiscono, per esempio, «cose durevoli ed uguali», «materie», «corpi», «sostanze», «leggi», «soggetti» che agiscono su «oggetti», «eventi», «cause» ed «effetti», etc., ignorando però che ognuna di queste entità non è altro che un mero prodotto dell'intelletto umano, un suo «erroneo articolo di fede»⁹⁶, originatosi appunto per errore e tramandatosi sempli-

Guardiamoci dall'attribuirgli assenza di sensibilità e di ragione, ovvero il loro opposto: l'universo non è perfetto, né bello, né nobile e non vuol diventare nulla di tutto questo, non mira assolutamente ad imitare l'uomo! Non è assolutamente toccato da nessuno dei nostri giudizi estetici e morali! [...] Quando sarà che tutte queste ombre di Dio non ci offuscheranno più? Quando avremo del tutto sdivinizzato la natura! Quando potremo iniziare a *naturalizzare* noi uomini, insieme alla pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta!»

96 Cfr. *La Gaia Scienza*, cit., aforismi 109 e 110, pp. 150-155.

cemente in quanto utile alla conservazione di taluni individui e non di altri⁹⁷. L'intelletto concepisce invece la logica come qualcosa di dato oggettivamente nel mondo stesso, mentre essa non è altro che una sua interpretazione⁹⁸ – di certo un'interpretazione fortunata, in quanto estremamente utile⁹⁹.

Si capisce a questo punto l'espressione *Chaos sive Natura* utilizzata da Nietzsche in un frammento postumo del 1882¹⁰⁰: la natura, lungi dall'essere

97 *Ivi*, p. 150: «Per immensi periodi di tempo, l'intelletto non ha prodotto nient'altro che errori: alcuni di questi si dimostrarono utili e atti alla conservazione della specie: chi s'imbatté in essi o li ricevette in eredità, combatté con maggior fortuna la sua battaglia per se stesso e per la sua prole. Tali erronei articoli di fede, che furono sempre ulteriormente tramandati e divennero infine quasi il contenuto specifico e basilare dell'umanità, sono per esempio questi: che esistano cose durevoli, che esistano cose uguali, che esistano cose, materie, corpi, che una cosa sia quel che essa appare, che il nostro volere sia libero, che quanto è per me bene lo sia anche in sé e per sé».

98 Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau, Bompiani, Milano, 2008, cit., p. 322: «L'errore dei filosofi si basa sul fatto che, invece di vedere nella logica e nelle categorie della ragione dei mezzi per accomodare il mondo a dei fini utili (e quindi, in linea di principio, al fine un'utile *falsificazione*), si credette di avere con esse il criterio della verità, ovvero della *realtà*. Il "criterio della verità" era effettivamente solo *l'utilità biologica di un simile sistema falsificante per principio*: e poiché una specie animale non conosce nulla di più importante della propria conservazione, qui si poté realmente parlare di "verità"».

99 *Ivi*, p. 152: «Dónde è nata la logica nella testa dell'uomo? Indubbiamente dalla non logica, il regno della quale, originariamente, deve essere stato immenso. Tuttavia innumerevoli essi che argomentavano in maniera diversa da come oggi argomentiamo noi, perirono: ciò potrebbe essere stato ancor più vero! Chi, per esempio, non riusciva a trovare abbastanza spesso l'«uguale», relativamente alla nutrizione o agli animali a lui ostili, colui che quindi procedeva troppo lento, troppo cauto nella sussunzione, aveva più scarsa probabilità di sopravvivere di chi invece, in tutto quanto era simile, azzecava subito l'uguaglianza».

100 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (1880-1882)*, cit., 11 [197], p. 519.

l'espressione di una volontà divina o il dispiegarsi di un qualsiasi principio ad essa immanente o trascendente, lungi dall'essere un ambiente creato a disposizione esclusiva dell'uomo, «a sua immagine e somiglianza», è in realtà un abisso oscuro e indifferente, per così dire eracliteo, nel quale appunto non si ritrova alcuna armonia né stabilità, ma soltanto «variazione, divenire, molteplicità, contrasto, contraddizione, guerra»¹⁰¹. Ebbene, questa condizione di *chaos* originario è per Nietzsche il *primo nichilismo*, o, per usare la calzante espressione di Jean-François Mattei, il suo «grado zero» (*degré zéro*)¹⁰².

L'uomo, messo di fronte all'impossibilità di vivere in un siffatto mondo fluente, amorfo ed imprevedibile, avverte il bisogno di arrestare il flusso delle apparenze, cristallizzando i fenomeni – di per sé l'uno diverso dall'altro – in forme stabili e ricorrenti che gli permettano di prevedere e di affrontare al meglio l'esistenza. L'intento – conscio o inconscio che sia – è appunto quello di creare degli stratagemmi elementari volti ad una più facile ed efficace sopravvivenza, che consentano all'uomo di sapere già cosa fare in una determinata situazione, senza dover essere costretto ad imparare ogni volta di nuovo a sue spese. Il «concetto», l'«idea» non hanno altro valore allora se non quello di una semplificazione utile alla sopravvivenza dell'uomo¹⁰³. Soltanto attraverso di essi l'uomo può

101 *La volontà di potenza*, cit., p. 584.

102 Jean-François Mattei, *Nietzsche et l'horizon du nihilisme*, in Mattéi, *Nietzsche et le temps des nihilismes*, cit., p. 210: «Dans le long fragment 5 [71] [...] Nietzsche évoque "le premier nihilisme" que nous pourrions plus justement appeler son degré zéro. Cet état *ab ovo* du monde est, à strictement parler, impensable et inimaginable [...] pur écoulement héraclitéen».

103 Friedrich Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, Adelphi, Milano, 2010, p. 232: «Ogni concetto sorge con l'equiparazione di ciò che non è uguale. Se è certo che una foglia non è mai perfettamente

costruire un ordine piramidale, suddiviso secondo caste e gradi, creare un nuovo mondo di leggi, di privilegi, di subordinazioni, di delimitazioni, che si contrapponga ormai all'altro mondo intuitivo delle prime impressioni (il flusso eracliteo, n.d.A.) come qualcosa di più solido, di più generale, di più noto, di più umano, e quindi come l'elemento regolatore e imperativo.¹⁰⁴

Ci si potrebbe domandare a questo punto: come può l'uomo credere nell'esistenza oggettiva di realtà che egli stesso ha creato? Un falsario, infatti, non potrebbe mai credere nell'autenticità delle monete che egli stesso ha prodotto¹⁰⁵ – a meno che egli d'improvviso non dimentichi di essere stato lui stesso il falsario¹⁰⁶.

uguale a un'altra, altrettanto certo è che il concetto di foglia si forma mediante un arbitrario lasciar cadere queste differenze individuali, mediante un dimenticare l'elemento discriminante, e suscita poi la rappresentazione che nella natura, all'infuori delle foglie, esiste un qualcosa che è «foglia», quasi una forma primordiale, sul modello della quale sarebbero tessute, disegnate, circoscritte, colorate, increspate, dipinte – ma da mani maldestre – tutte le foglie, in modo tale che nessun esemplare risulterebbe corretto e attendibile in quanto copia fedele della forma originale. [...] Il trascurare ciò che vi è di individuale e di reale ci fornisce il concetto, allo stesso modo che ci fornisce la forma, mentre la natura non conosce invece nessuna forma e nessun concetto, e quindi neppure alcun genere, ma soltanto una x, per noi inattingibile e indefinibile».

104 Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 234.

105 L'immagine dell'uomo-falsario che «conia monete false davanti se stesso» è di Nietzsche, Cfr. *L'anticristo*, cit., aforisma 12, p.14.

106 Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 236: «Se qualcuno nasconde qualcosa dietro un cespuglio, se lo ricerca nuovamente là e ve lo ritrova, in questa ricerca e in questa scoperta non vi è molto da lodare: eppure le cose stanno a questo modo riguardo alla ricerca e alla scoperta della «verità», entro il territorio della ragione. Se io formulo la definizione di mammifero, e in seguito, vedendo un cammello, dichiaro:

Proprio questo è accaduto all'uomo: se infatti si può ragionevolmente immaginare che i primissimi uomini – coloro che ipoteticamente «diedero un nome alle cose» – avessero ancora la consapevolezza necessaria per sapersi loro stessi creatori dei concetti, i loro successori – cinque, dieci, cento generazioni dopo – non poterono in alcun modo sottrarsi agli effetti dell'oblio delle origini e della sedimentazione del senso. Per questi ultimi, infatti, il mondo appariva necessariamente ed immediatamente come un insieme già ordinato e unitario di cose, nomi e concetti, laddove prima invece si era ben coscienti della derivazione pratica degli ultimi due, nonché della loro totale discernibilità e inconsistenza ontologica.

Quando la medesima immagine viene prodotta milioni di volte e viene trasmessa ereditariamente attraverso molte generazioni umane, apparendo infine a tutta quanta l'umanità ogni volta come conseguenza della medesima occasione, essa in conclusione acquista per l'uomo il medesimo significato che le spetterebbe se fosse l'unica immagine necessaria, e se quel rapporto fra l'originario stimolo nervoso e l'immagine prodotta fosse un rigido rapporto di causalità.¹⁰⁷

La ripetizione e l'oblio hanno dunque permesso che si arrivasse a concepire i concetti come qualcosa di oggettivamente dato nella realtà e di preesistente all'uomo, di modo che il mondo – prima flusso eracliteo, caotico e senza forme – assunse con il passare del tempo sempre più una conformazione antropomorfa e

"ecco un mammifero", in tal caso viene portata alla luce senz'altro una verità, ma quest'ultima ha un valore limitato, a mio avviso; è completamente antropomorfa e non contiene neppure un solo elemento che sia "vero in sé", reale e universalmente valido, a prescindere dall'uomo».

107 *Ivi*, p. 238.

venne infine compreso come una «cosa umana»¹⁰⁸ – lo stesso mondo che in origine non era altro che assoluta indifferenza verso le «cose umane».

Per il fatto che da millenni abbiamo scrutato il mondo con pretese morali, estetiche e religiose (*mit moralischen, ästhetischen, religiösen Ansprüchen*), con cieca inclinazione, passione o paura, e abbiamo straviziato negli eccessi del pensiero non logico, questo mondo è *diventato* a poco a poco così meravigliosamente variopinto, terribile, profondo di significato, pieno d'anima e ha acquistato colore – ma i coloristi siamo stati noi: l'intelletto umano ha fatto comparire il fenomeno e ha trasferito nelle cose le sue erronee concezioni fondamentali.¹⁰⁹

L'immagine di questo quadro, con i suoi colori così tenui e familiari, non fa che tranquillizzare l'uomo, almeno in prima battuta, poiché ciò che prima gli era appunto così estraneo e minaccioso viene ora assimilato alle sue esigenze di stabilità e di sicurezza, assumendo sembianze conosciute – ma tutto ciò sempre e solo sulla base della dimenticanza del proprio ruolo di *creatore* all'interno del processo di concettualizzazione del mondo:

108 *Ivi*, p. 236: «L'indagatore di queste verità (i concetti creati dall'uomo, n.d.A.) in fondo cerca soltanto la metamorfosi del mondo nell'uomo, si sforza di comprendere il mondo come una cosa umana e nel caso migliore riesce a raggiungere il sentimento di una assimilazione. Allo stesso modo in cui l'astrologo considerava le stelle al servizio degli uomini e in collegamento con la loro felicità e con i loro dolori, un tale indagatore considera il mondo intero come connesso con l'uomo, come l'eco infinitamente ripercossa di un suono originario, cioè dell'uomo, come il riflesso moltiplicato di un'immagine primordiale, cioè dell'uomo».

109 *Umano, troppo umano*, cit., p. 26.

Solo quando l'uomo dimentica quel primitivo mondo di metafore, solo quando la massa originaria di immagini – che sgorgano con ardente fluidità dalla primordiale facoltà della fantasia umana – si indurisce e irrigidisce, solo quando si crede, con una fede invincibile, che *questo* sole, *questa* finestra, questo tavolo siano verità in sé: in breve, solo quando l'uomo dimentica se stesso in quanto soggetto, e precisamente in quanto soggetto *artisticamente creativo*, solo allora egli può vivere con una certa calma, sicurezza e coerenza.¹¹⁰

Tale condizione non tardò a peggiorare. L'uomo commise infatti un errore fatale: egli scambiò ciò che era semplicemente ultimo e derivato – il mondo ideale, i concetti, le idee – con l'elemento genetico-normativo della realtà stessa. Questo capovolgimento per così dire *platonico* portò in questo modo alla nascita della metafisica e, come conseguenza diretta e necessaria, alla scissione dell'unico mondo reale in *mondo vero* e *mondo falso*, in *mondo ideale* e *mondo apparente*: il flusso eracliteo, prima «grado zero» dell'esistenza, venne tacciato¹¹¹ ora di essere mera «apparenza», in contrapposizione all'assoluta stabilità del mondo vero. Un lungo frammento del 1884, di cui riportiamo solo un estratto, è tal riguardo illuminante:

L'errore dei filosofi si basa sul fatto che, invece di vedere nella logica e nelle categorie della ragione dei mezzi per accomodare il mondo a dei fini utili (e quindi, in linea di principio, al fine di un'utile *falsificazione*), si credette di avere con esse il criterio della verità, ovvero della *realtà*. Il "criterio della verità" era effettivamente solo

110 *Ivi*, p. 236-237

111 Perché di una vera e propria accusa morale si tratta.

l'utilità biologica di un simile sistema falsificante per principio: e poiché una specie animale non conosce nulla di più importante della propria conservazione, qui si poté realmente parlare di "verità". L'ingenuità fu solo quella di prendere l'idiosincrasia antropocentrica come misura delle cose, come norma del "reale" e dell'"irreale": in breve, di rendere assoluto qualcosa di condizionato. E, guarda un po', ora il mondo si scisse di colpo in un mondo vero e in un mondo "apparente": e precisamente il mondo per cui l'uomo aveva inventato la propria ragione, per abitarlo, per viverci a proprio agio – esattamente questo mondo venne screditato. Invece di utilizzare le forme come strumenti per renderci il mondo manipolabile e determinabile, la folle intelligenza dei filosofi scoprì che in queste categorie è nascosto il concetto di quel mondo al quale non corrisponde il mondo in cui viviamo. [...] Il principio di contraddizione fornì lo schema: il mondo vero, verso il quale si cerca la via, non può trovarsi in contraddizione con se stesso, non può variare, non può divenire, non ha origine e non ha fine.

*È questo il massimo errore che si sia mai commesso, il vero errore fatale se mai ce ne furono: si credette di avere un criterio della realtà nelle forme della ragione, mentre le si posseggono per dominare la realtà, per *frintendere* la realtà con saggezza... E guarda un po': ora il mondo diventò falso, ed esattamente a causa delle caratteristiche che *ne compongono la realtà*: variazione, divenire, molteplicità, contrasto, contraddizione, guerra. Ed ecco avverato il destino funesto.¹¹²*

Tale destino funesto consiste nello sciagurato passaggio dal *primo nichil-*

¹¹² *La volontà di potenza*, cit., aforisma 584

lismo – il già descritto flusso eracliteo che, per quanto abissale e caotico, resta pur sempre «innocente», in quanto non mira a niente – al *secondo nichilismo* – la posizione (*Stellung*) di un mondo ideale, vero, con conseguente svalutazione del mondo del divenire, incolpato paradossalmente di non rispondere ai criteri di verità imposti dalla ragione – stabilità, uguaglianza, non contraddizione, etc.

2.3.2 La fuga nei retro-mondi come secondo nichilismo.

Si è compreso a questo punto come il problema non siano di per sé le categorie della ragione, ma il fatto che l'uomo oblii la loro origine pratica e la loro natura essenzialmente contingente e strumentale, poiché a partire dal preciso istante in cui egli dimentica ciò, il mondo comincia a popolarsi in maniera esponenziale di forme e figure paradossali, generatesi dal corto-circuito dell'intelletto: divinità, spiriti, sostanze sopra-sensibili incausate e immutabili, valori ultimi, «cose ultime», progetti divini, forze invisibili, etc. Da questo momento in poi l'immaginazione umana non avrà freno: non solo essa continuerà, con meraviglia, a *trovare* nel mondo ciò che in realtà essa stessa ha *creato*, ma nel momento stesso in cui la sua ricerca si rivelerà inconcludente essa continuerà con viva forza a prestar fede alla realtà delle categorie della ragione, piuttosto che essere assalita dal dubbio che tali categorie non esistano che all'interno della prospettiva umana – che dunque non vi sia «né "spirito", né ragione, né pensiero, né coscienza, né anima, né volontà, né verità»¹¹³. L'effetto principale di tale fede è un totale rovesciamento della prospettiva: l'uomo, non trovando quello che cerca, piuttosto che credersi egli stesso in difetto attribuisce l'errore ora al mondo dei fenomeni

¹¹³ *La volontà di potenza*, cit., aforisma 480, p.270.

– imperfetta copia del «mondo delle idee» –, ora alla sua stessa sensibilità – fallace ed inconstante.¹¹⁴

In ogni caso, è così che il succitato «destino funesto dell'uomo» si avvera: il *secondo nichilismo* si impone ormai senza appello sul *primo*. Ad un nulla – «il mondo informe e non formulabile del caos delle sensazioni»¹¹⁵ – se ne sostituisce un altro – l'illusoria esistenza di un mondo vero in contrapposizione al mondo falso nel quale abitiamo.

Ora, questo *secondo nichilismo* è denominato da Nietzsche anche come *nichilismo morale*¹¹⁶, poiché esso si sorregge e si definisce a partire da una precisa valutazione *morale*, piuttosto che da una riflessione puramente *gnoseologica*¹¹⁷: in

114 Perfetto esempio di questa negazione dei sensi in favore del mondo ideale è la filosofia di Parmenide, che Nietzsche interpreta così in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, cit., p. 188. : «Tutte le percezioni dei sensi, giudica Parmenide, non ci forniscono che inganni; e il loro inganno principale consiste appunto nel farci credere che esista anche ciò che non è, ossia che anche il divenire abbia un essere» e ancora, p. 196: «il pensiero e quell'essere rotondo come una ruvida sfera, completamente inanimato e massiccio, rigidamente immobile, devono secondo l'imperativo parmenideo coincidere e identificarsi completamente, a scapito di ogni fantasia. Possa questa identità contraddire ai sensi! Proprio ciò costituisce infatti la garanzia che essa non è stata derivata dai sensi».

115 *La volontà di potenza*, cit., p. 569.

116 Jean-François Mattei, cit., p. 211: «Issu par réaction contre le "*premier nihilisme*", "*nihilisme pratique et théorique*" du chaos initial, le deuxième nihilisme que Nietzsche nomme le nihilisme *moral*, puisque la vie a préféré, dans un choix moral, la valeur de la présence à celle de l'absence et celle de la permanence à celle de l'instabilité [...]».

117 *La volontà di potenza*, cit., p. 319: «In quale misura le singole *posizioni gnoseologiche fondamentali* (materialismo, sensismo, idealismo) sono conseguenze di valutazioni: la fonte dei supremi sentimenti di gioia ("sentimento del valore") viene considerata come decisiva anche per il problema della *realtà*».

quest'ottica, infatti, si preferisce la stabilità dell'ente all'instabilità del divenire – l'ordine al caos, ciò che è assoluto e incondizionato a ciò che è contingente – proprio perché si giudica che la *stabilità* e l'*assolutezza* abbiano «più valore» della *transitorietà* e della *contingenza*. Ma queste sono appunto valutazioni meramente morali: da quale prospettiva l'uomo può infatti giudicare che l'essere sia più vero e reale del divenire? Semplicemente – è questa la risposta di Nietzsche – dal punto di vista della conservazione di una determinata specie di vita le cui condizioni di esistenza sono appunto quel grado di stabilità e di prevedibilità che l'essere garantirebbe. Dopotutto, se con fare scientifico ci si dovesse attenere semplicemente all'*evidenza* e alla *realtà* dei «fatti», si farebbe fatica a concepire un siffatto essere immutabile ed eterno – piuttosto sarebbe più facile e spontaneo attestare l'eterno mutare delle cose. Una precisa valutazione morale determina, dunque, la teoria della conoscenza¹¹⁸. Il mondo viene interpretato più secondo i bisogni e i desideri umani che secondo l'evidenza delle cose:

Questo mondo è apparente: *quindi* c'è un mondo reale. Questo mondo è condizionato: *quindi* c'è un mondo incondizionato. Questo mondo è pieno di contraddizioni: *quindi* c'è un mondo senza contraddizioni. Questo mondo diviene: *quindi* c'è un mondo che permane. Conclusioni semplicemente false (cieca confidenza nella ragione: se è A, deve *essere* anche il suo concetto opposto B). È la *sofferenza* che *ispira* queste conclusioni: in fondo sono *desideri* che esista un simile mondo; così pure l'odio contro un mondo che fa soffrire si manifesta

118 *La volontà di potenza*, cit., p. 317: «I valori morali nella teoria della conoscenza: la fiducia nella ragione: perché non sfiducia? Il "mondo vero" deve essere il mondo buono: perché? L'apparenza, il mutamento, la contraddizione, la lotta svalutati in quanto immorali: aspirazione a un mondo in cui tutto ciò *manchi*».

nel fatto che se ne immagina un altro, di *maggior valore*: qui il *risentimento* dei metafisici contro la realtà è creatore.¹¹⁹

In questo aforisma Nietzsche mette più volte in corsivo la parola «*folglich*» (quindi, di conseguenza, allora) a sottolineare l'illegittimità e l'inconsequenzialità del passaggio dal mondo così come appare ai nostri occhi – apparenza, condizionatezza, contraddittorietà, divenire – al mondo come dovrebbe apparire – incondizionatezza, incontraddittorietà, immutabilità. Ma il punto è che questo «come dovrebbe apparire» è totalmente infondato e, in ultima analisi, non è nient'altro che un «come vorremmo che apparisse»¹²⁰.

Lo stabilire che cosa esiste e come è appare indicibilmente più alto e

119 *Ibidem*. «Ecco l'errore di queste argomentazioni: si costituiscono due concetti contrastanti – e *poiché* a uno di essi corrisponde una realtà, anche all'altro "deve" corrispondere una realtà. "Dove si avrebbe in caso diverso il concetto opposto?" così la *ragione* è considerata come una fonte di rivelazione su ciò che è in sé. Ma l'*origine* di quei contrasti *non deve necessariamente* ricondursi a una fonte soprannaturale della ragione: a tale fonte basta opporre la *vera genesi* dei concetti: questi si generano nella sfera pratica, nella sfera dell'utilità, e appunto perciò ottengono una *forte fede* (*si perisce*, se non si argomenta in conformità con tale ragione: ma questo non "dimostra" ciò che essa afferma).

120 *La volontà di potenza*, cit., p. 23: «Il nichilista filosofico è persuaso che tutto ciò che succede è privo di senso e vano: e non dovrebbe esistere alcun essere insensato e vano. Ma donde proviene questo: non dovrebbe? Dove si prende *questo* «senso», *questa* misura? Il nichilista ritiene in fondo che lo sguardo gettato sopra un simile Essere deserto e inutile agisca su un filosofo rendendolo *insoddisfatto*, deserto disperato. Questa visione contraddice alla nostra più delicata sensibilità di filosofi. Si giunge a questa assurda valutazione: il carattere dell'esistenza *dovrebbe far piacere al filosofo*, se l'esistenza deve fondarsi sopra un buon diritto...».

più serio di ogni «dovrebbe essere così», perché quest'ultimo, in quanto critica e arroganza umana, è a priori votato al ridicolo. In ciò si esprime un bisogno, il pretendere che l'ordine del mondo sia adeguato al nostro benessere umano, nonché la volontà di sovraccaricare questa pretesa il più possibile. [...] La meraviglia per il fatto che i nostri desideri e il corso del mondo non coincidono ha portato a conoscere il corso del mondo. Forse la cosa sta ancora diversamente: forse quel «dovrebbe essere così» è il nostro desiderio di dominare il mondo.¹²¹

I bisogni e i desideri umani – ma soprattutto il *risentimento* – si sublimano e si dissimulano nelle costruzioni concettuali della metafisica, la quale pone appunto un mondo-dietro-al-mondo (*Hinterwelt*) soltanto perché l'uomo è incapace di mantenersi nel mondo «apparente». Ma questo *Hinterwelt* posto dalla metafisica, che vale come un «dover essere» per il mondo sensibile, finisce per condannare e, soprattutto, *degradare* la realtà in quanto non rispondente ai criteri di verità posti dalla ragione, come se essi fossero il principio normativo universale. «Ecco l'*antinomia*. In quanto crediamo alla morale, *condanniamo l'esistenza*»¹²². Il mondo perde così *valore*, viene *svalutato*:

Il male è che con la vecchia opposizione tra «apparenza» e «vero» si è tramandato il relativo giudizio di valore: «di scarso valore» e assolutamente «valido». Il mondo apparente non vale per noi come un mondo «prezioso»; l'apparenza deve essere un'istanza contraria alla validità suprema. Solo un mondo «vero» può essere prezioso in sé...¹²³

121 *La volontà di potenza*, cit., p. 184.

122 *Ivi*, cit., p. 10.

123 *Ivi*, cit., p. 320.

Il *nichilismo morale* per come lo abbiamo descritto fino ad ora si caratterizza come un'attitudine psicologica fondata sull'*oblio* e sul *risentimento*: sull'*oblio*, in quanto l'uomo dimentica le origini pratiche, contingenti e strumentali delle categorie della ragione; sul *risentimento*, in quanto è proprio l'odio verso un mondo caotico e indifferente che spinge l'uomo alla creazione di un retromondo, grazie al quale tutti i bisogni umani di stabilità si vorrebbero placati. Ma tali bisogni, lungi dallo svanire, si intensificano. La mera contemplazione del «mondo vero» non è più sufficiente, poiché la contraddizione tra l'ideale concepito dall'intelletto e l'apparenza percepita dai sensi diventa insopportabile, così come sempre più acuta diventa l'idiosincrasia tra il mondo abitato *hic et nunc* e l'iperuranio platonico.

A questo dualismo nevrotico l'uomo pone rimedio, almeno in prima battuta, attraverso l'invenzione della *teleologia* – illusoria posizione di uno scopo finale nel divenire – e della *teologia* – fede nell'esistenza di un Dio principio ordinatore dell'universo e garante dell'ordine morale. Questi due «stragemmi concettuali» rispondono allo scetticismo di quanti ponevano dei dubbi sull'esistenza del mondo vero attraverso la posticipazione di quest'ultimo in un futuro non meglio definito. «Il mondo vero si realizzerà quando...», «l'uomo accederà al mondo vero a condizione di...»: quello che prima era soltanto un *aldilà* spaziale – un mondo-dietro-al-mondo, un iper-uranio – si temporalizza, diventando un *aldilà* temporale.

Nella famosa «favola del mondo vero» scritta da Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli* siamo così giunti al passaggio dalla prima tappa – l'idealismo

platonico¹²⁴ – alla seconda – la cristianizzazione dell'ideale¹²⁵. Il mondo vero, creato in origine dal saggio perché egli stesso potesse contemplarlo dall'alto della sua superiorità intellettuale, si volgarizza e assume delle connotazioni morali che lo renderanno la principale via di fuga dal mondo per le volontà deboli: il mondo vero smette di essere l'oggetto di una contemplazione per così dire aristocratica – un'aristocrazia intellettuale, quella dei φιλόσοφοι – e si trasforma in volgare – nel senso di *popolare* – rimedio per quegli spiriti incapaci di sopportare la multiforme caoticità dell'esistenza. «Il platonismo diventa platonismo per il popolo, cioè cristianesimo»¹²⁶: è questo l'inizio di un processo millenario dalle conseguenze nefaste, un processo di *aberrazione del sentimento* che si origina da una generale *malattia della volontà* e che ha come conseguenza paradossale non la guarigione bensì l'aggravamento della malattia stessa. Questo processo ha un nome ben preciso: l'affermarsi su scala mondiale dell'*ideale ascetico* come unico senso dell'esistenza. Che cos'è e cosa afferma, dunque, tale ideale? Esso

scaturisce dall'istinto di protezione e di salvezza di una vita degenerante, che cerca con tutti i mezzi di mantenersi in lotta per la sua esistenza; esso indica una parziale inibizione ed estenuazione fisiologica, contro la quale combattono incessantemente, con nuovi

124 *Crepuscolo degli idoli*, cit., p.46: «1. Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso, – egli vive in esso, lui stesso è questo mondo. (La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, persuasiva. Trascrizione della tesi "Io, Platone, sono la verità")».

125 *Ibidem*: «2. Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso ("al peccatore che fa penitenza")». (Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile – diventa donna, si cristianizza...)».

126 Volpi, *op. cit.*, p. 55. L'espressione resta in ogni caso di Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 4.

mezzi e invenzioni, i più profondi istinti vitali, rimasti intatti.¹²⁷

L'ideale ascetico dunque è l'espressione di una volontà debole e degenerante, il suo «stratagemma per la conservazione della vita»¹²⁸, volto principalmente a dare un senso alla sofferenza. Quest'ultima, infatti, non ha di per sé alcun senso. La risposta alla domanda «perché soffrire?» resta aperta alla pluralità di interpretazioni, ma mentre una volontà forte è capace di accettare e di assorbire in sé la sofferenza senza l'ausilio di particolari stratagemmi concettuali¹²⁹, uno spirito debole ha invece bisogno di un φάρμακον spirituale. Questo *pharmakon* viene fornito alle volontà malate da uno dei più importanti personaggi concettuali nietzschiani¹³⁰, il *prete asceta*: egli è un vero e proprio genio di astuzia che sulla

127 *Genealogia della morale*, cit., p. 114.

128 *Ibidem*.

129 Ma anzi, come nel caso dei Greci, la sofferenza può essere incanalata nell'arte come catalizzatore del sentimento tragico.

130 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, III ed. Einaudi, Torino 2002, p. 53-4 (ma a tal riguardo leggere l'intero III capitolo del libro): «I personaggi concettuali [...] operano i movimenti che descrivono il piano di immanenza dell'autore e intervengono nella creazione stessa dei concetti. Così, anche quando sono "antipatici", appartengono pienamente al piano che il filosofo traccia e ai concetti che crea: essi segnalano allora i pericoli insiti in questo piano, le cattive percezioni, i cattivi sentimenti o anche i movimenti negativi che ne derivano, introducendo dei concetti originali il cui carattere di ripulsa resta una proprietà costituente di questa filosofia. [...] Il destino del filosofo è quello di diventare il proprio o i propri personaggi concettuali, così come loro divengono altro da ciò che sono storicamente, mitologicamente o correntemente (il Socrate di Platone, il Dioniso di Nietzsche, l'Idiota di Cusano). Il personaggio concettuale è il divenire o il soggetto di una filosofia, è ciò che sta per il filosofo, al punto che Cusano o anche Descartes dovrebbero firmarsi "l'Idiota", così come Nietzsche si firma "l'Anticristo"

malattia altrui ha fondato il suo dominio; la sua volontà di potenza si esprime nella capacità di controllare intere schiere di malati non attraverso l'uso della violenza – di cui non sarebbe del resto capace –, ma attraverso la creazione di un senso illusorio capace di indirizzare e di spiegare la sofferenza a coloro che non sono in grado di sopportarla.

Il prete asceta deve essere considerato da noi come il predestinato salvatore, pastore e difensore del gregge malato: solo così comprendiamo la sua enorme missione storica. Il *dominio sui sofferenti* è il suo regno, a esso lo rinvia il suo istinto, in esso possiede la sua vera arte, la sua maestria, la sua specie di felicità. Deve essere lui stesso malato, deve essere fondamentale affine ai malati e ai tarati per comprenderli – per intendersi con loro; ma deve anche essere forte, ancor più padrone di sé che di altri, particolarmente indenne nella sua volontà di potenza, per poter essere per costoro appoggio, resistenza, puntello, costrizione, correttore, tiranno, dio.¹³¹

Con la figura del prete asceta il *nichilismo morale* tocca l'apice della sua idiosincrasia. L'uomo viene infatti condotto sul baratro di una vera e propria *nevrosi*, caduto nel quale egli non riuscirà più ad uscire, come in un fatale circolo vizioso. Il suo *pharmakon* è, infatti, secondo l'etimologia greca del termine, una pianta che può allo stesso tempo *guarire* o *avvelenare*. Nel caso dell'ideale ascetico, si è trattato di una pianta che, dando la parvenza di una guarigione, ha irrimediabilmente avvelenato il suo paziente:

o "Dioniso crocifisso"».

131 *Genealogia della morale*, cit., p. 120.

(Il prete asceta) reca con sé unguenti e balsami, non v'è dubbio; ma ha prima bisogno di ferire per poter essere medico; quindi mentre lenisce il dolore cagionato dalla ferita, *avvelena al tempo stesso la ferita* – giacché in ciò è soprattutto abile, questo incantatore e domatore di belve, intorno al quale tutto ciò che è sano diventa necessariamente malato e tutto ciò che è malato diventa necessariamente mansuefatto.¹³²

Al posto di combattere la causa del male¹³³, in questo caso l'incapacità psicologico-morale di sopportare l'insensatezza della sofferenza, l'ideale ascetico ha piuttosto reso il male stesso una condizione *normale* o addirittura – all'apice della follia – *desiderabile*. Il *ressentiment* dell'uomo debole non viene in nessun caso annullato o neutralizzato dal prete, bensì semplicemente indirizzato ora verso un nemico, ora verso un altro, attraverso tutta una serie di passioni «esplosive» – «ira, paura, voluttà, vendetta, speranza, trionfo, disperazione, crudeltà»:

Se si volesse compendiare, in una stringatissima formola, il valore dell'esistenza sacerdotale, si dovrebbe senz'altro dire: il prete è il *modificatore di direzione del ressentiment*. Ogni sofferente, infatti, cerca istintivamente una causa del proprio dolore; più esattamente ancora, un autore, o per essere ancor più precisi, un autore *responsabile*, sensibile alla sofferenza – insomma un qualsivoglia essere vivente su cui, con qualche pretesto, possa scaricare di fatto o *in effigie* le sue passioni; poiché lo sgravarsi delle passioni è il

132 *Ivi*, p. 120.

133 *Ivi*, p. 124: «Solo la sofferenza in se stessa, lo scontento del sofferente viene da lui combattuto, *non* la loro causa – questo deve costituire la nostra massima obiezione di fondo contro il metodo curativo sacerdotale».

massimo tentativo di sollievo, cioè di stordimento da parte del sofferente, il suo narcotico involontariamente desiderato contro ogni sorta di tormento.¹³⁴

Si raggiunge così un'anestesia della volontà, nella quale l'uomo desidera *il nulla* in ogni sua possibile forma (*lieber will noch der Mensch das Nichts wollen*), piuttosto che non desiderare *nulla* (*als nicht wollen*)¹³⁵. I mezzi attraverso i quali il prete *guarisce avvelenando* sono molteplici e si dividono in un due categorie: mezzi innocenti e mezzi colpevoli. I primi sono «il totale ottundimento del senso della vita, l'attività macchinale, la piccola gioia, soprattutto quella dell'"amor del prossimo", l'organizzazione ad armento, il risveglio del sentimento di potenza della comunità»¹³⁶, mentre i secondi sono «il peccato», «il senso di colpa», «il castigo», «la penitenza»¹³⁷.

È così che anche la vita si svaluta. La stessa scissione del mondo in vero e falso tocca ora l'esistenza stessa: c'è una *vita vera*, in un futuro lontano dopo la morte, in un aldilà ultraterreno; e c'è una *vita falsa*, insignificante, illusoria, mera fase di passaggio verso quella condizione di beatitudine e di giustizia che è appunto la vita vera:

La *valutazione* della nostra vita da parte dei preti ascetici: quest'ultima (unitamente a quanto rientra in essa, «natura», «mondo», l'intera sfera del divenire e della caducità) viene messa da costoro in relazione a un'esistenza di specie del tutto diversa, alla quale essa si rapporta in

134 *Ivi*, p. 121.

135 *Ivi*, p. 157.

136 *Ivi*, p. 131.

137 *Ivi*, pp. 134-137.

guisa antitetica ed esclusiva, *salvo il caso* che non si rivolga a un certo punto contro se stessa, *neghi se stessa*: in questa eventualità, l'eventualità di una vita ascetica, la vita ha il valore di un ponte per quell'altra esistenza. L'asceta tratta la vita come un cammino sbagliato, che finisce per dover ripercorrere a ritroso fino al punto dove comincia; ovvero come un errore che si confuta.¹³⁸

Con l'affermarsi dell'idea di Dio il *nichilismo morale* raggiunge il suo compimento, poiché non c'è più nulla al mondo che non si spieghi – *occultandosi* – attraverso tale idea: ogni evento, ogni fenomeno – sofferenza compresa – si giustificano in un'ottica teleologico-escatologica che fa capo ad una incomprendibile ma sovrana volontà divina. Ma cosa accade nel momento in cui l'idea di Dio stessa si rivela «un'ipotesi azzardata» (*viel zu extreme Hypothese*)¹³⁹, cioè nel momento in cui Dio muore?

2.3.3 La morte di Dio e l'avvento del nichilismo.

La fede incondizionata nelle categorie della ragione, nate per porre rimedio al caos originario (primo nichilismo), si è rivelata fatale, in quanto ha permesso la scissione dell'unico mondo reale abitato dall'uomo in *mondo vero* e *mondo falso* (secondo nichilismo)¹⁴⁰. Con l'affermarsi, poi, dell'ideale ascetico su

¹³⁸ *Ivi*, p. 110.

¹³⁹ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 5 [71], p. 212.

¹⁴⁰ *La volontà di potenza*, cit., p. 13: «la fede nelle categorie della ragione è la causa del nichilismo, noi abbiamo commisurato il valore del mondo a categorie che si riferiscono a un mondo puramente fittizio».

scala mondiale, l'idiosincrasia psicologica dell'uomo è stata portata alle sue estreme conseguenze (nichilismo morale). L'idea di Dio – ed in particolare quella del Dio cristiano – si è rivelata essere la più estrema negazione della vita. Ma tale negazione – causata essenzialmente da una fondamentale malattia della volontà e fondata su una quantità spropositata di contraddizioni e di sragionevolezza – è destinata a perire, come un edificio dalle fondamenta fragili o inesistenti. Cerchiamo allora di descrivere al meglio la dinamica di questo collasso, seguendo il percorso intravisto da Nietzsche in un importante frammento postumo del 1887:

Il *nichilismo* come *condizione psicologica* dovrà subentrare in primo luogo se avremo cercato un «senso» in tutto ciò che avviene, senso che non vi si trova: così che il cercatore finisce per perdersi d'animo. In questo caso, nichilismo è diventare consapevoli della lunga *dissipazione* di forza, il tormento dell'«invano», l'incertezza, la mancanza di occasioni per un ristoro qualsiasi, per acquietarsi ancora in qualche luogo – la vergogna di se stessi come se ci si fosse troppo a lungo *ingannati*...¹⁴¹

L'inganno in questione è il già descritto processo di mascheramento del carattere caotico dell'esistenza – in particolare, la *maschera morale*. Essa fornì un ordine ed un senso all'esistenza, certo, ma ad un prezzo elevatissimo: con il nichilismo morale, infatti, le energie vitali dell'uomo furono impiegate (o meglio, dissipate) in una direzione di senso contraddittoria e, sulla lunga durata, insostenibile, poiché fondata su concetti e valori che proprio sulla lunga durata si svalutano inesorabilmente, rivelando il loro carattere illusorio. Il primo di tali concetti è quello di *scopo*:

¹⁴¹ *La volontà di potenza*, cit., p. 11.

L'elemento comune a tutte queste rappresentazioni (le maschere morali, n.d.A.) è che un qualcosa debba essere raggiunto attraverso il processo in questione – e ora si comprende che col divenire *nulla* si ha di mira, *nulla* si raggiunge... Onde la delusione circa un preteso *scopo del divenire* come causa del nichilismo: sia in rapporto a un fine ben determinato, sia che, generalizzando, si tratti di constatare l'insufficienza di tutte le ipotesi finalistiche sinora formulate, riguardanti l'intera «evoluzione» (l'uomo *non più* collaboratore, e men che mai centro del divenire).¹⁴²

Come già sottolineato in precedenza¹⁴³, l'espedito teleologico messo in atto per rimediare all'insostenibilità della frattura tra *mondo ideale* e *mondo apparente* – in altre parole, l'idea che in un futuro lontano il mondo fenomenico raggiungerà uno stato ideale di perfezione, qualunque esso sia – può funzionare, o almeno dare l'apparenza di un funzionamento, soltanto per un breve periodo iniziale, poiché con il passare del tempo la sua efficacia, interamente riposta nella persuasività, andrà scemando progressivamente. La promessa religiosa del «regno dei cieli», l'utopia sociale della «società perfetta», la convinzione che prima o poi il saggio avrà la sua rivincita sullo stolto, etc. sono queste tutte prospettive teleologico-escatologiche fondate sulla persuasività. Nel momento in cui quest'ultima verrà a mancare, poiché il tempo mostrerà l'illusorietà del meccanismo concettuale in questione, l'uomo vivrà in sé uno spaesamento e una disillusione terribili, pari – per usare un'immagine popolare ma efficace – a quelli dell'asino che, alzando gli occhi, realizza l'inganno del bastone e la carota.

All'idea che il divenire persegua uno *scopo*, che esso tenda cioè ad un

142 *Ivi*, p. 12

143 Vedi p. 63.

certo stato finale, si affianca poi l'idea di *totalità* e di *unità*, ovvero la credenza che il mondo – inteso come la somma totale delle cose e degli eventi – sia un Tutto preliminarmente organizzato, ordinato e unitario:

In *secondo luogo* il nichilismo come stato psicologico subentra quando si sia posta una *totalità*, una *sistematizzazione*, perfino un'*organizzazione* in ogni accadimento e nell'insieme di tutto ciò che avviene: così che l'anima assetata di ammirazione e di venerazione si libra nella rappresentazione complessiva di una suprema forma di dominio e di governo [...] Una specie di unità, una qualche forma di «monismo»; e in conseguenza di questa fede l'uomo, vivendo in un sentimento di profonda connessione e dipendenza da un Tutto a lui infinitamente superiore, è un modo della divinità... «Il bene del Tutto esige il sacrificio del singolo»... Ma guarda un po': questo Tutto non esiste! In fondo, l'uomo ha perduto la fede nel proprio valore, se attraverso questo valore non agisce un Tutto infinitamente pieno di valore: ossia ha concepito un tale Tutto *per poter credere al proprio valore*.¹⁴⁴

Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un valore che progressivamente si svaluta e si svuota. Se è vero infatti che l'uomo può facilmente credere di riconoscere in ogni accadere l'armonia del Tutto, è altrettanto vero che con il passare del tempo tale armonia verrà più volte sconvolta e minata nelle fondamenta da eventi difficili da comprendere in un qualsivoglia ordine cosmologico-morale – primo fra tutti l'esistenza del male.

Lo stratagemma retorico utilizzato dalla filosofia e dalla teologia contro

¹⁴⁴La volontà di potenza, cit., p. 12.

lo scetticismo di chi mette in dubbio l'espedito teleologico e l'idea del Tutto è in sostanza il medesimo: lo scettico viene accusato di mancanza di *fede* o di *oculattezza*. «Non riesci a vedere come il mondo tenda ad uno scopo finale perché non hai abbastanza fede...», «non vedi l'unità del Tutto perché non guardi il Tutto ma solo una minima porzione di esso». Per comprendere il Tutto nell'ottica religiosa, infatti, bisogna porsi in una prospettiva distaccata, sopraelevata, cosmica, così che il mosaico dell'esistenza appaia in tutta la sua unità. Ma in realtà è appunto soltanto l'allontanamento dal reale che permette quell'indistinzione tra i singoli tasselli necessaria alla comparsa dell'immagine.

L'uomo costruisce, dunque, un'impalcatura metafisica su un terreno fragilissimo – il divenire. Nel momento in cui tale impalcatura cederà, egli non avrà altra scelta che l'ultimo estremo rimedio, la *condanna* e la *fuga*:

Il nichilismo come stato psicologico ha ancora una *terza e ultima* forma. Date queste due *idee*, che col divenire non si debba mirare a nulla, e che nella totalità del divenire non domini alcuna grande unità in cui il singolo possa interamente immergersi come in un elemento di supremo valore, resta come *scappatoia* il condannare tutto questo mondo del divenire come illusione e inventare un mondo che si trovi al di là di quello, come mondo *vero*.¹⁴⁵

Siamo giunti al compimento assoluto dell'ideale ascetico, il rinnegamento totale della vita, il dilagare dell'idea che l'esistenza non sia altro che una fase di passaggio verso una condizione ultraterrena o addirittura verso il nulla – come nel caso delle religioni orientali: il mondo è falso, tutto è vano, nulla ha senso, niente vale la pena di essere perseguito. Il nichilismo si compie nella sua forma più

145 Ibidem.

estrema:

Ma non appena l'uomo si accorge che questo mondo (il mondo vero, n.d.A.) è stato predisposto soltanto per bisogni psicologici, e senza alcun diritto, allora sorge l'ultima forma del nichilismo, che implica l'*incredulità in un mondo metafisico* – che si vieta la credenza in un mondo *vero*. Da questo punto di vista si ammette la realtà del divenire come *unica realtà*, ci si vieta ogni sorta di passaggio segreto verso retromondi e false divinità – ma *questo mondo, per sopportarlo, bisogna rinnegarlo*.

Alla fine, che cosa è avvenuto? Si è mirato al *sentimento* della *manca di valore* quando si è compreso che né con il concetto di «scopo», né con quello di «unità», né con quello di «verità» può essere legittimamente interpretato il carattere complessivo dell'esistenza. Né si mira a nulla, né si raggiunge più nulla; manca l'unità che raccoglie la molteplicità degli eventi: il carattere dell'esistenza non è «vero», è *falso*... Non si ha più assolutamente alcun motivo per persuadersi della favola di un mondo vero... In breve le categorie di «scopo», «unità», «essere», con cui abbiamo attribuito un valore al mondo, sono di nuovo *ritirate* da noi – e ora il mondo sembra *privo di valore*...¹⁴⁶

È esattamente in quest'ottica di complessiva svalutazione del mondo che possiamo ora introdurre la concezione nietzschiana della morte di Dio. Tale concezione non si inserisce, infatti, come qualcuno potrebbe ingenuamente pensare, all'interno del solo contesto religioso. Essa non è affatto una mera espressione di *miscredenza* o di *ateismo radicale*, né si tratta della semplice attestazione

¹⁴⁶ *La volontà di potenza*, cit., p. 13.

dell'impossibilità di credere ancora nel Dio cristiano: fin quando la nostra comprensione si fermerà a questo livello elementare di interpretazione, la morte di Dio rimarrà soltanto un'espressione superficialmente fraintesa. Per capire a fondo tale espressione è necessaria dunque non solo un'attenta lettura dei testi di riferimento, ma anche e soprattutto una sua scrupolosa contestualizzazione all'interno dell'opera nietzschiana e del periodo storico nel quale viene pronunciata. Avulsa dal suo quadro filosofico d'origine, essa è destinata, infatti, a essere compresa come una mera affermazione di *blasfemia*. A tal riguardo l'analisi di Heidegger, per quanto a tratti diventi «oltremisura heideggeriana», è magistrale e imprescindibile:

Fin che noi intendiamo l'espressione «Dio è morto» soltanto come la formula della miscredenza, non facciamo che pensare in modo teologico-apologetico, rinunciando a ciò verso cui mirava il pensiero di Nietzsche, e precisamente alla riflessione che tende a pensare ciò che è già accaduto alla verità del mondo sovrasensibile e al suo rapporto col mondo sensibile.¹⁴⁷

Il presupposto principale in grado di aprire il raggio della nostra comprensione sta proprio nel comprendere a dovere cosa intendesse Nietzsche

147 Martin Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 200-201. Cfr. anche Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 2007, p. 160: «La morte di Dio non è un fatto che accada anzitutto nella coscienza degli uomini, e in ciò si distingue da una pura affermazione di ateismo. Essa coincide con la stessa oggettività del venire alla fine della morale e della metafisica; è un evento che è *accaduto* anche se noi non ne abbiamo ancora piena coscienza. Proprio perché la maggioranza dell'umanità ancora non sa nulla di questo evento, chi lo annuncia è un folle – come lo spirito libero – e non viene ascoltato».

con il termine «Dio». Si richiede qui uno sforzo propriamente filologico, lo stesso necessario per comprendere a fondo la portata, per fare un esempio, della filosofia spinoziana, nella quale il termine «Dio» è sì ampiamente utilizzato, ma in un'accezione del tutto particolare e tutt'altro che comune, a tal punto che le accuse di ateismo mosse nei confronti di tale filosofia possono definirsi in un certo qual modo fondate proprio su una determinata comprensione filologica del termine. A tal riguardo è ancora Heidegger a indicarci la via:

[...] le espressioni «Dio» e «Dio cristiano» sono usate nel pensiero di Nietzsche per indicare il mondo sovrasensibile in generale. «Dio» è il termine per designare il mondo delle idee e degli ideali. Questo mondo del sovrasensibile vale da Platone – o, meglio, dalla tarda interpretazione greca e da quella cristiana della filosofia platonica – come il mondo vero, l'autenticamente reale. In opposizione ad esso, il mondo sensibile è semplicemente il mondo di qua, il mondo mutevole, apparente e irreale. Il mondo di qua è la valle di lacrime, contrapposta all'eterna beatitudine ultraterrena.¹⁴⁸

Questa comprensione del termine rientra perfettamente nel nostro percorso argomentativo: possiamo quindi azzardare una definizione di Dio come *surrogato ultimo della fede nelle categorie della ragione* e, allo stesso modo, come *stadio conclusivo del nichilismo morale*. Nell'idea di Dio, infatti, si condensano tutte quelle prospettive che, cercando di porre rimedio all'insostenibilità del divenire, finiscono per condannare come *falso* l'unico mondo reale. In quest'ottica, dunque, Dio è evidentemente sinonimo di *Hinterwelt*. La morte di Dio è allora, di conseguenza, l'impossibilità di una qualsiasi fuga dal mondo, lo sbarramento di

148 *Ivi*, p. 198.

ogni illusoria via d'uscita, l'implosione di ogni retromondo. Ma questo evento, lungi dall'essere liberatorio o salvifico, è al contrario un evento *tragico*. L'annuncio dell'uomo folle – che qui riportiamo solo in parte – è la testimonianza più alta di tale tragicità:

«Dove se n'è andato Dio?» gridò «ve lo voglio dire! *L'abbiamo ucciso* - voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? [...] Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo ancora nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? anche gli dei si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! [...]»¹⁴⁹

Questo annuncio di Nietzsche si presta a numerosi fraintendimenti. Uno dei più clamorosi è quello che vorrebbe vedere in esso un'affermazione fattuale, una constatazione temporale di quanto accadrebbe storicamente, realmente. Niente di più errato: così come il vegliardo di Zarathustra ritiratosi asceticamente nella foresta non udì l'annuncio della morte di Dio, allo stesso modo soltanto un asceta in esilio dal mondo reale potrebbe oggi credere che Dio sia effettivamente morto. Qualcuno potrebbe affermare, infatti: «Dio è morto perché nessuno crede più in lui». Ma quest'affermazione non può che essere errata, perché, lungi dall'essersi estinta, la fede in Dio si è invece espansa ulteriormente, fosse anche soltanto da un punto di vista demografico: come negare, infatti, l'esistenza di circa cinque miliardi di credenti in tutto il mondo? Come negare, inoltre, il potere temporale tuttora esercitato dalle diverse istituzioni ecclesiastiche in nome di Dio? Ma è Nietzsche stesso a specificare l'inattualità o, meglio, la precocità del suo annuncio – e dunque l'impossibilità di rapportarlo al piano fattuale – quando fa dire

¹⁴⁹ *La Gaia Scienza*, cit., aforisma 125, pp. 162-164.

all'uomo folle:

«Vengo troppo presto», proseguì «non è ancora il mio tempo. Questo enorme evento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino – non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, la luce delle stelle vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano viste e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più lontana dagli uomini delle stelle più lontane – *«eppure son loro che l'hanno compiuta!»*».¹⁵⁰

Altro fraintendimento possibile, del resto, al di là del mero aspetto quantitativo-fattuale, sarebbe ricercare il significato proprio dell'annuncio nietzschiano nel manifesto cambiamento *qualitativo* della fede. Non c'è dubbio: la fede prima di Nietzsche e la fede dopo di lui non possono in alcun modo essere considerate le stesse. Il credente di oggi può anche credere nello stesso Dio del credente di ieri, ma di certo in modo completamente diverso: i *contenuti teoretici e morali* si svuotano, mentre al tempo stesso le *formalità pratiche e cerimoniali* aumentano; il *significato* di un Dio amorevole e misericordioso scompare, ciononostante il *significante* permane, vuoto ed indefinito come un guscio. Simili «metamorfosi fideistiche», però, si sono verificate già più volte nel corso della storia, dunque non è a questo livello meramente storico che opera l'annuncio nietzschiano sulla morte di Dio.

Secondo la nostra prospettiva, con Nietzsche, lungi dal morire *realmente*, Dio muore piuttosto *teoreticamente*, per due motivi: primo, perché viene finalmente formulata una *genealogia* dell'idea di Dio, laddove invece tradizionalmente la discussione sulla sua esistenza o inesistenza persisteva su un piano in tutto e per

¹⁵⁰ *La Gaia Scienza*, cit., aforisma 125.

tutto *teologico*; secondo, perché, a seguito di questa «vivisezione» cinica e disillusa, Dio viene declassato da *ente* – supremo ovviamente – a *concetto*.

Soffermiamoci sul primo motivo: una genealogia dell'idea di Dio come quella formulata da Nietzsche – la quale supera, per completezza e radicalità, quella dei suoi (pochi) predecessori, come Hume, Meslier, etc. – segna un punto di rottura definitivo nella storia dell'ateismo. Prima di Nietzsche, lo sforzo degli autori definibili «atei» consisteva nel demolire prepotentemente, o smantellare minuziosamente, le numerose e fantasiose dimostrazioni dell'esistenza di Dio – negandone la consequenzialità, la validità dei presupposti, l'incoerenza pratica, etc. Eppure, queste contro-dimostrazioni, per quanto potessero sul momento risultare efficaci, non erano mai definitive, poiché lasciavano aperto il campo ad ulteriori nuove dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Si trattava, insomma, di una sorta di dialettica, nella quale il momento positivo era rappresentato dalle dimostrazioni dei teologi, quello negativo dagli smascheramenti dei pensatori atei. Nietzsche interrompe questa *Aufhebung* teologica. Egli mostra, infatti, il meccanismo psicologico e culturale che sta alla base dell'idea di Dio e conclude che siffatta idea non può che essere un'*illusione* – un'*illusione umana, troppo umana*. In questa prospettiva, si rivela totalmente inutile continuare a dibattere animosamente sull'esistenza di Dio, poiché, per definizione, un'*illusione* è qualcosa che non esiste di per sé, ma la cui esistenza viene creduta come vera¹⁵¹.

151 Michel Onfray, *Trattato di ateologia. Fisica della metafisica*, Fazi Editore, Roma, 2005, p. 28: «Dio infatti non è né morto né moribondo – contrariamente a quanto pensavano Nietzsche e Heine. Né morto né moribondo perché non mortale. Una finzione non muore, un'illusione non trapassa mai, un racconto per bambini non si confuta. Né l'ippogrifo né il centauro subiscono la legge dei mammiferi. Un pavone e un cavallo sì: un animale del bestiario mitologico no. Dio appartiene al bestiario mitologico, come migliaia di altre creature registrate sotto uno degli innumerevoli lemmi dei dizionari, tra Demetra e

Per usare una metafora efficace, sarebbe come continuare a discutere dell'esistenza reale di un ologramma dopo aver scoperto il meccanismo di proiezione che ne permette l'apparizione: l'immagine resta, ben visibile come lo era prima; il suo significato, invece, muta radicalmente.

Un tempo si cercava di dimostrare che Dio non esiste, - oggi si mostra come ha potuto avere origine la fede nell'esistenza di un Dio, e per quale tramite questa fede ha avuto il suo peso e la sua importanza: in tal modo una controdimostrazione della non esistenza di Dio diventa superflua. Quando una volta si erano confutate le prove addotte «per dimostrare l'esistenza di Dio», restava sempre il dubbio che si potessero trovare ancora prove migliori di quelle già confutate: a quel tempo gli atei non erano capaci di far tavola rasa.¹⁵²

Possiamo così passare al secondo motivo di quella che potremmo definire la «morte teoretica» di Dio: se egli viene declassato, come abbiamo già detto, a concetto illusorio, e se del resto tutti gli altri concetti adoperati dall'uomo non sono, in ultima analisi, che illusioni anch'essi, allora si può ben dire che la morte di Dio coincide con la fine della sua *assolutezza ontologica*, con il suo spodestamento dal trono della gerarchia assiologico-esistenziale. La morale, la politica, l'arte, la scienza, etc. le quali in precedenza derivavano e dipendevano direttamente dalla religione, e dunque da Dio, divengono autonome ed equipollenti fra di loro – equipollenti anche alla religione stessa. Credere in Dio non è più un presupposto fondamentale dell'agire morale, politico, etc. bensì soltanto una possibilità tra le altre: si può credere in Dio come si può credere alla

Dioniso».

152 *Aurora*, cit., aforisma 95, p. 68.

Rivoluzione, all'Arte, alla Nazione, etc.

La morte di Dio è, dunque, realmente considerabile come uno spartiacque nella storia dell'umanità: prima di esso, troviamo le già citate vicissitudini e idiosincrasie del *nichilismo morale*; dopo di esso, invece, soltanto lo spaesamento conseguente alla caduta di ogni punto di riferimento che proprio il *nichilismo morale* forniva all'uomo – «via da tutti i soli». È una condizione nuova, eccezionale, sconvolgente: il processo storico – che chiameremo d'ora in poi «ciclo assiologico» – nel quale ai vecchi valori se ne sostituivano sempre di nuovi si interrompe, lasciando l'uomo disorientato. Nietzsche stesso, del resto, afferma che

tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!¹⁵³

Ecco in tutta la sua tragicità compiersi *l'avvento del nichilismo* – un avvento inevitabile, inarrestabile, necessario:

Ciò che io racconto è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo ciò che viene, ciò che non può più venire in altro modo: *l'insorgere del nichilismo*. Questa storia può essere narrata già ora [nell'autunno del 1887, n.d.A.]: perché qui è all'opera la stessa necessità. Un tale avvenire parla già per cento segni, questo destino si annuncia ovunque: già tutte le orecchie sono tese per questa musica dell'avvenire. Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con un tormento e una tensione che cresce di decennio in

¹⁵³ *La gaia scienza*, cit., aforisma 125.

decennio, come se tendesse a una catastrofe: inquieta, violenta, impetuosa: come una corrente che vuol giungere *alla fine*, che non riflette più, che ha paura di riflettere.¹⁵⁴

Compresa in questo modo l'irreversibilità del processo – «perché il nichilismo è la logica, pensata sino alla fine, dei nostri grandi valori ed ideali»¹⁵⁵ – la domanda fondamentale non sarà più: «come si può evitare il nichilismo?», ma piuttosto: «come deve porsi l'uomo di fronte ad esso?». Nel rispondere a questa domanda, Nietzsche ha ben messo in mostra la sua capacità allo stesso tempo *diagnostica e profetica*: come un buon medico è in grado di prevedere il futuro decorso della malattia a partire dai sintomi attuali, Nietzsche preannunciò le molteplici reazioni che l'uomo avrebbe avuto nei due secoli successivi di fronte all'avvento del nichilismo, basandosi semplicemente sulla diffusa condizione di *décadence* che aveva sotto gli occhi. Nel prossimo paragrafo descriveremo e analizzeremo proprio questi molteplici *nichilismi* preannunciati da Nietzsche.

2.3.4 Il tempo dei nichilismi.

Il posto occupato in precedenza da Dio – la regione del sovrasensibile, del metafisico, dell'ideale – è rimasto vacante. Coloro i quali dopo la morte di Dio colmeranno subitamente questo vuoto con la posizione di nuovi valori, diversi nel contenuto ma non nella forma, non avranno affatto compreso la portata dell'evento annunciato dall'uomo folle e si faranno portatori di quello che Nietzsche chiama

¹⁵⁴ *La volontà di potenza*, cit., p. 3.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 4.

nichilismo incompiuto. Essi, avendo lo sguardo nostalgicamente puntato verso il passato, resteranno nella convinzione che il «ciclo assiologico» nel quale si passa da un valore ad un altro non si sia arrestato – che, insomma, la dialettica del reale abbia ancora forza propulsiva per avanzare, che la storia non si sia ancora interrotta. Compito del nichilista incompiuto non sarà allora, nella sua ottica, di *pensare diversamente*, ma di *pensare ancora*, proprio nel momento in cui, morto Dio, le energie intellettuali vengono a mancare e il pessimismo si fa dilagante. Ma ad una siffatta volontà – lo ripetiamo – sfugge il senso ultimo dell'epocale morte di Dio. Il nichilista incompiuto vive gli effetti dell'avvento del nichilismo senza comprenderli o, addirittura, come nel caso del vegliardo di Zarathustra, senza neanche esserne venuto a conoscenza¹⁵⁶. La sua ostinazione anti-nichilista – egli si sforza infatti di negare l'evidenza stessa dell'imporsi del nichilismo – è però, che egli ne sia consapevole o meno, lo stesso *catalizzatore* e *propulsore* del fenomeno: come dirà Heidegger, coloro i quali «se ne ritengono esenti, ne determinano lo sviluppo forse in maniera più radicale»¹⁵⁷. L'anti-nichilista è dunque egli stesso nichilista¹⁵⁸. Ecco qui di seguito la definizione di *nichilismo incompiuto* data da Nietzsche stesso in un frammento postumo del 1887:

il nichilismo *imperfetto* («unvollständige») può tradursi anche come *incompleto, incompiuto*, n.d.A.), sue forme: ci stiamo in mezzo. I tentativi di sfuggire al nichilismo senza trasvalutarne i valori

156 *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 5: «È mai possibile! Questo santo vegliardo non ha ancora sentito dire nella sua foresta, che Dio è morto!».

157 Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, cit., p. 200.

158 Mathieu Kessler, *Le nihilisme et la nostalgie de l'être*, cit., p. 37: «être antinihiliste peut signifier ressentir plus violemment cette nostalgie de l'être, aspirer avec plus d'ardeur à une condition non nihiliste du monde. Toutefois, c'est précisément cela être nihiliste!».

sortiscono l'effetto opposto, acutizzano il problema.¹⁵⁹

Al contrario della prospettiva di decadente ostinazione del nichilista incompleto, l'avvento del nichilismo può invece essere riconosciuto in tutta la sua concretezza e, quindi, può essere assunto come un dato di fatto insuperabile: ecco dischiudersi la possibilità di quello che Nietzsche chiama *nichilismo compiuto*. Quest'ultimo non è direttamente, come ci si potrebbe illudere pensando al nome, il superamento della condizione nichilista, bensì il semplice riconoscimento, senza più sotterfugi o dissimulazioni, di tale condizione. Con questa espressione Nietzsche vuole semplicemente affermare che la logica intrinseca del nichilismo è stata esacerbata, è stata cioè spinta alle sue estreme conseguenze. Ma ciò non vuol

¹⁵⁹ *La volontà di potenza*, cit., p. 19. Per un ulteriore chiarimento al riguardo riportiamo qui di seguito le parole di Franco Volpi, *op. cit.*, p. 59: «Il nichilismo che si impone come uno "stato psicologico", e che avvia il processo di svalutazione e dissoluzione dei supremi valori tradizionali, è tuttavia un *nichilismo incompiuto*. In esso si inizia la distruzione dei vecchi valori, ma i nuovi che subentrano vanno a occupare il medesimo posto dei precedenti, cioè conservano un carattere soprasensibile, ideale. Nel nichilismo incompleto la distinzione tra mondo vero e mondo apparente non scompare del tutto e rimane ancora operante una fede. Per rovesciare l'antico si deve ancora credere in qualcosa, in un ideale; si ha ancora un "bisogno di verità". Nella fenomenologia che Nietzsche presenta, il nichilismo incompleto si manifesta in diversi ambiti e forme: a) nell'ambito del sapere scientifico sono manifestazioni di nichilismo incompleto il positivismo e la spiegazione naturalistica, causale e meccanicistica dell'universo; ad esse si associa nelle scienze dello spirito il positivismo storiografico delle scienze storiche, che trova la sua formulazione filosofica nello storicismo; b) nell'ambito della politica il nichilismo incompleto si manifesta come nazionalismo, chauvinismo, democraticismo, socialismo e anarchismo (il nichilismo russo); c) infine in ambito artistico sono manifestazioni di nichilismo il naturalismo e l'esteticismo francesi».

dire che si sia pronti per sopportare questa condizione – ed infatti le prime reazioni all'avvento del nichilismo, al di là dei vari «sguardi nostalgici» al passato e dei vari «ritorni alle origini» (*nichilismo incompiuto*), furono reazioni passive e di estrema remissività che Nietzsche fa rientrare nella categoria di *nichilismo passivo*.

Il *nichilismo passivo* è appunto una forma di *nichilismo compiuto* nella quale, nonostante si sia accettata la morte di Dio come un fatto, non si ha però la forza spirituale per superarla, per trarne una positività¹⁶⁰. Lì dove il nichilista incompleto persisteva ingenuamente nel porre un valore supremo a capo di tutte le cose, ignorando completamente «il più grande avvenimento recente», il nichilista passivo invece si ritrova sprovvisto sia di quella ingenuità necessaria per persistere nella prospettiva assiologica del passato, sia della potenza richiesta per creare nuovi valori, diversi da quelli antichi. Il posto occupato in precedenza da Dio è vuoto – e il nichilista passivo non ha la forza per riempirlo. Il suo è, dunque, il «declino e il ritrarsi della potenza dello spirito»¹⁶¹:

160 Solo degli spiriti forti sono in grado di concepire la morte di Dio come una nuova aurora e una nuova possibilità. Cfr. *Aurora*, cit., aforisma 343, pp. 251-252: «In realtà, noi filosofi e spiriti liberi, alla notizia che il vecchio Dio è morto, ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presagio, d'attesa – finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il nostro mare, ci sta ancora aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così aperto».

161 *La volontà di potenza*, cit., p. 17. Cfr. Volpi, *op. cit.*, p. 59: «[...] *nichilismo passivo*, cioè una reazione di difesa, un segno di "declino e regresso della potenza dello spirito", incapace di raggiungere i fini finora perseguiti. La sua manifestazione per eccellenza è la trasformazione e l'assimilazione del buddhismo orientale nel pensiero occidentale, con la

Il nichilismo *stanco* che non *attacca* più: la sua forma più celebre è il buddismo: come nichilismo *passivizzante*, così che gli scopi e i valori *finora ammessi* sono inadeguati e non trovano più fede – e la sintesi dei valori e degli scopi sulla quale riposa ogni cultura forte si dissolve e i singoli valori si fanno guerra: *disgregazione* – e tutto ciò che ricrea, guarisce, calma, stordisce, viene in prima linea sotto i diversi *travestimenti*: religioso, o morale, o politico, o estetico, etc.¹⁶²

All'estremo opposto, il *nichilismo compiuto* può essere anche *attivo*, laddove ci sia ancora forza per opporsi ai suoi effetti catastrofici attraverso la formulazione di nuovi valori. Ma il problema è che questa forza è una *forza di risentimento*, ovvero una mera reazione di diffidenza verso i vecchi valori. Questi ultimi vengono ora sostituiti da nuovi valori che però, a ben guardare, non sono altro che la riproduzione *in negativo* dei valori del passato.

Le posizioni estreme non vengono scalzate da posizioni moderate, bensì da altre, inverse, che siano a loro volta estreme. E così la credenza dell'assoluta immoralità della natura, della mancanza di senso e di scopo è l'affetto psicologicamente necessario, quando non si può più sostenere la fede in Dio e in un ordine essenzialmente morale. Il nichilismo appare ora non perché il dolore dell'esistenza sia maggiore di prima, ma perché si trova diffidenza a vedere un «senso» nel male e nella stessa esistenza. Un'interpretazione è tramontata; ma poiché vigeva come l'interpretazione, sembra che l'esistenza non abbia

coltivazione dello struggimento nel Nulla, già presente nei romantici ma alimentato soprattutto dalla filosofia schopenhaueriana».

¹⁶² *La volontà di potenza*, cit., p. 18.

più nessun senso, che tutto sia invano.¹⁶³

Il *nichilismo attivo-reattivo*, così come lo abbiamo definito, è dunque «un segno di forza *che non basta* a porsi adesso nuovamente *in modo produttivo* uno scopo, un perché, una fede»¹⁶⁴. Esso interviene nel processo di disgregazione dei valori per puro gusto nichilistico – per il mero piacere di veder crollare i templi del passato. Non ha assunto in sé il nichilismo come destino, proprio perché non ha la forza necessaria per farlo. La spiegazione di Katja Galimberti chiarifica al meglio il nostro discorso:

Alla base della differenza tra le forme di nichilismo descritte da Nietzsche sta una diversa consistenza della volontà per grado di forza. Nel *nichilismo passivo* la volontà si manifesta così indebolita che risulta incapace di agire. Essa lascia degenerare ciò che, invece, con un suo eventuale intervento, potrebbe evitare la rovina. Questo accade perché il nichilismo è già presente nella volontà, che quindi risulterà assopita. Nel *nichilismo attivo* la volontà vuole ancora avere potere sul mondo e si afferma negandolo nella forma del risentimento. È una forma del nichilismo reattivo, la cui attività si risolve in reattività, non per la totale mancanza di forza di volontà come nel nichilismo passivo ma per incapacità di intervenire nel processo di disgregazione in vista di nuove prospettive. Il nichilismo passivo e quello attivo-reattivo si differenziano per grado di forza nella volontà, ma il loro esito è il

163 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., 5 [71], p. 212. Per la traduzione italiana, Cfr. Friedrich Nietzsche, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, Adelphi, Milano, 2006.

164 *La volontà di potenza*, cit., p. 18.

medesimo: l'accettazione passiva o reattiva del nichilismo.¹⁶⁵

Nietzsche vuole evidentemente oltrepassare sia il *nichilismo passivo*, sia quello *attivo-reattivo*. Come? Attraverso la creazione di una prospettiva forte, lucida e propositiva che egli chiama *nichilismo attivo estremo* o *nichilismo estetico*. Questa è, come vedremo nel prossimo capitolo, la sua risposta alla morte di Dio – questa è la sua responsabilità, il suo atto etico di fronte al nichilismo.

¹⁶⁵ Katja Galimberti, *Nietzsche*, Feltrinelli, Milano, 2000, pp. 148-149.

3. LA RESPONSABILITÀ DI NIETZSCHE

Conosco la mia sorte. Un giorno sarà legato al mio nome il ricordo di qualcosa di enorme – una crisi, quale mai si era vista sulla terra, la più profonda collisione della coscienza, una decisione evocata *contro* tutto ciò che finora è stato creduto, preteso, consacrato. Io non sono un uomo, sono dinamite.

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*

Abbiamo già mostrato nell'Introduzione come nella nostra prospettiva il termine *responsabilità* sia etimologicamente ricondotto a quello di *risposta*. Quello che allora ci apprestiamo a fare in questo capitolo è una descrizione della *responsabilità* di Nietzsche intesa come sua *risposta* al nichilismo. Del resto, anche i termini tedeschi *Verantwortung* e *Verantwortlichkeit* – utilizzati da Nietzsche – comprendono in sé il termine *Antwort* (risposta), al contrario invece del termine *Verschulden*, in parte sinonimico ma in realtà sostanzialmente differente poiché al suo centro c'è piuttosto la nozione di colpa (*Schuld*). Prima però di passare al punto in questione, è opportuno considerare brevemente la critica

nietzschiana al concetto tradizionale di responsabilità, poiché è proprio in opposizione ad esso che è possibile comprendere a pieno la sua risposta.

3.1 La critica al concetto di responsabilità come *Verschulden*.

Il punto di vista nietzschiano sulla responsabilità è un esempio perfetto di approccio genealogico e di quella che Ricoeur chiamò «filosofia del sospetto»¹⁶⁶. L'indagine di Nietzsche è infatti volta non al contenuto della responsabilità – a quella che la filosofia tradizionale chiamerebbe la sua «essenza», assumendo così come postulato l'esistenza di tale essenza – bensì alle ragioni nascoste che ne hanno motivato l'origine e sostenuto la credenza in essa.

Nietzsche pone alla base della concezione di responsabilità la necessità per gli spiriti più deboli e risentiti di trovare un *responsabile* – o, che è la stessa cosa in questa prospettiva, un *colpevole* – per la loro condizione di miseria e di apparente ingiustizia. Il loro risentimento dice infatti: «Che colpa ne ho, se sono un miserabile? Ma qualcuno deve averne la colpa, *altrimenti la cosa sarebbe insopportabile*»¹⁶⁷. Ancora una volta si pone, come già in precedenza riguardo la dicotomia *mondo vero-mondo apparente*, un ingiustificato *dover essere*. Un lunghissimo ed articolato frammento della primavera 1888 intitolato «La redenzione da ogni colpa» (*Die Erlösung von aller Schuld*) ci aiuta ad approfondire la comprensione del problema:

Si parla della «profonda ingiustizia» del patto sociale: come se il fatto

¹⁶⁶ Cfr. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965.

¹⁶⁷ *La volontà di potenza*, cit., p. 410.

che un uomo sia nato in condizioni favorevoli e un altro in condizioni sfavorevoli fosse *a priori* un'ingiustizia, o tale fosse il fatto che un uomo nasca con certe qualità e un altro con altre. [...] Questo atteggiamento, che è una trovata dei nostri ultimi decenni, si chiama anche, mi si dice, pessimismo, e precisamente pessimismo dell'indignazione. Qui si avanza la pretesa di giudicare la storia, di spogliarla della sua fatalità, di trovare dietro di lei una responsabilità, di scoprirci dei *colpevoli*. Perché ne va di questo: del bisogno di colpevoli. I falliti, i *décadents* di ogni genere sono in rivolta contro se stessi e hanno bisogno di vittime per non dover estinguere in sé la propria sete di distruzione (il che, forse, sarebbe ragionevole). [...] In breve, il pessimismo dell'indignazione *inventa* responsabilità per procurarsi una sensazione *piacevole* – la vendetta...¹⁶⁸

Ancora una volta l'uomo pecca di dismisura. Egli pone al centro dell'universo il suo ego smisurato, pretendendo che il divenire debba rispettare le sue esigenze di giustizia – si legga: il suo *risentimento*. Ancora una volta si pone, cioè, un ingombrante e ingiustificabile «principio di ragione» secondo il quale «nihil est sine ratione»: se qualcosa esiste, allora questo qualcosa deve avere una ragione che lo sorregga. «Così sarà dunque anche per la mia condizione miserabile, per il mio dolore e la mia debolezza» – «se sono così, un motivo ci sarà». Sono questi dei ragionamenti evidentemente *umani, troppo umani* che hanno avuto modo di nascere, di diffondersi e di affermarsi solo grazie al sostegno della visione religiosa della vita – in particolare quella cristiana¹⁶⁹ – poiché soltanto in essa l'uomo

168 Ibidem.

169 *La volontà di potenza*, p 411. «Con il cristianesimo, ci siamo abituati al superstizioso concetto di "anima" [...]. Con questa rappresentazione l'individuo è reso trascendente; basandosi su di essa, può attribuirsi un'assurda importanza. In realtà, è soltanto il

può porre simili pretese antropomorfe da proiettare sulla realtà. La religione è così definibile come *la catalizzatrice dello spirito di vendetta umano*:

Dovunque si cercarono delle responsabilità, chi le cercò fu l'*istinto di vendetta*. Questo istinto vendicativo fu per millenni talmente padrone dell'umanità che tutta la metafisica, la psicologia, la rappresentazione della storia, ma soprattutto la *morale* ne sono improntate. Nella misura in cui l'uomo ha pensato, ha inoculato alle cose il bacillo della vendetta. È così che ha reso malato persino Dio, ha privato l'esistenza in generale della sua innocenza: riconducendo ogni modo di essere a volontà, a intenzioni, ad atti responsabili. Tutta la dottrina della volontà, la più funesta *falsificazione* finora operata dalla psicologia, fu inventata essenzialmente per vendetta. Fu l'*utilità* sociale del castigo che garantì a questo concetto la sua dignità, la sua potenza, la sua verità.¹⁷⁰

cristianesimo che ha indotto l'individuo a ergersi a giudice universale, questo delirio di grandezza gli è stato quasi imposto come un dovere: l'individuo deve far valere dei diritti eterni contro tutto ciò che è temporale e condizionato! Ma quale Stato! Quale società! Quali leggi storiche! Quale fisiologia! Qui parla un aldilà del divenire, qualcosa che rimane immutabile in tutta la storia, qui parla qualcosa di immortale e di divino: un'*anima!*»

170 Ibidem. Qui Nietzsche sta facendo riferimento ad una sua teoria genealogica risalente ad *Umano, troppo umano*, in particolar gli aforismi 39 (*La favola della libertà intelligibile*) e 107 (*Irresponsabilità e innocenza*). Ma la stessa teoria viene anche annoverata tra i quattro grandi errori della filosofia nel *Crepuscoli degli idoli*, cit., p.63: «la dottrina del volere è inventata essenzialmente allo scopo della pena, cioè del *voler trovare la colpevolezza*» (correzione nostra: nel testo italiano compare erroneamente *consapevolezza* per tradurre la parola *Schuldig*).

Ecco che, così come fu per l'idea di Dio, anche l'idea di responsabilità viene smascherata in tutta la sua illusorietà e, insieme, utilità pratica. Anche essa fu soltanto figlia del *risentimento* degli uomini inferiori, i quali, dovendosi spiegare in qualche modo la loro condizione, cercarono un *colpevole* – ora nel divenire (il quale di per sé è invece innocente, poiché non mira a nulla)¹⁷¹, ora nei valori degli uomini superiori (la cosiddetta *morale degli schiavi*), ora in se stessi (in quanto peccatori, in quanto anime rinchiusse in un corpo), ora nella società (la rivendicazione socialista dell'uguaglianza fra gli uomini). La realtà, al contrario, è quanto di più innocente si possa pensare – innocente non nel senso di ospitale e benevola nei confronti dell'uomo, bensì nel senso di indifferente alle esigenze dell'uomo in quanto priva di qualsiasi scopo. L'attribuzione di una responsabilità al divenire delle cose è la cifra dell'egocentrismo umano. Tale volontà è tanto sciocca quanto lo sarebbe «il voler eliminare il maltempo»¹⁷².

Qual'è su questo punto la proposta alternativa di Nietzsche? Lo stesso

171 Cfr. Antimo Negri, *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Liguori editore, Napoli, 1986, in particolare il paragrafo *L'innocenza ludica del fanciullo eracliteo e l'«innocenza del divenire»*, pp. 138-153.

172 Nietzsche, *Ecce Homo*, cit., 130: «La condizione di esistenza dei buoni è la *menzogna*: in altri termini, il non *voler* vedere a ogni costo come in fondo è fatta la realtà, che *non* è certo fatta per suscitare continuamente istinti benevoli, e ancor meno per consentire a un continuo intervento di mani miopi e bonarie. Considerare tutte le *crisi* in generale come un'obiezione, come qualcosa che bisogna *eliminare*, è la *niaiserie par excellence*, nel complesso una vera disgrazia nelle sue conseguenze, un destino di sciocchezza –, di tale sciocchezza quasi come lo sarebbe la volontà di eliminare il maltempo – magari per compassione per la povera gente...Nella grande economia del tutto gli aspetti tremendi della realtà (nelle passioni, nei desideri, nella volontà di potenza) sono incommensurabilmente più necessari di quella forma di piccola felicità, la cosiddetta "bontà"».

frammento della primavera 1888 citato finora ci fornisce la risposta:

Noialtri, che desideriamo recuperare al divenire la sua innocenza, vorremmo essere i missionari di un'idea più pulita: nessuno ha dato all'uomo le sue qualità, né Dio, né la società, né i suoi genitori e antenati, né lui stesso: nessuno è responsabile di quello che l'uomo è... Non c'è un essere cui si possa imputare che qualcuno esista, che sia fatto in un certo modo, che sia nato in questa situazione e in questo ambiente. *È un grande conforto che manchi una simile creatura...* Noi *non* siamo il risultato di un'intenzione eterna, di una volontà, di un desiderio; con *noi* non si cerca di raggiungere un «ideale di perfezione», o un «ideale di felicità», o un «ideale di virtù»; e non siamo nemmeno un errore di Dio, un errore per cui Dio stesso debba provare angoscia (come è noto, l'Antico Testamento comincia con questo pensiero). Manca ogni luogo, ogni scopo, ogni senso a cui noi potremmo imputare il fatto che esistiamo, che siamo fatti in un certo modo. Soprattutto: nessuno *potrebbe* far questo: *non* si può giudicare, misurare, paragonare o magari negare il Tutto! Perché non si può? Per un paio di ragioni, tutte accessibili anche a intelligenze modeste: per esempio, perché *non esiste nulla all'infuori del Tutto...* E, ripetiamolo, questo è un grande conforto, qui sta l'innocenza di tutto ciò che esiste.¹⁷³

Soltanto riconducendo il divenire alla sua originaria innocenza – la stessa innocenza che, come abbiamo visto, venne oscurata dalla fede nelle categorie della ragione – è possibile porre le premesse per il superamento del nichilismo, inteso non come eliminazione della condizione nichilista – il che sarebbe eviden-

¹⁷³ *La volontà di potenza*, cit., p. 411

temente una sciocchezza, poiché tale condizione è ormai stata compresa come «normale» – bensì come un nuovo tipo di esistenza all'interno del nichilismo stesso. «Com'è possibile forgiare degli individui capaci di vivere *nel* nichilismo?» Questa è la domanda nietzschiana per eccellenza.

3.2 La triplice risposta nietzschiana al nichilismo.

Abbiamo già mostrato nel paragrafo 4.2 come il nichilismo ante-Nietzsche fosse considerato, allo stesso tempo, come un *errore* (un modo errato di pensare), come una *minaccia* (un pericolo da scongiurare) e come una *possibilità* (una condizione evitabile). Analizzando a fondo l'argomentazione nietzschiana si può notare come tale considerazione del nichilismo venga sostanzialmente capovolta.

Il primo cambiamento coincide con il riconoscimento della condizione di *normalità* del nichilismo, nella duplice accezione del termine *normale*: come ciò che accade ripetutamente, di consueto, normalmente; come ciò che stabilisce la regola, il *nomos*, la norma a partire dalla quale occorrerà cominciare a pensare. Per secoli lo sforzo dei filosofi fu, al contrario, quello di mostrare come una siffatta *norma del pensiero* si celasse dietro l'apparente caos del divenire: «questo mondo è il migliore dei mondi possibili»; «c'è un disegno divino dietro l'apparente insensatezza degli eventi»; «il male si spiega in un'ottica cosmologica», etc. Nichilista, in questa prospettiva, era lo scettico che affermava l'inesistenza di tale norma, ovvero l'insensatezza del Tutto. Nietzsche capovolge tale prospettiva, affermando che nichilista è invece proprio colui che si sforza di pensare ad un Essere in contrapposizione al divenire, «colui che, del mondo qual è, giudica che

non dovrebbe essere e, del mondo quale dovrebbe essere, giudica che non esiste»¹⁷⁴. L'unica realtà è, infatti, il solo divenire. Ogni dover essere posto nei confronti di esso non è nient'altro – lo abbiamo già visto – che la cifra dell'ingenuo antropocentrismo umano.

Ora, comprendere il nichilismo come «stato normale» dell'esistenza significa assumerlo come una *necessità*, come una *fatalità*, come *destino*: lungi dall'essere un pericolo da scongiurare, esso è, all'opposto, qualcosa di inevitabile che è sempre in ogni momento «all'opera»¹⁷⁵ e nel quale tutti siamo coinvolti a prescindere, nessuno escluso. Non ci si può più definire «nichilisti», come fu per Balzarov di Turgenev e tutti gli altri nichilisti russi, perché, volenti o nolenti, «nichilisti» lo siamo tutti nel profondo, di necessità. Nichilismo non può più essere allora considerato una *corrente di pensiero*, poiché esso è in realtà *la condizione stessa del pensiero* – quella *con la quale o contro la quale* esso deve fare i conti in ogni caso. Compreso ciò, lo sforzo dell'uomo non sarà più – non potrà più essere – di cercare un senso umano nei veli indifferenti del divenire, bensì di innalzarsi lui stesso alla misura del mondo – innalzarsi cioè al di sopra dell'uomo quale fu inteso finora, ovvero andare *oltre esso*.

3.2.1 L'Übermensch

Molto è stato *detto, scritto e frainteso* riguardo l'enigmatica figura dello *Übermensch* nietzschiano, pensata per un lungo periodo iniziale come *superuomo*

¹⁷⁴ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., 9 [60], p. 366.

¹⁷⁵ Abbiamo sottolineato tale espressione perché, per quanto efficace, ha pur sempre i suoi limiti.

– uomo di natura superiore per razza, origine, stato sociale, etc. – piuttosto che come *oltreuomo*. La differenza tra i due termini non è evidentemente soltanto linguistica e, da questo punto di vista, almeno per quanto riguarda la ricezione nietzschiana italiana, il maggior contributo chiarificatore è stato quello di Gianni Vattimo che, nel suo *Il soggetto e la maschera*, afferma:

Preferendo il termine «oltreuomo» al più usato «superuomo» per tradurre il nietzschiano *Übermensch* si intende appunto accentuare la trascendenza di questo tipo di uomo rispetto all'uomo della tradizione. L'incapacità di cogliere questa trascendenza e novità sembra accomunare la maggior parte delle interpretazioni che sono state date della filosofia di Nietzsche.¹⁷⁶

Occorre infatti comprendere a dovere quale rapporto intercorra precisamente tra *uomo* e *oltreuomo*, se si tratti cioè di un rapporto di *continuità* o di *discontinuità*, di mero *potenziamento* o di radicale *trasformazione*, di *rafforzamento* delle caratteristiche che definiscono «l'uomo in quanto uomo» o di una loro totale *negazione* in vista di una transvalutazione di tutti i valori. Seguendo l'interpretazione di Vattimo, preferiamo la seconda possibilità, definendo quindi l'*oltreuomo* come

una forma di umanità collocata totalmente *oltre* l'uomo così com'è oggi; non è una intensificazione dell'essenza uomo quale finora si è manifestata, e nemmeno, come vuole Heidegger, l'uomo in quanto capace di «andare oltre», in una direzione che conferma e potenzia

¹⁷⁶ Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 183, nota 11.

soltanto le strutture della metafisica su cui si fonda il nostro mondo.¹⁷⁷

L'uomo come l'abbiamo definito fino ad ora è – e resta – schiavo di quella *ratio* che egli stesso creò in origine come strumento di dominio sul mondo. L'oltreuomo non è, invece, in questa prospettiva, colui che riesce a riappropriarsi di tale *ratio*, al fine di utilizzarla in un modo migliore, bensì colui che va direttamente oltre il suo dominio, poiché ha compreso ormai la radice velenosa e mortifera che sta alla base di ogni metafisica. L'approccio metafisico, infatti, essendo teso – lo abbiamo già visto – verso la scoperta di un senso trascendente che sia in grado di giustificare l'esistenza, finisce inesorabilmente per condannare il mondo come ingannevole apparenza.

L'oltreuomo è, piuttosto, l'appello nietzschiano ad una «fedeltà alla terra» che abbandona ogni metafisica perché non vuole rinnegare il mondo – non vuole, perché non ne avverte più il bisogno. Nella prospettiva di Nietzsche, infatti, l'oltreuomo è colui che raggiungerà un grado di potenza e di disillusione tali da non aver più bisogno di *rimedi* contro il caos dell'esistenza, né di *autorità* alle quali sottomettersi, poiché, da un lato, il caos non rappresenterà più per lui una fonte di pericolo, dall'altro, morto ormai Dio, egli assumerà su di sé la responsabilità del suo destino, senza rimetterlo a nessun immaginaria divinità o teleologia. Com'è stato ben osservato da un fine interprete:

La responsabilité sans la faute et sans la mauvaise conscience, la conscience que les valeurs sont à créer, le divorce de la valeur et la vérité [...], c'est cette bonne conscience qui sauvera l'homme en ne lui promettant qu'un beau risque, une aventure sans garantie, en faisant appel non à sa culpabilité mais à son innocence et à son courage, c'est-

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 283.

à-dire à son excédent de force.¹⁷⁸

Nella volontà dell'oltreuomo non c'è più spazio, infatti, per il risentimento, né tanto meno per la debolezza: l'oltreuomo è l'ideale di una felicità superiore, nella quale c'è coincidenza di esistenza e significato, laddove prima l'uomo poneva il significato dell'esistenza al di là dell'esistenza stessa – il senso della vita in una ossimorica vita-dopo-la-morte. Oltreuomo è dunque sinonimo di *gaiezza*, *spontaneità*, *creatività*, *forza*, laddove l'uomo è, agli estremi antipodi, *passività*, *ascesi*, *debolezza*, *risentimento*. Ma soprattutto – è questo un punto importantissimo – oltreuomo è sinonimo di *responsabilità*, laddove l'uomo è invece inetta *sottomissione* a una volontà immaginaria che opererebbe nel divenire in vista del bene dell'umanità, come una divina provvidenza. Insiste Dixsaut:

L'homme ne peut espérer qu'en lui-même, il n'est porté par rien d'autre que par lui-même, il doit « monter sur ses propres épaules », il est seul responsable de lui-même et des valeurs qu'il se donne. Il ne peut tenir son sens que de son avenir, pas de l'au-delà. Son avenir, c'est le surhumain, et le surhumain est le dépassement du réel par le possible et non pas, comme l'idéal, son dépassement imaginaire dans le néant.¹⁷⁹

Il fatto che l'uomo non possa riporre più le sue speranze in Dio o in un suo ideale sostitutivo impone all'uomo stesso un nuovo arduo compito: assumere su di sé il ruolo che prima fu di Dio. Ma per far ciò, occorre eguagliare in potenza il creatore di tutte le cose. Occorre, cioè, elevare il proprio grado di potenza verso

178 Dixsaut, *Nietzsche par-delà les antinomies*, cit., p. 271.

179 *Ibidem*.

cime mai raggiunte, andando di gran lunga oltre l'uomo. In che modo sarà ciò mai possibile? Nietzsche suggerisce – e le sue parole sfiorano a tratti il paradossale – una ferrea e fiera ginnastica della volontà, che coincida con la più grande assunzione di responsabilità mai vista finora – una responsabilità che non tremi di fronte alla possibilità di un'eterna solitudine per l'uomo:

«Non pregherai mai più, non adorerai mai più, non riposerai mai più in una fiducia senza fine – è questo che ti neghi: fermare il passo davanti a una saggezza ultima, a un bene ultimo, a una potenza ultima, e togliere i finimenti ai cavalli dei tuoi pensieri – non c'è un assiduo custode e amico per le tue sette solitudini – tu vivi senza la vista delle montagne, che hanno la neve sulla cima e gli ardori nel cuore – non esistete per te nessuno a retribuirti e a correggerti in ultimo appello – non esiste più nessuna ragione in ciò che accade, nessun amore in ciò che ti accadrà – più non si dischiude al tuo cuore un asilo di pace, in cui ci sia soltanto da trovare e non più da cercare, ti stai difendendo contro una qualsiasi ultima pace, tu vuoi l'eterno ritorno di guerra e pace: uomo della rinuncia, in ogni cosa vuoi tu rinunciare? *Chi te ne darà la forza?* Nessuno ancora ebbe questa forza!». C'era un lago che si rifiutò un giorno di far defluire le sue acque e che rialzò una diga laddove fino ad allora trovava deflusso: da questo momento questo lago cresce sempre più d'altezza. Forse proprio quella rinuncia darà anche a noi la forza con cui può essere sopportata la rinuncia stessa; forse l'uomo a partire da ora crescerà sempre più in alto, non avendo più *sbocco* in un dio.¹⁸⁰

A questo punto si pone, però, un problema fondamentale, riguardante lo statuto

180 *La gaia scienza*, cit., p. 204-205, aforisma 285.

dell'oltreuomo, ovvero la risposta alla domanda: «chi è l'oltreuomo?»¹⁸¹. Tale problema ha trovato nella storia della ricezione nietzschiana diverse soluzioni, la maggior parte delle quali tendevano ad esaltare il carattere aristocratico e individualista dell'oltreuomo, inteso qui appunto come *superuomo*¹⁸². Ma questa prospettiva altro non fu che una forzatura del pensiero nietzschiano da parte di alcuni suoi lettori, in particolare gli ideologi del nazionalsocialismo, che prescindeva da precisi criteri filologici – cosa che la *Nietzsche-Renaissance* ha ampiamente dimostrato. In effetti, è proprio a partire dagli studi di questo movimento, sorto negli anni 60', che si cominciò a pensare diversamente l'oltreuomo, anche grazie alla lettura di alcuni frammenti postumi inediti nei quali tale figura veniva descritta al di fuori dei toni evangelici di *Così parlò Zarathustra*. Quello che infatti emerge da tali frammenti non è affatto l'idea di un oltreuomo in piena *hybris*, ma piuttosto, e sorprendentemente, un oltreuomo molto più «moderato» e molto meno «eroico». Esemplare a tal riguardo è il penultimo paragrafo del famoso frammento di Lenzer Heide, nel quale Nietzsche si domanda, riguardo all'avvento del nichilismo:

Chi sono quelli che in ciò si riveleranno *più forti*? I più moderati, coloro che non hanno *bisogno* di alcun dogma estremo, quelli che non solo ammettono, ma amano una buona parte di caso, di non senso, quelli che possono pensare all'uomo riducendone notevolmente il

181 La questione se si tratti, cioè, di un un unico individuo al di sopra degli altri o di una condizione collettiva nella quale tutti gli uomini si verrebbero a trovare in un determinato momento.

182 Cfr. Alfred Baeumler, *Nietzsche filosofo e politico*, Edizioni di Ar, 1983 e Francesco Piga, *Il mito del superuomo in Nietzsche e D'Annunzio*, Nuovedizioni E. Vallecchi, Firenze, 1979.

valore, senza per ciò divenire piccoli e deboli: i più ricchi di salute, pari ai maggiori *malheurs* (*die den meisten Malheurs gewachsen sind*) e quindi senza paura davanti ai *malheurs*, uomini *sicuri della loro potenza* e che rappresentano con cosciente fiera forza la *raggiunta* forza dell'uomo.¹⁸³

Per comprendere nel dettaglio l'oltreuomo è possibile distinguere la sua figura da quella – antecedente nell'opera nietzschiana – del *Freigeist*. Quest'ultimo è definito da Nietzsche come un individuo eccezionale in grado di emanciparsi dal suo ambiente di origine – eccezione tanto più grande, quanto più basso e meschino è il *milieu* di provenienza:

Si chiama spirito libero 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. Egli è l'eccezione, gli spiriti vincolati sono la regola [...].¹⁸⁴

Diversamente dal *Freigeist*, ma comunque in una certa continuità con esso, l'oltreuomo non si pone come mera eccezione in un contesto sociale – l'individuo emancipato, il filosofo, il libero pensatore, etc. Piuttosto Nietzsche definisce l'oltreumanità come quella condizione nuova e collettiva nella quale si verrebbero a trovare gli uomini più forti in seguito all'avvento del nichilismo, in particolare in seguito alla sua rappresentazione più estrema, che, come vedremo a breve, è il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale. Se ci riferisce al famoso passo dello Zarathustra *Delle tre metamorfosi*, nel quale appunto Nietzsche annuncia la necessità

183 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., 5[71], p. 217.

184 *Umano, troppo umano I*, cit., aforisma 225, p. 162.

che l'uomo, dapprima cammello, si trasformi in leone e infine in fanciullo, occorrerà porre la figura dell'oltreuomo proprio nel terzo stadio¹⁸⁵, poiché egli, al pari del fanciullo, è riuscito a superare lo spirito meramente distruttivo del leone verso una condizione di innocenza e di potenza nella quale egli potrà essere finalmente creatore dei propri valori – e non più cammello alla ricerca di presunti *dover-essere* oggettivamente dati.

Cosa permetterà, però, tale metamorfosi? Di certo non si tratta di una trasformazione che seguirà necessariamente all'avvento del nichilismo – per quanto in alcuni frammenti postumi possa sembrare così. *L'ultimo uomo*, ovvero l'uomo moderno, è inesorabilmente troppo debole per tale trasformazione. Occorrerà allora – è questo il progetto nietzschiano – portare alle estreme conseguenze il nichilismo, esacerbarlo nel profondo, al fine di porre le condizioni per una *selezione* tra gli stessi uomini. In che modo? Non attraverso la creazione di campi di sterminio, creati in nome di chissà quale progetto di eugenetica o di purificazione delle razza; né tanto meno attraverso delle ingenuie azioni terroristiche, volte all'annientamento dei centri di potere tradizionali; bensì attraverso la rappresentazione più estrema del nichilismo stesso, la quale irride e annichilisce simili fondamentalismi e fanatismi. Tale rappresentazione è proprio il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale.

185 Semplificando, nel passo il cammello rappresenta quell'uomo che vuole farsi carico del grande peso del *dover-essere*, ovvero l'asceta, l'uomo religioso; il leone, invece, l'uomo distruttore degli ideali del passato, primo fra tutti proprio quello asceta; infine il fanciullo sta a rappresentare quella fase in cui l'uomo raggiunge quel grado di potenza necessario per creare valori nuovi sulle macerie dei vecchi.

3.2.2 L'eterno ritorno dell'uguale

«Rappresentazione», «pensiero», «idea»: abbiamo usato finora questi termini per riferirci all'eterno ritorno dell'uguale, proprio perché di questo – e non di una «teoria» scientifica – si tratta. Questa almeno è la nostra interpretazione, fondata su una certa lettura, che ci apprestiamo ad argomentare, di alcuni passi nei quali viene annunciato l'eterno ritorno¹⁸⁶.

Il primo di essi – primo in assoluto nell'opera nietzschiana¹⁸⁷ – è il famoso aforisma *Il peso più grande de La gaia scienza* (§ 341):

Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse

186 Cfr. Monique Dixsaut, *Nietzsche par-delà les antinomies*, cit., p.190: «Le thème de l'éternel retour est *explicitement* présent dans neuf passages si on s'en tient aux œuvres publiées. Et s'il y a un problème qui impose de s'y tenir fermement et de ne faire appel aux fragments posthumes que s'ils contribuent à les éclairer, c'est bien celui-là. En effet, on peut remarquer qu'on ne peut déceler dans les textes publiés aucun aspect "cosmologique" de la doctrine. Or nombre d'interprètes s'efforcent de démontrer – à juste titre – que la "cosmologie" n'en est pas une, qu'il n'y a aucune théorisation scientifique de l'éternel retour, mais aucun ne se demande pourquoi Nietzsche, jusqu'à *Ecce Homo* compris, n'a retenu aucun des arguments qui pourraient sembler aller en ce sens. On peut raisonnablement admettre que l'essentiel de sa pensée la plus lourde n'était pas là (pour Wotling, les efforts de démonstration cosmologique seraient pédagogiques: si c'était le cas, raison de plus pour les publier). Je laisserai donc cette question de côté [...], et me bornerai à dire que l'éternel retour n'est pas un fait, mais une pensée, une pensée lourde de conséquences mais néanmoins une pensée ».

187 Primo in assoluto poiché si può ragionevolmente escludere il già citato aforisma 285 de *La gaia scienza*, nel quale si parla di «eterno ritorno di guerra e pace», senza però dire null'altro a riguardo.

furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: "Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione - e così pure questo ragnò e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello di polvere!". Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: "Tu sei un dio e mai intesi cosa più divina"? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: "Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?" graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovreesti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?¹⁸⁸

Cominciamo con il sottolineare come l'intero aforisma sia, dall'inizio (*Wie würdest du [...]?*) alla fine (*wie müsstest du [...]?*), un lungo periodo ipotetico al quale non viene data alcuna risposta definitiva, a testimoniare come la concezione dell'eterno ritorno sia, sin da questa prima apparizione, un'*ipotesi* piuttosto che una *verità*. Non si dice, infatti, «ogni cosa ritornerà in eterno e sempre nello stesso modo», bensì «come reagiresti *se ogni cosa ritornasse in eterno e sempre nello stesso modo?*». Ancora più chiaro Vattimo quando afferma:

¹⁸⁸ *La gaia scienza*, cit., p. 248.

Nel passo del quarto libro della *Gaia scienza* in cui per la prima volta l'idea del ritorno si affaccia, appare chiaro che la questione non è proporre un'altra visione del tempo, ma produrre un uomo capace di volere la ripetizione eterna della propria esistenza, e cioè un uomo felice, la cui vita sia una piena coincidenza di evento e senso, di essere e valore.¹⁸⁹

Ciò che davvero interessa a Nietzsche in questo passo – e negli altri che vedremo – è dunque la *reazione/decisione* dell'uomo di fronte alla possibilità dell'eterno ritorno, piuttosto che la dimostrazione della veridicità fattuale di quest'ultimo. Di più: in alcuni passi Nietzsche sembra addirittura disinteressarsi di tale veridicità, proprio perché nella sua prospettiva egli assume l'eterno ritorno come un vero e proprio *esperimento* o, meglio, come uno *stratagemma filosofico*¹⁹⁰. C'è in particolare a tal riguardo un frammento postumo del 1881 che riteniamo fondamentale:

Esaminiamo come il *pensiero che qualcosa si ripeta* abbia agito fino

189 Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 250.

190 Katja Galimberti, *Nietzsche. Una guida*, cit., p. 115: «Pare che Nietzsche abbia dato vita ad un pensiero che, anzitutto, trascende l'umano, ma anche che lo investe in tutti i suoi aspetti. Come trascendente l'eterno ritorno è indimostrabile, ma a Nietzsche non interessa tanto la dimostrazione, quanto il suscitare negli uomini il dubbio: "E se fosse così? Cosa accadrebbe?". Il filosofo, infatti, per Nietzsche è capace di destrutturare dei luoghi comuni per venire a conoscenza delle conseguenze. Questa sembra sia la funzione dell'eterno ritorno nel pensiero nietzscheano. Come la matematica è una struttura basata su assiomi che, se vengono modificati, si modifica automaticamente l'intera struttura senza che su questa vi sia stato un diretto intervento, allo stesso modo è pensabile voglia agire il pensiero dell'eterno ritorno».

ad oggi (l'anno, per esempio, oppure le malattie periodiche, la veglia e il sonno, e così via). Se la ripetizione circolare fosse anche solo una verosimiglianza o possibilità, già *il pensiero di una possibilità* può sconvolgerci e riplasmarci, e non solo le sensazioni o determinate aspettative! Quali effetti ha sortito la *possibilità* dell'eterna dannazione!¹⁹¹

Innanzitutto, si noti come la differenza posta tra «verosimiglianza» e mera «possibilità» dell'eterno ritorno non costituisca per Nietzsche un problema, poiché in entrambi i casi, certamente più nel primo che nel secondo, tale pensiero è in grado di «sconvolgere» [*erschüttern*] e «riplasmare» [*umgestalten*] l'esistenza di colui che ne fa esperienza – esperienza mentale, beninteso. Si osservi, poi, l'esclamazione conclusiva, nella quale si sottolinea come storicamente la mera possibilità di un inferno – e per converso, di un paradiso – abbia potuto sconvolgere e riplasmare a sua volta la vita degli uomini. Ebbene, proprio in questi termini va pensato l'eterno ritorno: come *un'idea in grado di sconvolgere e di indirizzare l'esistenza dell'uomo, a prescindere dalla sua attuale veridicità*¹⁹².

191 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11 [203], p. 523. Cfr. A tal riguardo l'opera di Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano, 1997.

192 Montinari, *op. cit.*, p. 122: «[Nietzsche] vuole essere un riformatore dell'umanità, affinché sorga l'uomo terrestre universale; anche la sola ipotesi [dell'eterno ritorno, n.d.A.] potrà essere alla lunga "più potente di una fede qualsiasi, purché sussista molto più a lungo di un dogma religioso". Questo è il "machiavellismo di Zarathustra"». Cfr. anche Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, cit., 11 [161], p. 503: «Nicht nach fernem unbekanntem Seligkeiten und Segnungen und Begnadigungen ausschauen, sondern so leben, daß wir nochmals leben wollen in Ewigkeit so leben wollen! — Unsere Aufgabe tritt in jedem Augenblick an uns heran».

In tal modo l'eterno ritorno si configurerebbe, oltre che come un'ipotesi, anche e soprattutto come una *prova* per così dire *etico-esistenziale*. Un frammento postumo della primavera 1884, ovvero tre anni dopo la famosa folgorazione sui monti dell'Engandina¹⁹³, dal significativo titolo *Epoca di esperimenti (Zeitalter der Versuche)*, corrobora la nostra interpretazione:

Io faccio la grande prova: *chi sopporta il pensiero dell'eterno ritorno?*
 Colui che può essere annientato dalla proposizione «non vi è redenzione», deve estinguersi.¹⁹⁴

Ecco allora il fulcro sul quale si regge, tutto intero, il pensiero dell'eterno ritorno: l'annullamento dell'idea religiosa di *redenzione* – un'idea spaventosamente importante, poiché a partire da essa ogni aspetto dell'esistenza assume un determinato significato: *in primis* la *vita*, che, macchiata primordialmente dal peccato originale, non è appunto nient'altro che mera *espiazione* di tale peccato; poi il *divenire* che, in quest'ottica, viene concepito come una linea retta con un preciso inizio (la creazione divina del Tutto) e una precisa fine (il giudizio universale, l'apocatastasi). In terzo luogo, infine, il *tempo*, concepito come successione

193 Rüdiger Safranski (*Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 2000) sottolinea come questa ispirazione improvvisa fosse in realtà già latente negli anni precedenti al 1881, rimandando addirittura allo scritto giovanile del 1862 *Fato e storia*, p. 229: «Was ist Nietzsche im Kopf herumgegangen, ehe ihm jener verwandelnde Gedanke, der Gedanke der Wiederkunft des Gleichen, kam? Traf er ihn unvorbereitet, plötzlich? Wir haben keinen Grund, an seinen Worten zu zweifeln, wenn er sein Inspirationsereignis schildert. Und doch kann man sich diese Plötzlichkeit und Wucht der Einsicht nur schwer vorstellen, weil es doch zahlreiche Zeugnisse dafür gibt, daß ihm der Gedanke zuvor schon vertraut war».

194 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, cit., 25 [290], p. 85.

«gerarchica» di istanti, ognuno dei quali ha il suo senso nell'istante successivo – concezione, questa, per la quale Gianni Vattimo ha coniato l'efficace espressione di *struttura edipica del tempo*, così come quella equivalente di *temporalità estatico-funzionale*¹⁹⁵.

La redenzione – che nell'ottica religiosa è quanto di più salvifico si possa pensare, poiché pone appunto la possibilità di una «salvezza dell'anima», da conquistarsi attraverso un devoto attenersi ai precetti morali e religiosi – è invece per Nietzsche la più grande negazione della vita, figlia del cosiddetto *spirito di vendetta*. Tale idea pone infatti il senso della vita inesorabilmente oltre la vita stessa, che diviene nient'altro che un ponte verso l'aldilà, sicché tutto questo mondo, con il suo carico di realtà e di concretezza, viene non solo *svalutato*, ma addirittura *colpevolizzato e condannato*, in quanto macchiato dal peccato:

Solo il cristianesimo ha dipinto il diavolo sulla parete del mondo; solo il cristianesimo ha portato il peccato nel mondo. La credenza nei rimedi, che contro di esso offrì, è stata ormai a poco a poco scossa fin nelle più profonde radici: ma ancora sussiste la *credenza nella malattia*, che esso ha insegnata e diffusa.¹⁹⁶

195 Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., l'intero capitolo 4 della III sezione, *Lo spirito di vendetta e la struttura edipica del tempo*, pp. 249-281; p. 250: «Carattere essenziale di quella temporalità estatico-funzionale [è] che ogni momento del tempo non ha il suo senso dentro di sé, ma in altro: nei momenti che lo precedono e lo seguono; e che, anche per questo, ogni attimo tende a impadronirsi in qualche modo del senso annullando tutti gli altri, in un succedersi in cui si verifica una lotta analoga a quella che divide i figli dai padri, secondo uno schema tipicamente edipico».

196 *Umano, troppo umano*, cit., aforisma 78, p.174.

L'obiettivo di Nietzsche è invece di riportare il divenire alla sua originaria innocenza, lontano dalla malattia e dal peccato che in esso furono introdotti: per farlo egli si ritrova dunque costretto a dover andare contro – ed oltre – l'idea di redenzione, attuando, per usare un'espressione dello stesso Nietzsche, una «redenzione dalla redenzione»¹⁹⁷. In che modo può riuscire in tale impresa? In che modo può, cioè, deformare la concezione tradizionale del tempo e del divenire, in modo da ottenerne una nuova, nella quale scompaia ogni possibile dinamica di redenzione? Riflettendo a fondo da un punto di vista puramente logico, si scoprirà come l'unica forma geometrica alternativa alla linea retta nella quale non sia possibile né individuare un inizio ed una fine, né uno o più momenti per così dire «privilegiati», è il *cerchio*.

Possiamo dunque ragionevolmente ipotizzare che il processo mentale – conscio o inconscio che sia – che condusse Nietzsche alla formulazione dell'eterno ritorno, guidato dalla ricerca di un'alternativa all'idea cristiana – ma più in generale religiosa – di redenzione, fosse in realtà privo di arbitrarietà, poiché come abbiamo appena detto, nel momento in cui si cerchi un'alternativa logica all'idea lineare di tempo, si è necessitati a pensare ad un cerchio, ovvero, adattando la metafora al concetto, ad *un tempo ciclico senza inizio e senza fine*. In un tempo così concepito non c'è spazio alcuno né per un'originaria *creazione*, né per una salvifica *fine del mondo*, né tanto meno per un'ipotetica *divina provvidenza*. Prescindendo dalla verità di tale concezione, Nietzsche si domanda allora: «chi è in grado di sopportare questa prospettiva? Chi è in grado di vivere un'esistenza senza redenzione, in cui non solo ogni sofferenza non troverà un riscatto finale, ma addirittura sarà costretta a ritornare infinite volte sempre allo stesso modo?».

197 Cfr. H.-M. Schönherr-Mann, *Friedrich Nietzsche*, W. Fink, Paderborn, 2008, il capitolo *Die Ewige Wiederkunft des Gleichen als Lebensbejahung*, pp. 69-77.

È il demone nietzschiano che qui parla, non il Nietzsche interessato ad una dimostrazione scientifica dell'eterno ritorno¹⁹⁸, colui che ricerca una via per far fronte al nichilismo e che la trova appunto in un pensiero *selettivo* ed *elevatore* qual'è quello dell'eterno ritorno – *selettivo*, poiché passa al setaccio l'umanità, distinguendo i deboli dai forti; *elevatore*, poiché proprio esso permette l'avvento dell'oltreuomo. Le parole di Paolo D'Iorio fanno il punto di quanto detto finora:

L'éternel retour est la réponse la plus radicale qu'on puisse opposer aux téléologies philosophiques ou scientifiques, ainsi qu'à la temporalité linéaire de la tradition chrétienne: dans le cosmos de l'éternel retour il n'y a plus de place pour la création, la providence ou la rédemption. Il n'est plus possible d'arrêter ou d'orienter le temps:

198 Riportiamo qui in nota alcune argomentazioni di Nietzsche a favore della veridicità dell'eterno ritorno come teoria fisico-cosmologica. Per una discussione esaustiva dell'argomento Cfr. Paolo D'Iorio, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pubblicazioni del CNR, Centro di studi sulla filosofia contemporanea, Genova, Pantograf, 1995. *La volontà di potenza*, cit., p. 557: «Se il mondo avesse uno scopo, verrebbe necessariamente raggiunto. Se andasse verso uno stato finale indeterminato, anche questo verrebbe necessariamente raggiunto. Se il mondo fosse in genere capace di persistere e di irrigidirsi, di "essere", se in tutto il suo divenire avesse anche solo per un momento questa capacità di "essere", da lungo tempo sarebbe finito ogni divenire, e quindi anche ogni pensiero, ogni "spirito". Il fatto che lo "spirito" sia *un divenire* dimostra che il mondo non ha meta, uno stato finale, ed è incapace di essere». *La volontà di potenza*, cit., p. 560: «Se il mondo *può* essere pensato come una determinata quantità di energia e come un determinato numero di centri di forza – e ogni altra rappresentazione rimane indeterminata e quindi *inutilizzabile* – ne segue che nel grande gioco di dadi della sua esistenza deve attraversa un numero calcolabile di combinazioni. In un tempo infinito, ogni possibile combinazione deve realizzarsi almeno una volta; di più: deve realizzarsi infinite volte».

chaque instant fuit mais il est destiné à revenir, identique – pour notre plus grand bonheur ou plus grand malheur. Mais alors, *qui* pourrait avoir désiré revivre à nouveau la même existence? [...] Le surhomme, qui n'est pas un esthète, ou un athlète, ou un produit d'une eugénique arienne un peu nazie, mais est celui qui peut dire oui à l'éternel retour de l'identique sur cette terre, tout en prenant sur soi le poids de l'histoire, tout en gardant la force pour construire l'avenir: accomplissement et dépassement du nihilisme.¹⁹⁹

Soltanto un uomo che sia felice «al presente», capace di *sopportare* ma soprattutto di *volere* ogni aspetto dell'esistenza – dalla sofferenza al piacere, dal casuale al razionale, etc. – è in grado di sopportare la possibilità dell'eterno ritorno dell'uguale. Coloro che invece sono assuefatti alla visione cristiana dell'esistenza, coloro che asceticamente sopportano la sofferenza e negano il piacere poiché confidano che un giorno avranno la loro ricompensa nel «regno dei cieli», costoro non sono pronti per sopportare «la forma estrema del nichilismo», ovvero «il nulla eterno», l'idea che l'esistenza così com'è sia non solo «senza senso né scopo», ma anche «inevitabilmente ritornante»²⁰⁰. Preziose a tal riguardo sono le parole di Montinari:

La differenza tra coloro che credono nell'eterno ritorno e coloro che non ci credono è che i primi imprimono alla loro vita l'impronta dell'eternità, i secondi vivono una “vita fugace”. L'individuo deve plasmare la sua vita come un'opera d'arte e in ciò lo aiuterà proprio la

199 Paolo D'Iorio, *Les cloches du nihilisme et l'éternel retour du même*, in Jean-François Mattei (a cura di), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p. 206.

200 *La volontà di potenza*, p. 36.

fedele di rivivere eternamente una tal vita. L'eterno ritorno sanziona anche la fine di ogni teleologia: l'universo non ha scopo né morale né estetico, il divenire ciclico è innocente; ma ciò permette quello che Nietzsche chiama la "disumanizzazione della natura" e l'assimilazione di tutte le esperienze del passato, di tutto il bene e il male dell'umanità, di tutti gli errori che ne hanno condizionato e ne condizionano la vita. Il culmine di questa nuova "grande cosmodicea" è simboleggiato come «annulus aeternitatis»: «il sole della conoscenza risplende di nuovo a mezzogiorno: e il serpente dell'eternità si inanella alla sua luce – è il vostro tempo fratelli del meriggio!».²⁰¹

A questo punto si pone però un problema soltanto in apparenza capzioso, ma che in realtà riveste, almeno a nostro parere, una grande importanza. La questione è la seguente: *per sopportare la possibilità dell'eterno ritorno occorre essere già nel dominio dell'oltreuomo, oppure è attraverso l'assenso all'eterno ritorno che si entra in tale dominio?* La risposta a tale quesito può essere rintracciata, con una buona dose di certezza, nella più famosa esposizione dell'eterno ritorno, l'aforisma *La visione e l'enigma* di *Così parlò Zarathustra*, del quale riportiamo la seconda parte, quella, cioè, che segue alla esposizione vera e propria del «pensiero più abissale»:

D'un tratto mi trovai in mezzo a orridi macigni, solo, desolato, al più desolato dei chiari di luna. *Ma qui giaceva un uomo!* E – proprio qui! – il cane, che saltava, col pelo irto, guaiolante, – adesso mi vide accorrere – e allora ululò di nuovo, *urlò*: – avevo mai sentito prima un cane urlare aiuto a quel modo? E, davvero, ciò che vidi, non l'avevo mai visto. Vidi un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso,

201 M. Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1999, p. 124.

stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca. Avevo mai visto tanto schifo e livido raccapriccio dipinto su di un volto? Forse, mentre dormiva, il serpente gli era strisciato dentro le fauci e lì si era abbarbicato mordendo. La mia mano tirò con forza il serpente, tirava e tirava invano! non riusciva a strappare il serpente dalle fauci. Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: "Mordi! Mordi! Staccagli il capo! Mordi!" [...] Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente: e balzò in piedi. Non più pastore, non più uomo, un trasformato, un circonfuso di luce, che rideva! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui* rise! Oh, fratelli, udii un riso che non era di uomo, e ora mi consuma una sete, un desiderio nostalgico, che mai si placa. La nostalgia di questo riso mi consuma: come sopporto di vivere ancora! Come sopporterei di morire ora!²⁰²

Evidentemente, l'intero aforisma non è che una grande metafora dell'uomo, incarnato dal pastore, messo alla prova dal pensiero dell'eterno ritorno, personificato qui dal serpente, chiaro simbolo, sin dalle origini greche, del tempo ciclico infinito²⁰³. Si capisce, allora, ritornando alla nostra domanda, come sia a partire da una decisione dell'uomo nei confronti del peso opprimente dell'eterno ritorno che si apra la strada all'oltreuomo, e non viceversa. Il pastore, certo, doveva avere in sé la forza per mozzare il capo al serpente, ma è soltanto dopo il suo morso che egli si trasforma, divenendo oltreuomo.

202 *Così parlò Zarathustra*, cit., pp.185-186.

203 Si veda a tal riguardo il significato simbolico dell'Uroboro. Sottolineiamo, tra l'altro, come già il demone nietzschiano de *La gaia scienza* assumesse velatamente le sembianze di un serpente, poiché si tratta di un demone che «striscia furtivo nella notte», che «stritola» e che «fa rotolare a terra e digrignare i denti» l'uomo che lo ascolta.

Un'altra questione, forse ancora più importante, si apre a questo punto riguardo il significato metaforico del «morso», ovvero quale sia il contenuto della decisione nei confronti dell'eterno ritorno: si tratta di una negazione di esso (poiché, dopo il morso, il serpente muore) oppure di una sua accettazione (poiché la morte del serpente potrebbe significare non tanto la negazione dell'eterno ritorno, quanto la fine della sua oppressione)? Su tale questione è tanto importante quanto difficile rispondere, poiché in effetti si aprono potenzialmente due strade completamente diverse. In questo caso, l'interpretazione fornita da Gianni Vattimo offre un valido soccorso:

In un primo senso, la risposta che viene a Zarathustra dal pastore può essere intesa come una confutazione pura e semplice della tesi secondo cui anche l'attimo è già eternamente stato. Se fosse vera questa tesi, il morso del pastore non risolverebbe nulla, la sua decisione non sarebbe una vera decisione; il fatto stesso che stacchi la testa al serpente-circolo-dell'eternità dovrebbe stare a indicare questo significato di radicale obiezione all'ipotesi di Zarathustra, una sorta di alzarsi in piedi e cominciare a camminare di fronte a Zenone che dimostra teoricamente l'irrealtà del suo morso. Qui, però, dobbiamo tener presente anzitutto che lo sviluppo successivo dell'opera di Nietzsche non sembra aver interpretato ed elaborato la scena del pastore in questo senso. In particolare, alla luce di tutta una serie di indicazioni che vi vengono dalla *Volontà di potenza*, ma già anche dal primo annuncio dell'idea del ritorno nella *Gaia scienza*, il pensiero dell'eterno ritorno è selettivo non in quanto l'uomo si dimostri superiore opponendosi ad esso, ma in quanto si mostra capace di sopportarlo. [...] Intenderemo dunque il morso del pastore come atto con cui egli assume e accetta la dottrina dell'eterno ritorno, e in

seguito a cui diventa libero come non era stato mai prima, impara a ridere in modo nuovo, ritrovando dunque anche i caratteri dello spirito libero delle opere precedenti.²⁰⁴

Ecco dunque farsi chiaro di fronte a noi l'ambizioso – e più volte frainteso – progetto nietzschiano di una metamorfosi dell'uomo, facente capo ad una *transvalutazione di tutti i valori*, piuttosto che ad un'utopica ed ingenua volontà di *trasformazione del mondo delle cose*, magari sotto il vessillo della tecnica. Affermare l'umanità tutta intera grazie alle tenaglie di un pensiero abissale e, attraverso di esso, provocare una crisi dalla quale solo gli animi più forti ne sarebbero usciti vittoriosi.

Ma – domandiamoci – «forte» vuol dire qui per caso «violento», «dominatore»? Assolutamente no: spirito forte è, in questo caso, colui che, per sovrabbondanza di energie²⁰⁵, può operare una *Umwertung* tale da liberarlo dalla cosiddetta «malattia delle catene» – le catene dell'ideale, della metafisica e della morale²⁰⁶. Quando dunque Nietzsche utilizzò, per riferirsi al suo progetto – del

204 Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., pp. 203-204.

205 *La volontà di potenza*, cit., p. 471: «Il concetto di "uomo forte e uomo debole" si riduce a questo: nel primo caso si è ereditata molta energia (se ne ha una certa somma), nel secondo caso se ne è ereditata *ancora poca*». Per una discussione più approfondita si veda *La volontà di potenza*, cit., pp. 467-554.

206 Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 189: «Soluzione del problema della liberazione significa infatti [...] arrivare a pensare la possibilità di un uomo non più metafisico, di un pensiero genealogico libero dalla malattia delle catene. È questo il problema che Nietzsche intende risolvere con l'idea dell'eterno ritorno dell'uguale». Cfr. aforisma 350 de *Il viandante e la sua ombra*, in *Umano, troppo umano II*, cit., p. 265: «All'uomo sono state poste molte catene, affinché egli disimpari a comportarsi come un animale; e veramente egli è divenuto più mite, spirituale, gioioso e assennato di tutti gli animali. [...] Queste catene però sono, lo

quale non sappiamo in che modo prospettasse una vera e propria realizzazione politica – i termini «disciplina» e «selezione»²⁰⁷, non dobbiamo cadere nella tentazione di pensare al progetto di un eugenetista, né di un totalitarista – una facile tentazione, questa. Tenendo sempre bene a fuoco il significato *sperimentale* del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, dobbiamo dunque legittimamente domandarci: davvero un nazista avrebbe superato la prova dell'eterno ritorno? Secondo quanto detto finora, riteniamo che la risposta non possa che essere negativa²⁰⁸. Tuttavia, visto che la questione è davvero troppo complicata per essere qui risolta brevemente, preferiamo operare un'*epoché* metodologica che ci permetterà di passare direttamente all'ultimo aspetto della risposta nietzschiana al nichilismo: la volontà di potenza.

ripeterò sempre di nuovo, gli errori gravi e insieme sensati delle idee morali, religiose e metafisiche. Solo quando anche la *malattia delle catene* sarà superata, la prima grande meta sarà veramente raggiunta: la separazione dell'uomo dagli animali».

207 Cfr. Wotling, *Le vocabulaire de Nietzsche*, cit., pp. 25-26.

208 Non a caso Alfred Bäumler, colui che per primo rese Nietzsche un nazionalsocialista, ebbe a considerare l'eterno ritorno come un «semplice autofraintendimento di Nietzsche stesso», a tal punto da arrivare ad espungerlo nella sua opera di sistematizzazione della dottrina nietzschiana – esaltando però, dall'altro lato, l'idea, ai suoi occhi antitetica, della volontà di potenza. Cfr. Maurizio Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano, 1989, p. 85.

3.2.3 La volontà di potenza.

Sul rapporto intercorrente tra eterno ritorno e volontà di potenza, i lettori di Nietzsche sono discordi: da una parte, Mazzino Montinari sostenne fermamente la tesi che l'eterno ritorno sia «la negazione e il superamento della volontà di potenza»²⁰⁹; dall'altra, il già citato Alfred Bäumler sostenne all'inverso come l'ultima parola nel «sistema nietzschiano» spettasse alla volontà di potenza, di cui l'eterno ritorno non sarebbe altro che una diversa espressione²¹⁰. C'è poi un terzo

209 Mazzino Montinari in Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 18-19:

« [L'eterno ritorno], senza trascenderlo, è il mondo della contingenza, è l'immanenza che eterna ritorna – dopo la morte di Dio, è anche la grande "giustificazione della vita". Ora, questa giustificazione, negando la legittimità del serrare la prospettiva, dell'esclusione di una parte dell'orizzonte del mondo, infirma ogni volontà di potenza e così finisce per impedire la lotta, la guerra di cui la vita ha bisogno. Infatti l'eterno ritorno dell'identico, che è la negazione più radicale del mito dei miti (Dio) è anche il pensiero più micidialmente antimítico che si possa pensare: esso imprime il suggello dell'eternità sul mondo reale, contingente, sul mondo che si è liberato della calunnia metafisica, quella che postulava un mondo vero dietro il mondo apparente. L'eterno ritorno è anche il "non sistema", perché accoglie in sé *tutti* i sistemi. In esso trova la sua negazione anche il sistema che scende al fatto originario della vita: alla volontà di potenza».

210 Cfr. Maurizio Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano, 1989, pp.

85-86: «Contro la metafisica occidentale, Nietzsche avrebbe levato l'idea di volontà di potenza come volere che vuole eroicamente se stesso, e che contrappone la dinamica innocenza del divenire alla fissità delle essenze eterne trasmessa dalla visione teologica del mondo. Ovviamente, il desiderio di fornire una interpretazione univoca e sistematica del pensiero nietzschiano impone a Bäumler pesanti amputazioni, a cominciare dall'idea di *eterno ritorno*, che si pone in netta antitesi rispetto alla volontà di potenza; e in effetti Bäumler contrappone al mondo dionisiaco dell'eterno ritorno, della rottura del

modo possibile di interpretare tale rapporto, consistente nella comprensione della complementarità dei due termini, se non addirittura la necessità logica che conduce dall'uno all'altro: la volontà di potenza sarebbe allora, in quest'ottica, *il mondo visto attraverso la lente dell'eterno ritorno*²¹¹.

Purtroppo, però, un attento sguardo filologico sui testi nietzschiani – siano essi frammenti postumi o opere pubblicate – ci conduce ad una sorta di vicolo cieco, dal quale non è possibile uscire facilmente. Il motivo di tale *impasse* risiede nella insuperabile *multivocità* del concetto di «volontà di potenza». Tale espressione ha, infatti, almeno tre significati ben distinti:

1. volontà nuova e redentrica dell'oltreuomo;
2. principio storicamente occultato, motivante ogni azione umana, sin dal passato;
3. essenza metafisica del mondo e della vita, ovvero principio di spiegazione di ogni accadere, compreso il divenire del mondo fisico.

principium individuationis ecc. (che ai suoi occhi sarebbe stato un semplice autofraintendimento di Nietzsche) il mondo eracliteo del perenne divenire in cui la volontà diviene misura ultima di tutte le cose. In ciò, Baeumler si spinge di là dall'originario richiamo a una nuova mitologia che aveva animato i suoi primi studi; con una chiara alternativa nei confronti di Bertram, di George e di Klages, Baeumler rivendica per Nietzsche una effettualità e una sistematicità mai prima tematizzate con tanta determinazione, così da contrapporre a un vero Nietzsche (politico della volontà di potenza nella realtà attuale) un Nietzsche poeta-filosofo inutile e irrealista».

²¹¹ Alexander Nehamas, ad esempio, sostiene che sia lo stesso eterno ritorno a sostenersi sulla volontà di potenza, affermando che «la ragione ultima per cui Nietzsche pensa che, se la mia vita dovesse ritornare, dovrebbe essere ad ogni modo identica con la vita che ho già avuto, è la sua dottrina della volontà di potenza [...]». Per una discussione più dettagliata Cfr. Nehamas, *Nietzsche. La vita come letteratura*, Armando Editore, Roma, 1989, p. 180.

Nella prima accezione, «volontà di potenza» è l'emergere, appunto, di una nuova volontà per l'oltreuomo, antitetica allo spirito di vendetta e al volere ascetico dell'*homo religiosus*, la volontà di Zarathustra che, volendo se stessa, redime se stessa:

Via da tutte queste filastrocche, io vi condussi quando vi insegnai: «la volontà è qualcosa che crea». Ogni "così fu" è un frammento, un enigma, una casualità orrida - fin quando la volontà che crea non dica anche: «ma così volli che fosse!». - Finché la volontà che crea non dica anche: «ma io così voglio! Così vorrò!». Ma ha già detto questa parola? E quando avviene tutto ciò? Si è già liberata la volontà dalle pastoie della propria follia? È già diventata una volontà che liberi, e procuri gioia a se stessa? Ha disimparato lo spirito di vendetta e ogni digrignar di denti? E chi ha insegnato alla volontà la conciliazione col tempo, e ciò che sta al di sopra di ogni conciliazione? Bisogna che la volontà - in quanto volontà di potenza - voglia qualcosa al di sopra di ogni conciliazione: ma come può accadere ciò alla volontà? Chi le ha insegnato il volere a ritroso?²¹²

Attenendosi a questa prima accezione, risulta ben evidente il legame che unisce i tre concetti di quella che abbiamo chiamato la «triplice riposta nietzschiana al nichilismo»: la *volontà di potenza* è la volontà dell'*oltreuomo* di cui l'*eterno ritorno* è il presupposto. Se la questione potesse risolversi così, il significato della volontà di potenza sarebbe chiaro e non costituirebbe alcun problema. Eppure, come già abbiamo osservato, l'espressione nietzschiana, per

²¹² Così parlò Zarathustra, cit., p. 164.

volere di Nietzsche stesso, ha altri significati che si discostano dal primo. Sempre nello *Zarathustra*, dopo l'ultimo passaggio citato, la volontà di potenza appare infatti anche come

il movente di tutta la storia dell'uomo, che ponendo valutazioni e schemi interpretativi si impone alla natura [...]. Tale volontà è concepita come l'*essenza* di tutta la storia passata e futura dell'uomo.²¹³

Se così fosse, le due accezioni del termine potrebbero risultare in contraddizione, a meno che non si provi ad operare un'ulteriore chiarificazione, secondo la quale la volontà di potenza dell'oltreuomo si differenzerebbe *qualitativamente* da quella dell'uomo poiché essa avrebbe finalmente riconosciuto se stessa, laddove prima invece essa operava *inconsciamente* attraverso le categorie della ragione, della metafisica e della morale – tutte sue varie dissimulazioni. Zarathustra infatti afferma, parlando dello schiavo e del padrone nel discorso sulla redenzione, che «ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza»; ma ciò vale ugualmente, oltre che per lo schiavo e il padrone, anche per l'uomo e per l'oltreuomo. La differenza fra i due tipi consisterebbe allora non in un impossibile superamento del dominio della volontà di potenza, bensì, come nota Vattimo, «in un mutamento interno alla volontà di potenza stessa»²¹⁴ o, secondo la formulazione pressoché identica di Deleuze, in un «cambiamento di qualità nella volontà di potenza»²¹⁵.

Operando questo ulteriore chiarimento, la prima e la seconda accezione

213 Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 356.

214 *Ivi*, p. 357.

215 Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 201.

del termine «volontà di potenza» sembrerebbero conciliate²¹⁶. Eppure risulta difficile, a questo punto, il passaggio da questi due primi significati al terzo, quello per il quale la volontà di potenza non sarebbe soltanto la motivazione a lungo dissimulata di ogni agire umano – positivo o negativo, attivo o reattivo –, bensì l'*essenza stessa del divenire*. A tal proposito, per capire in che termini parli Nietzsche risulta esemplare un frammento postumo del 1885, posto dalla sorella Elisabeth a conclusione della sua ampiamente criticata edizione della *Volontà di potenza*:

E sapete voi che cosa è per me il mondo? Devo mostrarvelo nel mio specchio? Questo mondo è un mostro di forza, senza principio, senza fine, una quantità di energia fissa e bronzea, che non diventa né più piccola né più grande, che non si consuma, ma solo si trasforma, che nella sua totalità è una grandezza invariabile, un'economia senza profitti né perdite, [...] un gioco di forza, di onde di energia che è insieme uno e molteplice [...] Questo mio mondo dionisiaco che si crea eternamente, che distrugge eternamente se stesso, questo mondo misterioso di voluttà ancipiti, questo mio al di là del bene e del male, senza scopo, a meno che non ci sia uno scopo nella felicità del ciclo senza volontà, a meno che un anello non dimostri buona volontà verso di sé, per questo mondo volete un *nome*? Una *soluzione* per tutti i suoi enigmi? E una *luce* anche per voi, i più nascosti, i più forti, i più impavidi, o uomini della mezzanotte? *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!* E anche voi siete questa volontà di potenza – e nient'altro!²¹⁷

216 Una soluzione simile, del resto, è quella proposta da Deleuze, il quale formula a tal proposito l'ipotesi di una *ratio cognoscendi* e di una *ratio essendi* della volontà di potenza.

Cfr. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., pp. 197-201.

217 *La volontà di potenza*, cit., p. 561.

Per quanto l'aforisma in sé risulti chiaro e persuasivo, anche grazie alla grande capacità stilistica di Nietzsche, esso pone però dei problemi non irrilevanti nel momento in cui si cerca di ricomprenderlo all'interno della precedente critica nietzschiana alla metafisica e del prospettivismo che da essa scaturisce. Occorre infatti domandarsi: Nietzsche sta proponendo qui *una* sua interpretazione del mondo – la sua personale *Weltanschauung*, il suo «specchio» del mondo – oppure sta enunciando uno «stato di cose» veritiero, la verità che finora l'uomo non sarebbe stato in grado di riconoscere? In quest'ultimo caso, Nietzsche cadrebbe in contraddizione con sé stesso, poiché, partito da una critica radicale della nozione di verità, finirebbe il suo percorso proprio nell'enunciazione della verità stessa. Se egli, cioè, ponesse la volontà di potenza come «un sistema del mondo che si contrappone come più vero ad altri sistemi»²¹⁸, ricadrebbe per forza di cose al di sotto della sua stessa critiche. Se egli, invece, ponesse la volontà di potenza come una *interpretazione* del mondo fra le altre *interpretazioni* del mondo, resterebbe coerente con il suo prospettivismo, pur depotenziando la perentorietà di tale dottrina – la volontà di potenza sarebbe, infatti, solo un modo *preferibile* di interpretare il divenire delle cose.

Ora, analizzando i molteplici testi in cui viene discussa la dottrina della volontà di potenza, si può notare come Nietzsche oscilli tra le due posizioni, poiché, da una parte, egli si dimostra ben consapevole del carattere meramente interpretativo di tale dottrina²¹⁹, dall'altra parte, invece, egli avverte la necessità, *anche a costo di ricadere al di sotto delle sue stesse critiche*, di forzare la mano e

218 Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 365.

219 Cfr. *Al di là del bene e del male*, cit., aforisma 22 del capitolo *Dei pregiudizi dei filosofi*, p. 28: «Posto che anche questa (la volontà di potenza, n.d.A.) fosse anche soltanto un'interpretazione – e voi sarete abbastanza solleciti da obiettarci ciò – ebbene, tanto meglio».

di far assurgere la volontà di potenza a dottrina metafisica, al fine di operare quella violenza necessaria al *completamento del nichilismo*²²⁰ – ovvero il passaggio dal nichilismo *incompleto*, in cui Dio è sì morto, ma non le dottrine teleologico-metafisiche che vorrebbero prenderne il posto, a quello *completo*, in cui anche «l'ombra di Dio» è stata vinta²²¹. Dopotutto, il pensiero di un mondo senza Dio, retto però da altri tipi di leggi – siano esse deterministiche, meccanicistiche, materialiste, oppure culturali, spirituali, etc. – è ancora un pensiero, se non *liberatorio*, quantomeno *salvifico*, poiché pone ancora per l'uomo un senso da perseguire, che non sarà più il regno dei cieli, bensì la discesa o la costruzione del regno dei cieli in terra²²². Le motivazioni che avrebbero spinto Nietzsche a «sistematizzare» la dottrina della volontà di potenza – che al fondo resta pur sempre soltanto un'interpretazione del mondo – sarebbero dunque storicamente determinate dall'incapacità dell'uomo di liberarsi dalle catene della metafisica: la volontà di potenza fatta sistema sarebbe dunque quel martello brandito dall'oltreuomo in

220 Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 366: «C'è un terzo senso in cui potenza, forza, violenza si presentano in maniera peculiare: si tratta del senso che esse acquistano nel mondo intermedio del nichilismo incompleto nel quale noi, e Nietzsche, viviamo; in quel mondo in cui "Dio è morto" ma bisogna ancora sostenere molte lotte perché anche le sue ultime vestigia, quelle della morale e della metafisica del dominio, dell'ascesi, dello spirito di vendetta, scompaiano definitivamente»

221 *La gaia scienza*, cit., aforisma 108, p. 148: «Dopo che Buddha fu morto, si continuò per secoli ad additare la sua ombra in una caverna – un'immensa orribile ombra. Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini, ci saranno forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. – E noi – noi dobbiamo vincere anche la sua ombra!»

222 Si pensi a tal proposito alle critiche nietzschiane all'avvento del socialismo, che egli annoverava senza mezzi termini tra le tante dilaganti «ombre di Dio», e agli ideali rivoluzionari, altrettanto dilaganti al tempo. Cfr. *Umano, troppo umano*, cit., pp. 246-247 e 254-255.

grado di liberare, con violenza, l'uomo da tali catene; sarebbe, cioè, la visione che l'oltreuomo impone – vuole imporre – alla realtà, per permettersi la libertà necessaria alla transvalutazione di tutti valori²²³.

Giudicare fino a che punto le cose stiano davvero in questi termini e, soprattutto, fino a che punto Nietzsche stesso pensasse proprio in questa maniera è una questione complessa che forse converrebbe lasciare aperta²²⁴. Noi vogliamo però, a conclusione di questo capitolo, azzardare con la dovuta cautela la nostra interpretazione: la volontà di potenza, lungi dall'essere una dottrina metafisica attestante una verità assoluta, è, al pari del pensiero dell'eterno ritorno, uno *stratagemma filosofico* – un *esperimento etico-esistenziale* – attraverso il quale Nietzsche vuole porre le condizioni per una metamorfosi dell'uomo verso l'oltreuomo, inteso come quell'uomo capace di far fronte al nichilismo senza sfuggirgli, senza negarlo. Così come il pensiero dell'eterno ritorno mirava alla creazione di spiriti in grado di vivere in piena coincidenza di esistenza e senso, lontano da qualsiasi promessa divina o teleologica, allo stesso modo la dottrina della volontà di potenza mira alla creazione di spiriti forti in grado di sopportare il violento caos dell'esistenza – l'idea, cioè, che il mondo non sia, non sia mai stato e non sarà mai in futuro *conciliazione, armonia, ordine*, bensì *scontro, incessante sopraffazione, dinamismo, continua creazione, continua volontà di potenza*.

223 Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 366: «per l'uomo liberato dalle strutture mentali e sociali della *ratio*, il mondo non può presentarsi che così; solo in un tale mondo, infatti, può accamparsi e svilupparsi, senza limiti di necessità meccaniche o di leggi teleologiche, la libera creatività del simbolico».

224 Ciononostante sottolineiamo come tale lettura sia avallata pienamente da Gianni Vattimo nel suo *Il soggetto e la maschera*, cit., pp. 365-367 e nella sua *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma, 2007, pp. 97-103.

PARTE SECONDA

4. CAMUS E IL NICHILISMO

Il n'y a pas un bon et un mauvais nihilisme, il n'y a qu'une longue et féroce aventure dont nous sommes tous solidaires.

Camus, *Actuelles II*

Abbiamo visto come sia possibile individuare nell'opera nietzschiana, almeno a livello metodologico, due momenti ben distinti: 1) la *diagnosi critica* del fenomeno del nichilismo, finalizzata ad una sua *definizione* in termini filosofici, nella quale rientrano tutti i testi del cosiddetto «Nietzsche illuminista» – da *Umano, troppo umano* (1878) fino alla prima edizione de *La gaia scienza* (1882); 2) la formulazione di una *risposta filosofica* a tale fenomeno, intesa appunto come *responsabilità*, nella quale rientrano i testi dell'ultimo Nietzsche – da *Così parlò Zarathustra* (1883/1885) in poi. Lo stesso non può propriamente dirsi dell'opera di Camus, la quale, per volere dell'autore stesso, ha una struttura più complessa, suddivisa in più «cicli», in ognuno dei quali viene descritta una o più «condizioni esistenziali». Se si esclude l'ultimo ciclo sull'amore – previsto da Camus, ma mai scritto a causa della sua morte prematura – restano a nostra disposizione i due cicli sull'assurdo e sulla rivolta. Premesso che in alcuni appunti dei suoi *Carnets* Camus sembra prospettare ulteriori cicli, come ad esempio quello sulla «creazione

corretta»²²⁵, e premesso anche che il testo *La caduta* sembra essere considerato, anche da Camus stesso, come un'opera a sé²²⁶, noi preferiamo in questa sede fare riferimento alle parole espresse dall'autore in occasione del ritiro del premio Nobel:

Avevo un piano preciso quando ho cominciato la mia opera: volevo prima di tutto esprimere la negazione. Sotto tre forme. Romanzesca: e fu *Lo straniero*. Drammatica: *Caligola*, *Il malinteso*. Ideologica: *Il mito di Sisifo*. Prevedevo il positivo sempre sotto tre forme. Romanzesca: *La peste*. Drammatica: *Lo stato d'assedio* e *I giusti*. Ideologica: *L'uomo in rivolta*. Intravedevo già un terzo stato di questo piano relativamente al tema dell'amore.²²⁷

Seguiremo dunque questo schema di lettura, partendo dalla formulazione della nozione negativa di assurdo, per poi passare a quella positiva di rivolta, alla prima direttamente collegata. Nel far ciò eviteremo, per esigenze metodologiche, di analizzare nel dettaglio la condizione originaria dell'uomo camusiano, la *medi-*

225 Una nota dei *Carnets* intitolata *Senza domani* prospetta ben cinque serie: l'assurdo, la rivolta, il giudizio, l'amore, la creazione corretta. *Taccuini*, cit., III, p.173.

226 «*La caduta*, "récit", si presenta come un libro a parte nell'opera di Camus. Una rottura. Questo testo non ha mai cessato di costituire un problema per i suoi lettori, tanto più che, nello stesso momento, lo stile dello scrittore sembrava raggiungere un livello di perfezione. Camus non aveva mai scritto così bene. Ma coloro che avevano seguito il suo percorso, dall'assurdo alla rivolta, e che nei suoi scritti avevano trovato un nutrimento corroborante, delle ragioni per accettare la vita, una filosofia della misura, non comprendevano più. Che cosa era accaduto a Camus?» Roger Grenier in Albert Camus, *Opere*, I ed. Bompiani, Milano 1988, p. 1338.

227 Tratto dalla introduzione di Roger Grenier ad Albert Camus, *Opere*, cit., pp. VIII-IX.

terraneità, così come quella dell'*estraneità*, delle quali riporteremo soltanto qualche breve considerazione in nota.²²⁸

4.1 Assurdo e nichilismo

La prima difficoltà che si incontra nel tematizzare l'assurdo è quella di stabilirne lo statuto. Camus, infatti, ne parla *à la fois* in termini di «sentimento», di «passione» e di «concetto». Tale multivocità, lungi dal dover essere ricostituita in unità, è in realtà una caratteristica costitutiva, che va salvaguardata in quanto

228 Con il termine «mediterraneità» facciamo qui riferimento alla condizione di equilibrio fra uomo e mondo o, meglio, fra uomo e natura, descritta da Camus nei suoi cosiddetti «saggi solari», ovvero i testi giovanili raccolti in *Nozze* (1939) e *L'estate* (pubblicato soltanto nel 1954 con testi scritti a partire dal 1939). Si tratta di quella fragile condizione, per lo più idilliaca, nella quale vi è ancora un'armonia tra l'uomo e la natura, per una fortunata contingenza che Camus chiama anche «ingiustizia climatica» – il fatto, cioè, che a determinate latitudini l'ambiente naturale offra all'uomo condizioni di vita favorevoli e non ostili, mentre ad altre avviene l'esatto contrario. Evidentemente Camus rientrava nella categoria dei «fortunati», poiché la sua natia Algeria gli offrì tutte il sole e il mare necessari per compensare la (tremendamente) misera condizione familiare: «Le circostanze mi hanno aiutato. Per correggere un'indifferenza naturale, venni messo *a metà strada fra la miseria e il sole*. La miseria mi impedì di credere che tutto sia bene sotto il sole e nella storia; il sole mi insegnò che la storia non è tutto. Cambiare vita, sì, ma non il mondo, di cui facevo la mia divinità». Albert Camus, *Il rovescio e il diritto*, in *Opere*, cit., p. 6. Per una discussione più approfondita dell'argomento, Cfr. Aniello Montano, *Camus. Un mistico senza Dio*, Edizioni Messaggero, Padova, 2003, pp. 31-46. Cfr. anche Giovanni Gaetani, *Oltre il nichilismo: il «sole invincibile» di Albert Camus*, *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 2010.

tale: l'assurdo è, infatti, prima di tutto un sentimento inconscio, a partire dal quale solo successivamente sorgerà il rispettivo concetto, grazie ad un'improvvisa presa di coscienza²²⁹. Camus precisa infatti che

il senso (*sentiment*) dell'assurdo non equivale alla nozione dell'assurdo: la fonda e basta; e non è contenuto in quella, se non il breve istante in cui esso pronuncia il proprio giudizio sull'universo.²³⁰

Non si possono trascurare, dunque, né l'uno né l'altro aspetto, soprattutto quando si comprende che, «come le grandi opere, i sentimenti profondi significano sempre più di quanto non abbiano coscienza di esprimere»²³¹

In ogni caso, per definire l'assurdo in Camus occorre inserirsi prima di tutto nella sua opera, della quale esso non è che la terza tappa. Prima di esso, infatti, Camus tematizzò altre due condizioni esistenziali, già citate in precedenza: la *mediterraneità* e l'*estranietà*. Riassumendo all'essenziale, possiamo affermare che, se la prima condizione è definibile come l'armonico equilibrio fra uomo e mondo, inteso qui come natura, la seconda è invece proprio la rottura di questo legame: l'uomo che possedeva il mondo, che viveva in armonia con esso, lo perde,

229 David Sherman (*Camus*, Wiley-Blackwell, 2009, p. 21) parla appunto dell'assurdo come di un «concetto nato da un'esperienza»: «The Absurd is both an experience and a concept. As an exceedingly rough first approximation, we might say that it is a *concept born of an experience*, a deep, visceral experience that life, with its joys and its sorrows, with its loves and its hates, with its spectacular acts of magnanimity and its despicable acts of pettiness, with its grand victories and crushing defeats -- in other words, life itself -- finally adds up to absolutely nothing. [...] The Absurd is a sort of universal acid bath that dissolves the importance of these sorts of distinctions from a "higher" perspective».

230 Albert Camus, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2008, p. 29.

231 *Ivi*, p.14.

diventando ad esso estraneo²³². Ma questa perdita e questa estraneità, avvertite come mere *accidentalità*, sono in realtà *definitive*, per quanto l'uomo non lo sappia ancora. La condizione assurda comincia proprio nel momento in cui quest'uomo estraniato si pone il problema di come riappropriarsi del mondo:

Qual è, dunque, quell'imponderabile sensazione che priva lo spirito del sonno necessario alla vita? Un mondo che possa essere spiegato, sia pure con cattive ragioni, è un mondo familiare; ma viceversa, in un universo subitaneamente spogliato di illusioni e di luci, l'uomo si sente un *estraneo*, e tale esilio è senza rimedio, perché privato dei ricordi di una patria perduta o della speranza di una terra promessa. *Questo divorzio tra l'uomo e la sua vita, fra l'attore e la scena, è propriamente il senso dell'assurdo.*²³³

Si intravede sin da ora come il sentimento fondante dell'assurdo sia

232 Si pensi a tal riguardo alla struttura de *Lo straniero*, diviso in una prima parte nella quale regna un sostanziale e imperturbabile silenzio – non sconvolto neanche dalla morte della madre di Meursault – e una seconda parte nella quale, a seguito dell'inspiegabile omicidio dell'arabo sulla spiaggia, quello stesso equilibrio viene spezzato, segnando il passaggio verso l'estraneità: «Tutta la mia persona si è tesa e ho contratto la mano sulla rivoltella. Il grilletto ha ceduto, ho toccato il ventre liscio dell'impugnatura ed è là, in quel rumore secco e insieme assordante, che *tutto è cominciato*. Mi sono scrollato via il sudore ed il sole. *Ho capito che avevo distrutto l'equilibrio del giorno, lo straordinario silenzio di una spiaggia dove ero stato felice*. Allora ho sparato quattro volte su un corpo inerte dove i proiettili si insaccavano senza lasciare traccia. E furono come quattro colpi secchi che battevo sulla porta della sventura». Albert Camus, *Lo straniero*, Bompiani, Milano 2008, p. 75-76.

233 *Il mito di Sisifo*, cit., p. 10 (corsivo nostro).

proprio il bisogno impellente di *familiarità*, la necessità di trovare nell'universo freddo e sconclusionato delle cose e degli eventi un volto *umano*, simile al nostro. Camus chiama questo sentimento con più nomi: «esigenza di familiarità», «brama di chiarezza» e «di assoluto», «nostalgia di unità»²³⁴. In sostanza, si tratta dell'ineliminabile bisogno di ridurre il mondo alla misura umana, così da poter ritrovare in esso quell'accoglienza e quell'equilibrio perduti a seguito di determinati eventi estranianti. Ma il disincanto avviluppa l'uomo, facendolo sprofondare a poco a poco in un vortice di passività e di scetticismo, ostacolando così questa riappropriazione: per quanto egli si sforzi, con una convinzione decrescente, di occultare il volto ostile del mondo mediante maschere antropomorfe (teologiche, metafisiche, scientifiche, poetiche, etc.), la millenaria ostilità del mondo riemerge sempre, con rinnovata potenza:

[...] ecco l'estraneità: accorgersi che il mondo è "denso", intravedere fino a che punto una pietra sia estranea e per noi irriducibile, con quale intensità la natura, un paesaggio possano sottrarsi a noi. Nel

234 *Ivi*, p. 19-20: «Il profondo desiderio dello spirito, anche nei suoi più evoluti processi, si ricongiunge al sentimento incosciente dell'uomo di fronte al proprio universo: è *esigenza di familiarità*, *brama di chiarezza*. Comprendere il mondo, per un uomo, significa ridurre quello all'umano, imprimergli il proprio suggello. L'universo del gatto non è l'universo del formichiere. La lapalissiana verità che «tutti i pensieri sono antropomorfici» non ha altro significato. Parimente, lo spirito che cerca di capire la realtà, non può ritenersi soddisfatto se non quando la riduca in termini di pensiero. Se l'uomo riconoscesse che anche l'universo può amare e soffrire, si riconcilerebbe con questo. Se il pensiero scoprisse, nei mutevoli specchi dei fenomeni, eterne relazioni che potessero sintetizzarli e sintetizzarsi esse stesse in un unico principio, si potrebbe parlare di una felicità dello spirito, di cui il mito dei beati sarebbe soltanto una ridicola contraffazione. Questa *nostalgia di unità*, questa *brama di assoluto* spiega lo svolgimento del dramma umano nella sua essenza».

fondo di ogni bellezza sta qualcosa di inumano, ed ecco che le colline, la dolcezza del cielo, il profilo degli alberi perdono, nello stesso momento, il senso illusorio di cui noi li rivestivamo, più distanti ormai che un paradiso perduto. L'ostilità primitiva del mondo risale verso di noi, attraverso i millenni. Per un secondo non lo comprendiamo più, [sia] perché per secoli non avevamo capito in esso [nient'altro] che le figure e i disegni che gli avevamo precedentemente attribuiti, sia perché *ormai ci mancano le forze per servirci di tale artificio*. Il mondo ci sfugge poiché ritorna sé stesso. Le scene travisate dall'abitudine, ridiventano ciò che sono e si allontanano da noi.²³⁵

Abbiamo evidenziato in corsivo il passaggio su quella che potremmo definire la «stanchezza metafisica» dell'uomo assurdo, ovvero la sopraggiunta incapacità di adoperare con efficacia gli strumenti concettuali del passato – le argomentazioni scolastiche, il rinvio a sostanze invisibili e a trascendenze salvifiche, etc.

Ora, dall'articolazione congiunta degli elementi finora entrati in scena – l'uomo, il mondo, l'estraneità, la nostalgia di unità, la stanchezza metafisica – è possibile ricavare una prima soddisfacente definizione dell'assurdo come *tensione implacabile* che si origina tra l'uomo e il mondo nel momento in cui l'uomo estraniato – sospinto dalla sua esigenza di familiarità e, al tempo stesso, frenato dalla sua stanchezza metafisica – tenta invano di riappropriarsi del mondo attraverso la creazione di maschere concettuali. Si capisce, dunque, perché Camus descriva l'assurdo come

235 *Ivi*, p. 17. Abbiamo preferito usare dei piccoli accorgimenti nella traduzione, evidenziandoli con delle parentesi: [sia...sia] al posto di [e...e]; aggiunta di [nient'altro] (corsivo nostro).

un divorzio, che non consiste nell'uno o nell'altro degli elementi comparati, ma nasce dal loro confronto. Nella fattispecie, sul piano dell'intelligenza, posso dunque dire che l'Assurdo [nel testo originale in minuscolo, n.d.A.] non è nell'uomo (se una simile metafora potesse avere un senso), e neppure nel mondo, ma nella loro comune presenza.²³⁶

Uomo e mondo si trovano così paradossalmente «uniti nella loro inconciliabilità»: l'assurdo è ora l'unico legame che intercorre tra di loro. Per millenni il mondo era invece apparso all'uomo *familiare e trasparente*: da una parte, la teologia, affermandone la diretta discendenza dalla volontà divina, ne salvaguardava il primo aspetto; dall'altra la metafisica e ogni tipo di filosofia speculativa – nonché, nel suo campo meramente descrittivo, la scienza²³⁷ – ne garantivano la piena intelligibilità. Ma ora, essendo morto Dio e con lui qualsiasi possibile approccio metafisico, all'uomo assurdo non restano che due uniche evidenze: da una parte, il suo disperato e inappagabile appello all'unità; dall'altra, il mondo in tutta la sua irriducibile caoticità.

Posso tutto confutare, in questo mondo che mi circonda, mi urta o mi trasporta, salvo questo caos, questo caso imperante e questa divina equivalenza, che nasce dall'anarchia. Non so se il mondo abbia un senso che lo trascenda; ma so che io non conosco questo senso e che, per il momento, mi è impossibile conoscerlo. Che valore ha per me un

²³⁶ *Ivi*, p. 30-31.

²³⁷ Si legga a tal proposito l'intera pagina 22 de *Il mito di Sisifo*: «Tutta la scienza di questa terra non potrà darmi nulla che possa rendermi certo che tale mondo mi appartiene. [...] Capisco allora che, se posso afferrare con la scienza i fenomeni ed enumerarli, non posso comprendere altrettanto bene il mondo».

significato al di fuori della mia condizione? Io posso comprendere soltanto in termini umani. Ciò che tocco e che mi resiste, ecco quanto comprendo. E queste due certezze, la mia brama di assoluto e di unità e l'irriducibilità del mondo a un principio razionale e ragionevole, so anche che non posso conciliarle. Quale altra verità posso conoscere senza mentire, senza far intervenire una speranza che non ho e che non significa nulla entro i limiti della mia condizione?²³⁸

Leggendo attentamente queste pagine del *Mito* si comprende che, come fu per Nietzsche, anche per Camus alla base del discorso filosofico non c'è altro che una ferma onestà intellettuale²³⁹, una volontà di non mentire, di mantenersi all'interno di un discorso ragionevole che faccia riferimento alle sole evidenze a sua disposizione, senza congetture o supposizioni che rinviino ad una trascendenza in grado di risolvere ogni questione, anche quelle che di per sé non dovrebbero averne una. Il discorso camusiano può, a nostro parere, essere arricchito con un puntuale riferimento a Kant, in particolare all'incipit della prefazione alla prima edizione della *Critica della ragion pura*, nel quale si afferma:

In un genere delle sue conoscenze, la ragione umana ha il particolare destino di venir assediata da questioni, che essa non può respingere, poiché le sono assegnate dalla natura della ragione stessa, ma alle quali essa non può neppure dare risposta, poiché oltrepassano ogni potere della ragione umana. Essa incorre in questo imbarazzo senza sua colpa. Muove da proposizioni fondamentali, il cui uso è

238 *Ivi*, p. 48.

239 Cfr. Nicoletta Capozza. *Il ruolo della Gaia scienza nello sviluppo del pensiero nietzscheano e il concetto di onestà intellettuale*, *Dialegesthai*. Rivista telematica di filosofia, 2001.

inevitabile nel corso dell'esperienza ed insieme è da questa sufficientemente convalidato. Con tali proposizioni essa sale sempre più in alto (come in verità richiede la sua natura), a condizioni più remote. Ma poiché si accorge che a questo modo la sua attività deve rimanere ognora *senza compimento*, poiché le questioni non cessano mai di ripresentarsi, essa si vede allora costretta a *rifugiarsi* in proposizioni fondamentali, che *oltrepassano ogni possibile uso di esperienza* e nondimeno sembrano tanto superiori ad ogni sospetto, che anche la comune ragione umana si trova d'accordo su di esse. Così facendo tuttavia essa *cade in oscurità e contraddizioni*, dalle quali a dire il vero può inferire che alla base debbono sussistere da qualche parte *errori nascosti*; essa non può tuttavia scoprirli, poiché le proposizioni fondamentali, di cui si serve, non riconoscono più alcuna pietra di paragone nell'esperienza, dal momento che oltrepassano il confine di ogni esperienza. Ebbene, il campo di battaglia di questi contrasti senza fine si chiama *metafisica*.²⁴⁰

Questa situazione di insuperabile «stallo della ragione» descritta da Kant è, a nostro parere e con tutti i limiti del caso, una non voluta rappresentazione *ante litteram* della condizione assurda descritta quasi due secoli dopo da Camus. Ivi si ritrovano almeno quattro elementi, evidenziati in corsivo, dell'assurdo camusiano: 1) il compito senza fine della ragione, coincidente con «l'impossibilità di costituire in unità il mondo»²⁴¹; 2) il rifugiarsi in proposizioni oltre il dominio dell'esperienza, che Camus chiama «suicidio filosofico» o «salto mortale verso la

240 Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1967, p. 7.

241 *Il mito di Sisifo*, cit., p. 12.

trascendenza»²⁴²; 3) le oscurità e le contraddizioni in cui cade la ragione dopo il salto, ovvero ogni sorta di *credo quia absurdum* ai quali giungono le varie filosofie esistenzialiste²⁴³; 4) gli errori nascosti alla base del ragionamento, che, come si vedrà, risiedono nella sproporzione tra le esigenze dell'uomo e la totale indifferenza del mondo²⁴⁴;

In Kant come in Camus è la ragione ad essere allo stesso tempo giudice

242 *Ivi*, p. 29.

243 Cfr. in particolare la critica di Camus a Kierkegaard e Chestov, rispettivamente p. 36-40 e pp. 33-35 del *Mito di Sisifo*, cit.

244 Consapevoli, in ogni caso, del fatto che tra Camus e Kant sia quasi impossibile un vero e proprio confronto, poiché essi seguono metodi estremamente diversi se non addirittura antitetici, vogliamo nondimeno suggerire la fecondità di un parallelo critico tra i due, volto a mettere in mostra i differenti approdi a cui giungono le loro filosofie partendo da punti di partenza sostanzialmente simili. Ciò che, infatti, a nostro parere, costituisce un problema nella filosofia kantiana sono le conclusioni per così dire «consolatrici» a cui giunge a seguito del passaggio dalla ragion pura a quella pratica, ovvero la dottrina dei tre postulati della ragion pratica, concernenti rispettivamente l'immortalità dell'anima, la libertà della volontà e l'esistenza di Dio, i quali ben evidentemente non hanno valore gnoseologico e «non ampliano la conoscenza speculativa», ma che, nelle stesse parole di Kant, «nessuna sofistica potrà mai strappare dalla persuasione che siano veri». Del resto, non possiamo non riportare qui la famosa immagine nietzschiana della «volpe kantiana», la quale, scappata finalmente dalla gabbia del dogmatismo grazie all'invenzione della «cosa in sé», si smarrisce e vi ritorna proprio a causa dei postulati della ragion pratica: «E ora non parlarmi dell'imperativo categorico, amico mio! – Questa parola mi fa il solletico all'orecchio e non posso fare a meno di ridere nonostante la tua presenza tanto seria: mi vien fatto di pensare al vecchio Kant che a titolo di punizione per essersi *sgraffignato* la "cosa in sé" - ridicolissima cosa pure questa! - fu accalappiato dall'imperativo categorico, e con quello in cuore *rifece il cammino all'indietro smarrendosi* in "Dio", "anima", "libertà", "immortalità", come una volpe che, smarritasi, ritorna nella sua gabbia – ed era stata la *sua*

ed imputata, ma mentre per il primo ciò che viene negato a livello gnoseologico-teoretico, per esempio l'esistenza di Dio, trova una nuova paradossale affermazione a livello pratico, per il secondo una simile inferenza è del tutto *illogica* o, meglio, *assurda*. I *murs absurdes* camusiani si rivelano essere più severi ed inespugnabili dei *Grenzen* della ragione kantiana:

Questo – si dice – passa la misura umana, bisogna dunque che sia sovrumano. Ma questo «dunque» è eccessivo. Qui non vi è affatto certezza logica e neppure probabilità sperimentale. Tutto quanto posso dire è che, in realtà, ciò passa i miei limiti. *Se anche non ne traggo una negazione, almeno non voglio fondare nulla sull'incomprensibile. Voglio soltanto sapere se posso vivere con ciò che so e con ciò soltanto.* Mi si dice ancora che l'intelligenza deve sacrificare il proprio orgoglio e che la ragione deve inchinarsi. Ma se pure riconosco i limiti della ragione, non la nego fino a tal punto, poiché ammetto i suoi poteri relativi. *Voglio solamente restare in quella via di mezzo, in cui l'intelligenza può mantenersi chiara.* Se è quello il suo orgoglio, non vedo una sufficiente ragione per rinunciarvi.²⁴⁵

La ragione giunge ai suoi molteplici «*déraisonnements*» solo nel momento in cui lo spirito, bramoso di chiarezza, la costringe a trarre conclusioni essenzialmente illogiche pur di placare la sua impazienza di un senso²⁴⁶, laddove

forza e accortezza a *forzare* questa gabbia!» *La gaia scienza*, cit., aforisma 335, p. 240.

245 *Il mito di Sisifo*, cit., p. 39 (corsivo nostro).

246 Allo stesso modo, ma in ben altro contesto filosofico-argomentativo, nella quarta meditazione metafisica di Descartes l'errore si origina da un trasbordamento della volontà oltre i confini dell'intelletto. Cfr. R. Descartes, *Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1967, vol. I, pp. 236-238.

invece l'unica certezza sarebbe il riconoscimento dell'insolubilità dell'assurdo stesso:

Voglio che mi sia spiegato tutto o nulla. E la ragione è impotente di fronte a questo grido del cuore. Lo spirito, risvegliato da questa esigenza, cerca e non trova che contraddizioni e sragionamenti [*dérailonnements*]. *Ciò che io non comprendo è senza ragione*. Il mondo è popolato da questi irrazionali, ed esso stesso, di cui non capisco il significato unico, non è che un immenso irrazionale. Se si potesse dire una volta: «Ciò è chiaro», tutto sarebbe salvo. Ma gli uomini proclamano a gara che nulla è chiaro, che tutto è caos, che l'uomo conserva soltanto la propria perspicacia e la precisa conoscenza delle muraglie che lo attorniano.²⁴⁷

Le muraglie assurde circondano l'uomo da ogni lato, ad attestarne la finitudine. Chi fosse in grado di raggiungerle si ritroverebbe di fronte a dei paesaggi insostenibili alla vista e al cuore, «luoghi deserti ed aridi in cui il pensiero giunge ai propri confini»²⁴⁸. Questi luoghi, che come una lunghissima linea intorno al mondo segnano i limiti dell'esperibile, disegnano una topografia del nichilismo²⁴⁹, poiché in essi vi si ritrova l'assoluto nulla: in che direzioni muoversi? Lungo la linea o oltre essa – *trans lineam* o *de lineam*?²⁵⁰ I possibili gesti in questa situazione-limite sono tre: restare all'interno di tali mura assurde, oltrepassarle con un salto,

²⁴⁷ *Il mito di Sisifo*, cit., p. 28.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 12.

²⁴⁹ Usiamo il termine «nichilismo» consapevoli della sua totale assenza ne *Il mito di Sisifo*.

²⁵⁰ Il riferimento è evidentemente alla discussione *Über die Linie* tra Heidegger e Jünger, Cfr. Martin Heidegger e Ernst Jünger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2010.

arrendersi e scegliere la morte. Finora solo in pochi hanno preferito la prima opzione:

A questa svolta estrema, in cui il pensiero vacilla, molti uomini, e proprio fra i più umili, sono giunti. Costoro hanno rinunciato allora a ciò che avevano di più caro: la vita. Altri ancora, principi nel campo dello spirito, hanno pure fatto tale rinuncia, ma hanno proceduto al suicidio del loro stesso pensiero, nella sua più pura rivolta. Il vero sforzo consiste, al contrario, nel rimanervi per quanto ciò è possibile, ed esaminare da vicino la barocca vegetazione di queste contrade lontane.²⁵¹

In altri termini, dal triplice bivio di fronte al quale si trova ora questo viandante del pensiero si dipartono tre strade: la prima verso il mondo tutto terreno dell'immanenza, della finitudine e della temporalità; la seconda verso il regno dei cieli, trascendente, infinito ed eterno; la terza, infine, verso la morte²⁵². Quello che ci apprestiamo a fare ora è una descrizione di questi tre sentieri, a cominciare proprio dall'ultimo, il suicidio, quello che Nietzsche chiama «der Tat des Nihilismus» – il fatto del nichilismo²⁵³.

251 *Il mito di Sisifo*, cit., p. 12.

252 Si noti sin da ora come le possibili prospettive poste da Camus siano del tutto sovrapponibili a quelle di Nietzsche: «Si deve morire (nichilismo passivo), sfuggire con il salto, ricostruire una casa di idee e di forme su misura (nichilismo incompiuto)? O si deve, invece accettare la scommessa straziante e meravigliosa dell'assurdo (nichilismo estatico)?» *Il mito di Sisifo*, cit., p. 49.

253 *La volontà di potenza*, cit, aforisma 247, p. 143.

4.1.1 Il suicidio e il suicidio filosofico.

Vi è solamente un problema filosofico veramente serio: quello del suicidio. Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia. Il resto – se il mondo abbia tre dimensioni o se lo spirito abbia nove o dodici categorie – viene dopo. Questi sono giuochi: prima prima bisogna rispondere. E se è vero, come vuole Nietzsche, che un filosofo, per essere degno di stima, debba predicare con l'esempio, si capisce l'importanza di tale risposta, che deve precedere il gesto definitivo. [...] Giudico dunque che quella sul senso della vita è la più urgente delle domande.²⁵⁴

Apprendo con queste parole il *Mito*, Camus vuole tracciare con fermezza sin dall'inizio i confini nei quali si muoverà il suo discorso: se per millenni l'oggetto per eccellenza dell'indagine filosofica è stato «la verità», tanto che Aristotele nella *Metafisica* definiva la filosofia come «scienza della verità»²⁵⁵, nella riflessione camusiana – carica di una sensibilità tragica che solo il Novecento ha potuto offrire – esso diventa «il senso della vita». Ciò non significa la fine di qualsiasi discorso teoretico, logico o gnoseologico, quanto piuttosto la loro temporanea messa tra parentesi: «questi sono giuochi: bisogna prima rispondere». Rispondere alla prioritaria domanda sul senso della vita, poiché, come sostiene il Grande Inquisitore di Dostoevskij:

²⁵⁴ *Il mito di Sisifo*, cit., pp. 7-8.

²⁵⁵ Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000, 993b 19-23, p. 73: «È anche giusto denominare la filosofia scienza della verità».

il segreto dell'esistenza umana non sta soltanto nel vivere, ma anche nel sapere perché si vive. Senza un concetto sicuro del fine per cui deve vivere, l'uomo non acconsentirà a vivere e si sopprimerà piuttosto che restare sulla terra, anche se intorno a lui non ci fossero che pani (ovvero beni materiali, n.d.A.).²⁵⁶

Camus stabilisce così un nuovo principio *assiologico* e, allo stesso tempo, *ermeneutico*, in grado di distinguere e gerarchizzare il valore delle singole azioni dell'uomo secondo un criterio ben definito:

Se mi domando da che cosa si possa giudicare che un problema sia più urgente di un altro, rispondo che lo si può fare dalle azioni che implica. Io non ho veduto alcuno morire per l'argomento ontologico. Galileo, che era in possesso di un'importante verità scientifica, la rinnegò con la più grande facilità, quando, per essa, si trovò in pericolo di vita. In un certo senso fece bene, poiché tale verità non valeva il rogo. È cosa profondamente indifferente che sia il globo terrestre che giri intorno al sole o viceversa. Per dirla in breve, è una questione futile. Per contraccambio, vedo che molti muoiono perché reputano che la vita non valga la pena di essere vissuta, e ne vedo altri che si fanno paradossalmente uccidere per le idee e o le illusioni che costituiscono per loro una ragione di vivere (ciò che si chiama ragione di vivere è allo stesso tempo un'eccellente ragione [per] morire).²⁵⁷

Detto ciò, occorre comprendere *se e perché* il suicidio non rientri nella logica dell'assurdo – se esso sia o non sia, cioè, una gesto legittimo. La risposta di

256 F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, De Agostini, Milano, 1984, vol. I, pp 240-255.

257 *Il mito di Sisifo*, cit., pp. 7-8.

Camus è negativa. L'argomentazione che sostiene tale risposta è, del resto, interna allo stesso «ragionamento assurdo»²⁵⁸ portato avanti da Camus nel *Mito*: definito, infatti, l'assurdo come «un confronto e una lotta senza sosta» e stabilito anche che esso «ha senso solo nella misura in cui gli venga negato il consenso»²⁵⁹, appare evidente come il suicidio coincida con la fine di tale confronto e, allo stesso tempo, con l'accettazione disperata dell'assurdo:

È qui che si vede fino a qual punto l'esperienza assurda si scosti dal suicidio. Si può credere che il suicidio sia la rivolta, ma a torto, poiché esso non rappresenta il logico sbocco di questa, ma è, anzi, esattamente il suo contrario, *a causa del consenso che presuppone*. Il suicidio, come il salto, è l'accettazione del proprio limite. [...] A suo modo il suicidio risolve l'assurdo, perché lo trascina nella stessa morte. Ma io so che per mantenersi, l'assurdo non può risolversi. Esso sfugge al suicidio nella misura in cui è al tempo stesso coscienza e rifiuto della morte.²⁶⁰

Al contrario, nel momento in cui si accetti l'assurdo senza volerlo risol-

258 È questo il titolo del primo capitolo del *Mito*. Riportiamo al riguardo il curioso, quanto capzioso, articolo di Thomas Poezler (*Camus' Early «Logic of the Absurd»* in *Journal of Camus Studies* 2011, pp. 98-117) nel quale, dopo aver passato al vaglio della «filosofia analitica» il suddetto ragionamento assurdo di Camus (p. 98), l'autore ne stabilisce l'inconsistenza logica (p.114).

259 *Il mito di Sisifo*, cit., pp. 31-32.

260 Interessante a riguardo è notare come Camus, nel condannare il suicidio, formuli già *in nuce* il successivo concetto di rivolta: colui il quale volesse vedere l'assurdo e la rivolta come due momenti nettamente separati e senza soluzione di continuità commetterebbe dunque un errore.

vere, ci si ritroverà in una condizione ben definita, nella quale emergeranno in particolare tre esigenze da salvaguardare:

la totale assenza di speranza (che non ha nulla a che vedere con la disperazione), *il rifiuto continuo* (che non deve essere confuso con la rinuncia) e *l'insoddisfazione cosciente* (che non dev'essere assimilata all'inquietudine giovanile).²⁶¹

Il suicidio, lo abbiamo visto, è la soppressione del problema stesso, poiché trascina il soggetto nel nulla. Esso non rispetta nessuna delle tre esigenze appena citate e viene per questo condannato. In un errore simile ricadono, a modo loro, anche quelle filosofie esistenzialiste che, partite dall'assurdo, finiscono per risolverlo nella sua diretta abnegazione. Per chiarire il discorso riprendiamo un momento l'immagine delle muraglie assurde: colui che, arrivato fin qui, non abbia le forze necessarie per mantenersi a queste latitudini estreme, né la disillusione sufficiente per ritornare alla propria vita «come se nulla fosse», sceglierà il suicidio; c'è poi, invece, colui che, in una vertigine di illogicità, costruirà con falsi sillogismi e paradossi assurdi un trampolino grazie al quale saltare oltre il confine delle muraglie. Questi ultimi sono coloro che compiono il cosiddetto «suicidio filosofico»:

Ora, per attenermi alle filosofie esistenzialiste, vedo che tutti, senza eccezione, mi propongono l'evasione. Con un singolare ragionamento, costoro, partiti dall'assurdo sulle rovine della ragione, in un universo chiuso e limitato all'umano, divinizzano ciò che li schiaccia e trovano

²⁶¹ *Ivi*, p. 31.

una ragione di sperare in ciò che li spoglia.²⁶²

Tra di essi vi si trovano Kierkegaard, Chestov, ma anche Husserl, Jaspers, Heidegger. Essi trovano una paradossale via d'uscita dall'assurdo che contraddice le premesse da cui era partito il loro ragionamento. La trascendenza diviene in qualche modo il loro oggetto privilegiato, il loro Dio, in quanto la sua indeterminatezza e indeterminabilità permette l'acquietamento del loro desiderio di senso, della loro brama di chiarezza e di unità. Il loro procedimento comune è semplice: si tratta di esacerbare fino all'estremo la finitudine della ragione umana, al fine di mostrarne l'inettitudine e l'incapacità di sostenersi da sola, per poi porla davanti al fatto d'essere della trascendenza, che a quel punto assurge a unica via salvifica nell'universo senza meta del divenire. Qui non si parla più il linguaggio della ragione, ma dello spirito: non evidenze, né dimostrazioni logiche, bensì volontà, desideri, esigenze umane – o, per usare il lessico camusiano, brama di chiarezza, nostalgia d'unità. Si prenda ad esempio Jaspers, il quale:

non ha trovato nell'esperienza se non la confessione della propria impotenza e nessun pretesto per trarne qualche principio soddisfacente. Tuttavia, senza alcuna giustificazione (egli stesso lo dice) afferma, di un sol getto, il trascendente, l'essere dell'esperienza e, contemporaneamente, il senso super-umano della vita, scrivendo: "La sconfitta non mostra forse, al di là di ogni spiegazione e di ogni possibile interpretazione, non il nulla, ma l'essere della trascendenza?" Questo essere che, improvvisamente e per un atto cieco della fiducia umana, spiega tutto, egli lo definisce come "l'unità inconcepibile del generale e del particolare". Così l'assurdo diventa dio (nel senso più

²⁶² *Ivi*, p. 32.

lato della parola) e l'impotenza a comprendere, l'essere che tutto illumina. Nulla conduce logicamente a questo ragionamento, che posso chiamare un salto.²⁶³

Questo salto è in tutto e per tutto irrazionale, anche agli occhi degli stessi autori che ne professano la necessità, primi fra tutti Kierkegaard e Chestov, i quali non fanno altro che disegnare sulla tela fluttuante e indifferente dell'assurdo il volto del loro Dio. Ragionevolmente nulla permetterebbe loro tale gesto. Per arrivare a queste conclusioni occorre, dunque, un «sacrificio dell'intelletto», come volle a suo tempo Ignazio di Loyola e lo stesso Lutero, il quale affermò che «la ragione nei credenti dev'essere uccisa e sepolta». L'uomo assurdo è agli antipodi di un simile sacrificio. La sua prospettiva è totalmente diversa: nella sua ottica la ragione ha un preciso dominio di validità, *nel quale* è uno strumento legittimo di conoscenza ma *oltre il quale* non può andare – ritorna ancora una volta l'immagine delle muraglie assurde. Proprio oltre tali limiti si affrettano ad andare gli uomini della speranza e del salto: ma essi, lungi dal risolvere il problema dell'assurdo, lo distruggono. In tale distruzione, lo ripetiamo, la nostalgia di unità prevale sulle evidenze della ragione, ed in questo il filosofo religioso ha la stessa fretta di concludere del filosofo razionalista. In realtà, tutto ciò che vogliono fare è saltare:

La ragione e l'irrazionale conducono alla stessa predicazione. Il fatto è che, in verità, il cammino ha poca importanza e la volontà di arrivare basta a tutto. Il filosofo astratto e il filosofo religioso partono dallo stesso smarrimento e si sostengono nella stessa angoscia. Ma l'essenziale è dare una spiegazione. Qui la nostalgia è più forte della

²⁶³ *Ivi*, p. 32.

scienza. [...] Questo divorzio (l'assurdo, n. d. A.) è soltanto apparente. Si tratta di giungere ad una conciliazione e, in entrambi i casi, basta il salto.²⁶⁴

Per essere ancora più precisi, occorre rilevare come l'opposizione in questione non sia tra un razionalismo che affermi la totale autonomia e onnipotenza della ragione e un irrazionalismo di stampo fideistico che ne affermi, al contrario, la totale impotenza. Posto di fronte ad un simile bivio, Camus non sceglierebbe né l'una, né l'altra via. Egli si pone piuttosto in quella terra di mezzo nella quale la ragione non viene né umiliata, né esaltata, poiché riconosciuta nel suo essere reale, che è *finito ma niente affatto inutile*:

È vano negare assolutamente la ragione. Essa ha un ordine proprio, nel quale risulta efficace, e che è appunto quello dell'esperienza umana. Partendo di là noi volevamo rendere tutto chiaro. Se non lo possiamo, se l'assurdo sorge in simile circostanza, è proprio al punto di incontro di questa ragione *efficace ma limitata*, e dell'irrazionale sempre rinascente.²⁶⁵

Nella stessa maniera viene approcciata la trascendenza, la quale, lungi sia dall'essere un dominio nel quale poter ritrovare prodigiosamente la risposta ad ogni nostra antropomorfa esigenza, sia un nulla inesistente e insignificante, è invece ciò che definisce in negativo l'uomo nella sua finitudine. Riguardo ad essa,

²⁶⁴ *Ivi*, p. 45.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 35 (corsivo nostro). Si legga anche, nella stessa pagina: «Per Chestov la ragione è vana; ma al di là di questa, vi è qualche cosa. Per uno spirito assurdo, la ragione è vana; ma non vi è nulla al di là di essa».

l'uomo non può dunque che tacere: il silenzio verso la trascendenza è un imperativo dell'uomo assurdo. Egli è dunque ateo? Sì, se per ateo si intende «colui che vive senza Dio»; no, se invece si intendesse con lo stesso termine «colui che nega Dio». Camus a riguardo è molto chiaro:

L'assurdo, che è lo stato metafisico dell'uomo cosciente, non conduce a Dio. Forse questa nozione si farà più chiara se arrischierò la seguente enormità: l'assurdo è il peccato senza Dio.²⁶⁶

Ma se è vero che l'assurdo non *conduce* a Dio, è vero che esso neanche lo *esclude*, come precisato in nota, «poiché [questa] sarebbe una nuova affermazione», della quale l'uomo assurdo non è all'altezza. Egli è, piuttosto, in ultima analisi, «colui che, senza negarlo, nulla fa per l'eterno»²⁶⁷.

Del resto, l'ambizione dell'uomo assurdo non ha mire utopiche o escatologiche: egli vuole mantenersi lucido di fronte a questa potenza che lo supera – l'assurdo – senza dissimularla o negarla, perché la riconosce reale e insopprimibile. Scegliendo la coscienza, elemento *à la fois* genetico e costitutivo dell'assurdo, egli sceglie la vita e rifiuta il suicidio; ma rifiuta anche qualsiasi *anestesia della ragione*, che si tratti di Dio o di una qualsiasi *sragione metafisica* che lo sostituisca. Così come Meursault, il protagonista dello *Straniero*, veniva condannato perché «non voleva mentire», perché «non stava al gioco», l'uomo assurdo viene incalzato perché «non vuole saltare», non vuole, cioè, rinnegare le poche e uniche evidenze che egli aveva trovato nel suo ragionamento elementare:

Gli si chiede di saltare. Tutto quello che può rispondere è che non

²⁶⁶ *Ivi*, p. 39.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 63.

comprende bene, perché ciò non è evidente. Egli, appunto, non vuol fare quello che non capisce. Lo si assicura che è peccato di orgoglio (ma egli non afferra la nozione di peccato); che forse, alla fine, c'è l'inferno (ma egli non ha sufficiente immaginazione per raffigurarsi questo strano avvenire); che perderà la vita immortale (ma questo gli sembra futile). Si vorrebbe fargli riconoscere la sua colpevolezza, ma egli si sente innocente. A dire il vero, egli non sente che questo: la propria innocenza irreparabile. È questa che gli permette tutto. Cosicché, ciò che egli richiede da se stesso è *solamente* vivere con ciò che sa, adattarsi a ciò che è, e non far intervenire nulla che non sia certo. Gli viene risposto che niente lo è; ma questa, almeno, è una certezza. È con questa che ha a che fare: *egli vuol sapere se è possibile vivere senza ricorso.*²⁶⁸

Vivre sans appel, ovvero vivere senza le illusioni della trascendenza e della metafisica, nell'immanenza radicale.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 50 (corsivo nostro).

4.1.2 L'eterno ritorno di Sisifo

In tutte queste affermazioni camusiane si intravede in filigrana la morfologia del nichilismo stilata da Nietzsche: se il suicida può essere visto come il rappresentante di un nichilismo passivo incapace di sopportare questa condizione di spaesamento assoluto, il suicida filosofico è invece rappresentante di quel nichilismo incompiuto che riabilita Dio nella contesa, sotto altre e nuove vesti, ignorando completamente l'annuncio della sua morte. L'uomo assurdo, da par suo, non può però propriamente definirsi come rappresentante del nichilismo estatico: la sua volontà di «vivere senza ricorso» per quanto coincida con l'invito nietzschiano alla fedeltà alla terra e con la necessità di vivere senza avvenire né trascendenza, non è volontà di creazione di nuovi valori, di transvalutazione. I personaggi assurdi analizzati da Camus nel terzo capitolo del *Mito* – Don Giovanni, l'Attore, il Conquistatore, l'Uomo dei record – mancano proprio di questa capacità di transvalutazione, in quanto conducono una vita che ha come unico fine l'esaurimento di se stessa, una sorta di saturazione delle possibilità della vita che sembrerebbe aderire in pieno alla massima di Pindaro posta in epigrafe al *Mito*: «O anima mia, non aspirare alla vita immortale, ma esaurisci il campo del possibile». Essi seguono, dunque, «un'etica della quantità, contrariamente al santo, che tende alla qualità»²⁶⁹: Don Giovanni, ad esempio, «non pensa a "far collezione" di donne; ne esaurisce il numero e, insieme con loro, le probabilità di vita»²⁷⁰; l'Attore si identifica con ogni suo nuovo personaggio, così come il conquistatore con ogni sua nuova conquista e l'uomo dei record con ogni nuovo superamento del limite. Essi, posti di fronte alla scelta tra «Dio e il tempo», hanno

²⁶⁹ *Ivi*, p. 68.

²⁷⁰ *Ibidem*.

optato per quest'ultimo, prendendosi tutti i rischi del caso, consapevoli che il tempo dell'uomo è finito e che necessariamente si esaurirà. Don Giovanni presto o tardi invecchierà e, secondo una certa leggenda, «finirà per seppellirsi in convento»; il sipario si chiuderà una volta per tutte sull'attore, e allora egli passerà il resto dei suoi giorni in una di quelle «case di ritiro per vecchi commedianti»; lo stesso accadrà poi al conquistatore e all'uomo dei record, senza che essi possano fare o reclamare nulla. Camus riporta a questo punto, parafrasandola, una frase di Nietzsche: «Ciò che importa non è la vita eterna, ma l'eterna vivacità»²⁷¹. Tale insegnamento, che suggerisce una sorta di vita estetica in cui si preferisce la corporalità e il fluire delle apparenza a ciò che è eterno ed imperituro, sembra essere l'unica massima che l'uomo assurdo possa seguire. Ma, attenzione, Camus non sta biasimando qui i personaggi che descrive; semplicemente, la sua volontà è mostrare quali siano le esistenze possibili per coloro che, rifiutandosi di saltare nella trascendenza e nell'eternità, si decidono per l'assurdo: ai suoi occhi, per quanto non siano degli esempi da seguire²⁷², essi non possono che essere i rappresentanti di una certa felicità, che si fonda in tutto e per tutto sulla loro estrema lucidità²⁷³ – il loro destino gli appartiene, per quanto possa sfuggirgli ad ogni

271 Il testo da cui, secondo L. Faucon, Camus avrebbe tratto questo insegnamento nietzschiano è l'aforisma 408 di *Opinioni e sentenze diverse*, in *Umano troppo umano II*, cit., p.129: «Ma è l'eterna vitalità che conta: che importa della "vita eterna" e della vita in genere!».

272 *Ivi*, p. 65: «Ho forse bisogno di sviluppare l'idea, per cui un esempio non è necessariamente un esempio da seguire (e lo è, ancora meno, se ciò è possibile, nel mondo assurdo) e che quelle illustrazioni non sono, neppure in parte, dei modelli?»

273 *Ivi*, p.65: «Gli atteggiamenti di cui tratteremo, non possono assumere tutto il loro senso che in considerazione dei loro contrari. Un impiegato delle Poste è pari a un conquistatore, qualora l'uno e l'altro abbiano una coscienza comune. Tutte le esperienze sono, a tal riguardo, indifferenti, e ve ne sono certe che servono, altre che nuocciono all'uomo. Lo

istante:

La più pura delle gioie [...] è quella di sentire e di *sentire* su questa terra. Il presente e la successione dei presenti davanti a un'anima perennemente cosciente è l'ideale dell'uomo assurdo.²⁷⁴

È a questo punto che possiamo introdurre la figura di Sisifo, al quale è dedicato il capitolo conclusivo del libro, oltre che, naturalmente, il titolo: tale figura non potrà dunque che rivestire, evidentemente, un significato predominante per il nostro discorso, in quanto in esso si ritrovano condensate tutte le caratteristiche necessarie a quel «vivere senza ricorso» citato in precedenza. In questa sede, però, cercheremo di andare oltre ad una semplice descrizione della figura di Sisifo, interpretando il suo mito alla luce del nostro precedente discorso sull'eterno ritorno nietzschiano, del quale, a nostro parere, il mito di Sisifo non è che *una perfetta rappresentazione* – per quanto si possano porre dei dubbi sull'effettiva volontà di Camus di concepirlo in questa maniera. Del resto, però, Maurice Weyembergh suggerisce una simile prossimità tra i due concetti:

Souligons, ici encore, la proximité aux thèmes nietzschéens : la volonté de puissance vise essentiellement à plus de puissance, à se multiplier ; le thème du fardeau à porter, de l'escalade est récurrent chez Nietzsche. Il y en a un exemple notoire dans *Also sprach Zarathustra*, dans le second chant du troisième livre, « Vom Gesicht und Rätsel », là où Zarathoustra porte un nain juché sur ses épaules,

servono quando questi è cosciente; altrimenti non ha importanza: le sconfitte di un uomo non determinano un giudizio sulle circostanze, ma su lui stesso».

²⁷⁴ *Ivi*, p. 58.

l'esprit de la pesanteur, et parvient à s'en débarrasser en évoquant précisément l'idée de l'éternel retour, comme Sisyphe domine son mal par la conscience qu'il en prend. Sisyphe accepte de rouler éternellement son rocher, tandis que les efforts de l'homme absurde pour répéter, mimer ne sont que des tentatives manquées d'instituer l'*ewige Wiederkehr*. [...] L'éternel retour est la création absurde par excellence du *Künstler-Philosoph*, il est la fiction la plus haute, celle qui fait vivre l'homme au sommet de ses possibilités et donne au devenir le caractère de l'être, celle qui assure l'auto-éternisation, en termes camusiens le grand mime définitif. [...] Remarquons d'ailleurs que pour qui s'y tient, l'*ewige Wiederkehr* rend le suicide, « die Taht des Nihilismus », caduc : à quoi servirait en effet de vouloir en finir, dès lors qu'on ne finit pas des recommencer ?²⁷⁵

Sisifo, nella nostra interpretazione, è l'uomo pronto ad accettare il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, ovvero l'uomo che, grazie al suo orgoglio e alla sua forza, esce vittorioso dalla prova del suddetto. Egli sa che la pietra a cui è stato condannato dagli dei rotolerà sempre di nuovo verso valle, lontano dalla cima dove egli l'ha condotta a fatica. Potrebbe allora fermarsi, abbandonare la pietra e – quale orrore il solo pensiero! – supplicare in ginocchio gli dei di arrestare il suo supplizio: «ma Sisifo insegna la fedeltà superiore, che nega gli dei e

275 Maurice Weyembergh, *op. cit.*, p. 45. Weyembergh cita, a ragione, il famoso canto *La visione e l'enigma*, dimenticando però che, nello stesso canto, è possibile ritrovare una ricorrenza ancora più importante e calzante, per quanto sfuggibile, del suddetto fardello da portare. Si tratta del passaggio in cui Zarathustra, rivolgendosi al nano, afferma più volte, a chiusura delle sue sentenze: « jeder geworfene Stein muss — fallen! »; « qualsiasi pietra scagliata deve – cadere! ». *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 182.

solleva i macigni»²⁷⁶. Egli sa che non vi sarà mai alcuna redenzione ultima o stato finale da raggiungere: proprio su questa assenza egli fonda la sua *libertà*. Egli sa parimenti che, se un dio mai esistesse in questo mondo caotico e indifferente, esso sarebbe disprezzabile tanto quanto il destino a cui ha condannato l'uomo: è su quest'altra assenza che egli fonda la sua *rivolta*.

Se non fosse per questa sua inscalfibile consapevolezza – che gli nega ogni speranza – e per questo suo fermo orgoglio – che gli nega invece ogni illusoria consolazione – tutta la sua fatica non sarebbe affatto tragica, perché, come ci ricorda Nietzsche nella chiusura della *Genealogia della morale*²⁷⁷, l'uomo può patire qualsiasi sofferenza, purché ad essa sia attribuito un senso e purché essa si sorregga sulla speranza che un giorno verrà riscattata.

Si è già capito che Sisifo è l'eroe assurdo, tanto per le sue passioni che per il suo tormento. Il disprezzo per gli dei, l'odio contro la morte e la passione per la vita, gli hanno procurato l'indicibile supplizio, in cui tutto l'essere si adopera per nulla condurre a termine. È il prezzo che bisogna pagare per le passioni della terra. [...] [Ma] se questo mito è tragico, è perché il suo eroe è cosciente. In che cosa consisterebbe, infatti, la pena, se, ad ogni passo, fosse sostenuto dalla speranza di riuscire? L'operaio d'oggi si affatica, ogni giorno della vita, dietro lo stesso lavoro, e il suo destino non è tragico che nei rari momenti in cui egli diviene cosciente. Sisifo, proletario degli dei, impotente e ribelle, conosce tutta l'estensione della sua miserevole condizione: è a questa che egli pensa durante la discesa. La perspicacia, che doveva costituire il suo tormento, consuma, nello stesso istante, la sua vittoria. Non

276 *Il mito di Sisifo*, cit., p. 121.

277 *Genealogia della morale*, cit., aforisma 28, p. 157.

esiste destino che non possa essere superato dal disprezzo.²⁷⁸

L'eroica determinazione di Sisifo si fonda, inoltre, sulla consapevolezza dell'irrimediabilità della sua situazione, ovvero sulla ferma disillusione nei confronti di qualsiasi alternativa a questo mondo, *in primis* i retromondi generati dalla disperazione e dalla debolezza umana. In ciò risuona chiara l'eco dell'appello nietzschiano alla fedeltà alla terra. Sisifo sa che, in questo mondo senza via di fuga e in questo tempo senza fine, qualsiasi felicità deve essere guadagnata a fatica con il sudore della fronte, pietra dopo pietra, senza sostegno alcuno. L'uomo era, è e sarà sempre, nonostante le favole che verranno ancora raccontate, l'unico padrone dei suoi giorni, l'unico *responsabile* del suo destino, l'unico artefice della sua felicità:

Non si scopre l'assurdo senza esser tentati di scrivere una manuale della felicità. "E come! Per vie così anguste? " Ma vi è soltanto un mondo. La felicità e l'assurdo sono figli della stessa terra e sono inseparabili. [...] "Io reputo che tutto sia bene" dice Edipo e le sue parole sono sacre e risuonano nell'universo selvaggio e limitato dell'uomo, e insegnano che tutto non è e non è stato esaurito, scacciano da questo mondo un dio che vi era entrato con l'insoddisfazione e il gusto dei dolori inutili. Esse fanno del destino una questione di uomini, che deve essere regolata fra uomini.²⁷⁹

Potremmo ancora insistere sulla figura di Sisifo, ma in realtà è su questa ultima affermazione che dobbiamo fermarci: «le destin [est] une affaire d'homme,

278 *Il mito di Sisifo*, cit., p. 119.

279 *Ivi*, p. 120.

qui doit être réglée entre les hommes». Si comprende qui come, similmente a Nietzsche, sia proprio a partire dal riconoscimento della morte di Dio che l'uomo (ri)diviene responsabile di tutto ciò che gli accade, laddove prima era la volontà di Dio che veniva ripetutamente chiamata in causa per spiegare tutto, compreso l'inspiegabile. Se Dio non può più garantire un senso all'esistenza, è allora l'uomo che deve assumere su di sé tale compito, o, per dirlo con una formula più sintetica: *la morte di Dio è il fondamento della responsabilità dell'uomo.*

5. LA RESPONSABILITÀ DI CAMUS

Au plus noir de notre nihilisme, j'ai cherché seulement des raisons de dépasser ce nihilisme.

Camus, *L'énigme*

5.1 Dall'assurdo alla rivolta

Nel capitolo precedente abbiamo descritto l'assurdo in tutte le sue caratteristiche senza però riportare l'importante premessa di Camus al *Mito*, nella quale egli afferma:

l'assurdo, preso fino ad oggi come conclusione [dai filosofi esistenzialisti, n.d.A], è considerato, in questo saggio, come un punto di partenza. In questo senso si può dire che il mio commento abbia un carattere provvisorio, ché non si potrebbe pregiudicare la posizione che impegna.²⁸⁰

²⁸⁰ *Il mito di Sisifo*, cit., p. 4.

Questa premessa non è da sottovalutare, poiché stabilisce, sin dall'inizio, il modo corretto di concepire la *démarche* camusiana, nella quale l'assurdo non è affatto la risoluzione del problema «uomo», bensì la posizione del problema stesso: nella pagine del *Mito* non viene tracciata, dunque, alcuna via d'uscita dall'angoscia che attanaglia l'uomo alle prese con il mondo che lo supera; piuttosto, ci si accontenta di descrivere questo eroico gesto per comprenderlo fino in fondo. Allo stesso modo, si fraintenderebbe l'opera di Camus se si pensasse che l'ideale umano al quale essa aspira fosse l'uomo assurdo, se non addirittura l'uomo estraniato à la *Meursault*. Le loro condizioni, piuttosto, non sono che tappe «negative» in un percorso che conduce verso una certa positività, la quale del resto si fonda sulle medesime negatività, senza che esse vengano dissolte. Se si cercasse, dunque, la risposta camusiana al nichilismo nella sua formulazione del concetto di assurdo si resterebbe alquanto delusi, poiché, per fare un parallelo, sarebbe come cercare la corrispondente risposta di Nietzsche in *Umano, troppo umano*: in entrambi i casi si tratta, infatti, di *descrizioni* del nichilismo, non di sue *risoluzioni*. Dopotutto è Camus stesso che, in una nota dei suoi *Carnets*, descrive la sua opera nei termini di un simile progresso:

Che cosa medito di più grande di me, e che cosa sento senza poterlo definire? Una specie di difficile marcia verso una santità della negazione, un eroismo senza Dio, l'uomo puro insomma. Tutte le virtù umane, compresa la solitudine di fronte a Dio. [...] La mia opera avrà tante forme quante sono le tappe sulla strada di una perfezione senza ricompensa. Lo Straniero è il punto zero. Idem il Mito. La peste è un progresso, non dallo zero verso l'infinito, ma verso un complessità più profonda che deve ancora essere definita. Il punto d'arrivo sarà il

santo, ma avrà un valore aritmetico, misurabile come l'uomo.²⁸¹

L'assurdo è, dunque, in ultima analisi, soltanto una condizione provvisoria, un «vicolo cieco»²⁸² nel quale l'uomo si trova immerso in una «divina equivalenza»²⁸³ assiologica che permette ogni gesto, vietando solo quelli che negano l'assurdo stesso. Ora, se il suicidio rientra sicuramente tra questi «gesti proibiti», poiché con esso, lo abbiamo già visto, si pone fine al confronto assurdo tra l'uomo e il mondo, non si può dire altrettanto dell'omicidio, che resta purtroppo una possibilità aperta: è questo il lato oscuro del dostoevskijano «tutto è permesso», l'aspetto drammatico dell'assoluta disponibilità dell'uomo.

«Tutto è permesso» esclama Ivan Karamazov. [...] Non so se è stato notato: non si tratta di un grido di liberazione e di gioia, ma di un amaro accertamento. [...] L'assurdo non libera: vincola. E non autorizza ogni atto. Tutto è permesso non significa che nulla sia proibito. L'assurdo restituisce soltanto alle conseguenze di questi fatti la loro equivalenza. Esso non raccomanda il delitto – cosa che sarebbe puerile – ma rende al rimorso la sua inutilità. Parimente, se tutte le esperienze sono indifferenti, quella del dovere è altrettanto legittima che un'altra. Si può essere virtuosi per capriccio.²⁸⁴

Le parole di questo ragionamento, apparse nel 1942 con la pubblicazione

281 *Taccuini*, cit., II, p. 26

282 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 10-12. Il vero carattere dell'assurdo è di essere «un passaggio vissuto, un punto di partenza, l'equivalente, sul piano dell'esistenza, del dubbio metodico di Cartesio. L'assurdo è in se stesso contraddizione».

283 *Il mito di Sisifo*, cit., p. 48.

284 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 64.

del *Mito* ma scritte negli anni precedenti a partire almeno dal gennaio 1936²⁸⁵, trovano uno sviluppo esplicito nell'importante introduzione a *L'uomo in rivolta*, apparso nel 1951. La tempistica a cui stiamo facendo riferimento è evidentemente tutt'altro che casuale: tra le riflessioni sull'assurdo, sviluppatesi negli anni '30, e quelle sulla rivolta, cominciate indicativamente qualche anno prima del 1945²⁸⁶, ci sono infatti non solo 5 anni di guerra mondiale, ma anche e soprattutto la scoperta degli orrori del totalitarismo nazista e comunista – nel gennaio 1945 viene liberato il campo di concentramento di Auschwitz; in quegli stessi anni era viva la discussione sui gulag sovietici. È proprio di fronte a simili eventi che Camus è costretto a rivedere i ragionamenti che lo avevano condotto all'*impasse* dell'assurdo, nella quale appare sempre più impossibile mantenersi. L'assurdo, infatti, può condurre indiscriminatamente alla felicità di Sisifo come alla follia di Caligola: da una parte, la lucida coscienza dei propri limiti e l'orgoglioso sforzo umano di tener testa ad un destino disprezzabile ed opprimente; dall'altra, la volontà di oltrepassare ogni limite e di (s)opprimere tutto e tutti, per capriccio o per ideologia.

Partiti dal riconoscimento della stessa verità – nelle parole di Caligola: «gli uomini muoiono e non sono felici»²⁸⁷ – i due personaggi camusiani hanno intrapreso due vie opposte²⁸⁸. L'Europa del ventesimo secolo, da par suo, ha scelto

285 Questa data fa riferimento alla prima apparizione del termine «absurdité» nei *Taccuini*, I, cit., p. 14.

286 Nell'agosto di quell'anno Camus pubblica «Remarque sur la révolte» nell'opera collettiva *L'existence* edita da Gallimard.. In quel testo si trova la prima esplicita tematizzazione del concetto di rivolta.

287 Albert Camus, *Caligola*, a cura di F. Cuomo, Bompiani, Milano, 2007, p. 4.

288 Ricordiamo qui, a mo di esempio, le parole di Caligola, cit., p. 9: «Ragazzi miei. Comincio a capire la virtù del potere. È qualcosa che va di pari passo con l'immaginazione. Da questo momento – e per sempre – la mia libertà è senza più limiti».

quella di Caligola, decidendo di filosofare non più col martello, *à la* Nietzsche, bensì a «colpi di cannone»²⁸⁹. La possibilità di pensare ad un superamento dell'assurdo diventa allora un'esigenza o, meglio, un'urgenza. È in questi termini che Camus ha pensato e scritto *L'uomo in rivolta*, secondo quanto osserva Weyembergh:

Camus a dû reprendre et approfondir sa réflexion en raison des événements politiques. La seconde guerre mondiale et ses conséquences, l'occupation, la résistance l'ont confronté non plus seulement au meurtre privé, au meurtre de passion ou de désir, mais à ce qu'il appelle le meurtre logique, le meurtre raisonné, utilisé systématiquement par des organisations totalitaires. C'est le tragique de la situation politique qui l'a contraint à poursuivre le dépassement de l'absurde ou du nihilisme. Comme j'ai pu le montrer ailleurs, cet approfondissement est allé de pair avec une lecture plus critique de Nietzsche.²⁹⁰

Tralasciando per il momento quest'ultimo aspetto, del quale non possiamo che sottolineare l'importanza per il nostro lavoro, vogliamo ora concentrarci appunto sul passaggio dall'assurdo alla rivolta nella riflessione camusiana – un passaggio chiave, poiché è proprio qui che emerge la problematica della *responsabilità* umana. In particolare, occorre riferirsi alla già citata introduzione all'*Uomo in rivolta*, la quale si apre proprio con un rimando abbastanza esplicito

289 Albert Camus, *L'esilio di Elena*, in *L'estate e altri saggi solari*, a cura di C. Pastura e S. Perella, Bompiani, Milano, 2003, p. 82.

290 Maurice Weyembergh, *La tentation du «tout est permis»*, p. 65, in *Albert Camus contemporain*, a cura di Dolorès Lyotard, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2009.

all'attualità di quegli anni:

Ci sono delitti di passione e delitti di logica. Il confine che li separa è incerto. Ma il Codice penale li distingue, abbastanza acconciamente, in base alla premeditazione. Siamo nel tempo della premeditazione e del delitto perfetto. I nostri criminali non sono più quei bimbi inermi che adducevano la scusa dell'amore. Sono adulti, al contrario, e il loro alibi è irrefutabile: è la filosofia, che può servire a tutto, fino a tramutare in giudici gli assassini.²⁹¹

Camus riprende, con una chiarezza inequivocabile, l'incipit del *Mito*, nel quale si poneva appunto il suicidio come l'unico problema filosofico veramente serio. Parimenti, è ora l'omicidio ad essere posto al centro dell'attenzione. In particolare, si tratta di comprendere *se e in nome di cosa* esso possa essere giustificato o condannato. La filosofia, la quale, lo abbiamo appena visto, può servire all'una e all'altra causa, è ora chiamata ad uno sforzo di imparzialità; è chiamata, cioè, ad emanciparsi dalle diverse ideologie totalitarie alle quali è stata asservita per un tempo relativamente breve, ma con effetti disastrosi. Così come nell'assurdo essa faceva i conti con una realtà che la superava – il mondo in tutta la sua nudità ed indifferenza – ora essa deve confrontarsi con un'altra dimisura, quella umana. Al nichilismo del mondo si sostituisce quello dell'uomo:

Ciò che più importa, per ora, non è risalire alla radice delle cose ma, essendo il mondo qual è, sapere come comportarvisi. Al tempo della negazione, poteva essere utile interrogarsi sul problema del suicidio. Al tempo delle ideologie, bisogna mettersi in regola con l'omicidio. Se

²⁹¹ *L'uomo in rivolta*, cit, p. 5.

l'omicidio ha le proprie ragioni, la nostra epoca e noi stessi siamo nella coerenza. Se non le ha, siamo nella pazzia e solo scampo è ritrovare una coerenza o mutar strada. In ogni caso, è nostro compito *rispondere* chiaramente al problema che ci viene posto, nel sangue e nei clamori del secolo. Poiché siamo al problema. Trent'anni or sono, prima di decidersi a uccidere, si aveva molto negato, al punto di negarsi col suicidio. Dio bara, il mondo con lui, e io stesso, dunque muoio: il problema era [il] suicidio. Oggi, l'ideologia non nega più se non gli altri, soli truffatori. E quindi si uccide. Ad ogni alba, assassini gallonati s'insinuano in una cella: il problema è l'omicidio.²⁹²

Si comprende qui come sia una vera e propria urgenza pratica che spinge Camus a elaborare la tematica della rivolta e, di pari passo, quella della misura: il mondo intero, infatti, in meno di mezzo secolo si è follemente gettato, come non mai prima, in due guerre mondiali, tra esplosioni atomiche, rivoluzioni sanguinose e crisi economiche sconvolgenti. Di per sé, il numero sconfinato di morti non è propriamente il vero scandalo: il problema più profondo è, invece, la logica fredda, spietata e calcolatrice che ha ordinato e predisposto con fare scientifico ogni singola uccisione. L'Europa e il mondo intero, volendo imitare ancora una volta le gesta di Caligola, hanno «trasformato la propria filosofia in cadaveri»²⁹³. Solo in pochi si accorsero, nel primo dopoguerra, della necessità impellente di uscire da questo vortice di folle logica – o di logica follia –, attraverso un ripensamento prima di tutto filosofico e ideologico delle basi sulle quali si sorreggeva l'intera civiltà occidentale. Camus fu indubbiamente uno di questi, mentre altri, come Sartre e Merleau-Ponty, restarono disperatamente intrappolati in questa

292 *Ivi*, p. 7.

293 *Caligola*, cit., p. 20.

spirale discendente, portando agli estremi la volontà totalitaria – si pensi, a mò di esempio, alla formulazione di Merleau-Ponty dell'idea di una «violenza progressiva», giustificabile e ragionevole, opposta a quella di una «violenza retrograda», ingiustificabile e istintiva²⁹⁴; o ancora, alle ipocrite giustificazioni sartriane delle atrocità sistematiche dell'Unione Sovietica²⁹⁵. Agli antipodi di queste formulazioni, l'intento dell'*Uomo in rivolta* è proprio quello di ritrovare la misura smarrita dell'uomo, ovvero quella capacità di prendere una posizione chiara e ragionevole nei confronti della violenza, soprattutto nei confronti di quella sistematica. In ciò, le precedenti riflessioni sull'assurdo costituiscono la base argomentativa della condanna dell'omicidio:

Il ragionamento assurdo ammette la vita come il solo bene necessario, in quanto essa permette appunto il confronto: senza vita, la scommessa assurda non avrebbe più appoggio alcuno. Per dire che la vita è assurda, bisogna che la coscienza sia viva. Senza una notevole concessione all'amore delle comodità, come serbare per sé il beneficio esclusivo di un simile ragionamento? Dall'istante in cui questo bene è riconosciuto come tale, è un bene di tutti gli uomini. Non si può dare coerenza all'omicidio ove la si rifiuti al suicidio. Uno spirito penetrato dall'idea dell'assurdo ammette indubbiamente l'omicidio per fatalità: non potrebbe accettare l'omicidio di ragionamento. Rispetto al confronto, omicidio e suicidio sono una stessa cosa, che

294 Cfr. Maurice Weyembergh, *Merleau-Ponty et Camus. Humanisme et terreur et Ni victimes ni bourreaux*, in Weyembergh, *Albert Camus, ou la mémoire des origines*, cit., pp. 101-136.

295 Come non ricordare la triste quanto esaltata esternazione «un anticommuniste est un chien»? Cfr. Jean-Paul Sartre, *Situations IV*, Gallimard, Paris, 1961.

bisogna prendere o respingere insieme.²⁹⁶

Il passaggio dall'assurdo alla rivolta coincide, dunque, con un'apertura del solipsismo dell'uomo assurdo, il quale è costretto a muoversi verso una condizione di rivolta che sia ora collettiva e non più individuale: il passaggio è, dunque, da una «révolte solitaire» ad una «révolte solidaire», nella quale Sisifo diviene Prometeo²⁹⁷.

5.2 L'uomo in rivolta

Nel descrivere questo passaggio ci accorgeremo come Camus stia tracciando, per la prima volta nella sua opera, i contorni di una vera e propria *responsabilità collettiva*. Egli comincia il suo ragionamento partendo da un binomio concettuale già affrontato nella riflessione sull'assurdo, quello di «rifiuto-rinuncia»:

Che cos'è un uomo in rivolta? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice di sì, fin dal suo primo muoversi. Uno schiavo che in tutta la sua vita ha ricevuto ordini, giudica ad un tratto inaccettabile un nuovo comando. Qual'è il contenuto di questo "no"? Significa, per esempio, "le cose hanno durato troppo", "fin qui sì, al di là no", "vai troppo in là" e anche "c'è un limite oltre il quale non andrai". Insomma, questo no afferma

²⁹⁶ *L'uomo in rivolta*, cit., pp. 8-9.

²⁹⁷ Cfr. *Dictionnaire Albert Camus*, cit., p. 781. Cfr. anche Albert Camus, *Jonas ou l'Artiste au travail*, in *Œuvres complètes*, cit., tomo IV, p. 83.

l'esistenza di una frontiera. [...] Lo schiavo in rivolta dice ad un tempo di sì e di no. Egli afferma, insieme alla frontiera, tutto ciò che avverte e vuol preservare al di qua della frontiera. Dimostra, con caparbia, che c'è in lui qualche cosa per cui "vale la pena di...", qualche cosa che richiede attenzione. In un certo modo, oppone all'ordine che l'opprime una specie di diritto a non essere oppresso al di là di quanto egli possa ammettere.²⁹⁸

Il mondo, così come è stato definito nella condizione assurda, è essenzialmente caotico ed indifferente. La stessa esistenza umana che in esso si installa è, allo stesso modo, un che di caotico e senza senso. L'uomo può, in prima battuta, aderire a questa insensatezza irriducibile, accettando il mondo e l'esistenza per ciò che sono, per disperazione o per convinzione, restando in una sorta di «paralisi assiologica» nella quale ogni giudizio di valore sia irrilevante; ma, quando tale condizione diverrà infine insostenibile, l'uomo sarà nuovamente incalzato dalla sua ineliminabile volontà di senso. A quel punto, qualora non si decida per una forma estrema e nichilista di consenso al mondo, egli *rifiuterà* l'esistenza nella quale è stato gettato, senza purtuttavia *rinunciare* a trovare un senso ad essa. Il silenzio che aveva imposto la condizione assurda viene ora infranto dal grido umano di dissenso:

Fino a quel punto taceva almeno [l'uomo prima della rivolta, n.d.A.], abbandonato a quella disperazione nella quale una condizione, anche ove la si giudichi ingiusta, viene accettata. Tacere è lasciar credere che non si giudichi né si desideri niente e, in certi casi, è effettivamente non desiderare niente. La disperazione, come l'assurdo, giudica e

²⁹⁸ *L'uomo in rivolta*, cit., p. 17.

desidera tutto, in generale, e nulla, in particolare. Ben la traduce il silenzio. *Ma dal momento in cui parla, anche dicendo no, desidera e giudica.* La rivolta, in senso etimologico, è un voltafaccia. In essa, l'uomo che camminava sotto la sferza del padrone, ora fa fronte. Oppone ciò che è preferibile a ciò che non lo è. *Non tutti i valori trascinano con sé la rivolta, ma ogni moto di rivolta fa tacitamente appello a un valore.*²⁹⁹

Il presupposto implicito che fonda la possibilità della rivolta è nella concezione camusiana dell'*impossibilità della non-significanza*, ovvero nell'idea che, nel momento in cui ci si esprima, anche soltanto per negare qualcosa, si affermi necessariamente un certo valore positivo. Non esiste, infatti, nessun gesto o giudizio che possa definirsi completamente negativo: lo stesso suicidio, inteso da alcuni come la negazione assoluta, è in realtà un'implicita affermazione; non tanto perché, come ha pensato Schopenhauer, una volta soppressa la propria vita la volontà di vivere continuerà a manifestarsi nel mondo sotto innumerevoli altre forme individuali³⁰⁰; quanto piuttosto perché, nel momento in cui ci si uccide, per

299 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 18 (corsivo nostro).

300 Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, introduzione di C. Vasoli, tr. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari, 2009, § 54, pp. 304-316: «Chi è oppresso dal peso della vita, chi vorrebbe e afferma la vita, ma ne aborre i tormenti, e soprattutto non riesce a tollerare più a lungo il duro destino, che proprio a lui è capitato: questi non deve sperare una liberazione dalla morte, e non può salvarsi col suicidio; solo con un falso miraggio lo attrae l'oscuro, freddo Orco, come porto di quiete. La terra si volge dal giorno verso la notte; l'individuo muore; ma il sole arde senza interruzione in eterno meriggio. Alla volontà di vivere è assicurata la vita: la forma della vita è un presente senza fine; non importa che nascano e periscano nel tempo gli individui, fenomeni dell'idea, simili a sogni fugaci. Il suicidio ci appare già da questo come

dimostrare di essere stati superati o delusi dalla vita, si affermano allo stesso tempo degli impliciti valori desiderabili che, seppur violati, restano pur sempre dei valori. L'assurdo non è da meno: regno dell'apparente insignificanza, lungi dall'essere una condizione definitiva è in realtà piuttosto quell'*impasse* necessaria da cui si muoverà successivamente la rivolta.

L'assurdo è in se stesso contraddizione. Lo è nel contenuto poiché esclude i giudizi di valore volendo ad un tempo mantenere la vita, quando il vivere è in se stesso un giudizio di valore. Respirare è giudicare. È forse falso dire che il vivere è perpetua scelta. Ma è vero che non si può immaginare una vita priva di qualsiasi scelta. Da questo semplice punto di vista, la posizione assurda, in atto, è inimmaginabile. È inimmaginabile nella sua stessa espressione. Ogni filosofia della non-significanza vive sulla contraddizione per il fatto stesso d'esprimersi.³⁰¹

Qual è, dunque, il valore a cui fa appello la rivolta? Camus stesso ammette che, nelle sue prime fasi, l'uomo in rivolta fa appello ad un valore non ancora del tutto definito, ma che ciononostante egli avverte pienamente. Si tratta della «percezione, ad un tratto sfolgorante, che c'è nell'uomo qualche cosa con cui l'uomo può identificarsi, sia pure temporaneamente»³⁰². Tralasciando per il momento il contenuto di questo valore, è importante sottolineare adesso che, dopo una lunga e insostenibile apnea nel mare nichilistico dell'assurdo, l'uomo ritrova

un'azione inutile e quindi stolta: quando saremo proceduti più oltre nella nostra indagine, ci si presenterà in una luce ancor più sfavorevole».

301 *Ivi*, p. 10.

302 *Ivi*, p. 18.

finalmente la *possibilità di un valore*.

Restando ad un livello puramente formale, domandiamoci allora: di che tipo di valore stiamo parlando? Evidentemente tutta la critica nietzschiana del *Wert* – la genealogica messa in questione del «valore dei valori» – non può che aver influenzato in maniera rilevante la riflessione camusiana, vietandole di pensare al valore nella maniera tradizionale. In effetti, ne *L'uomo in rivolta* Camus analizza nel dettaglio tre approcci assiologici distinti: le cosiddette «filosofie dell'eternità», le filosofie della negazione assoluta e lo storicismo. Il primo approccio afferma che i valori sono di diretta creazione divina, di modo tale che l'uomo non deve far altro che scoprirli e rispettarli. All'opposto, i restanti due approcci, nati sulle ceneri della morte di Dio, affermano rispettivamente l'inesistenza oggettiva dei valori – che sono dunque tutti contingenti e soggettivi – e l'esistenza di un unico valore da raggiungere alla fine della Storia – ciò che comunemente chiamiamo Utopia. In questo triplice bivio tra valori divini, valori soggettivi e valori storici Camus non vede nessuna alternativa valida, poiché, come egli ha ben descritto nei capitoli centrali de *L'uomo in rivolta*, essi conducono inesorabilmente a delle derive nichiliste in cui le premesse fondamentali della rivolta vengono tradite. Avendo così rifiutato sia il fondamento divino che quello storico³⁰³ dei valori, Camus non può che porsi allora un nuovo compito, quella di una vera e propria *transvalutazione di tutti i valori*: «il s'agit de savoir pour nous si l'homme, sans le secours de l'éternel ou de la pensée rationaliste, peut créer a lui seul ses propres valeurs»³⁰⁴. O ancora, in termini ancora più chiari, nei quali emerge nuovamente l'urgenza di un siffatto compito:

303 O, meglio, storicista.

304 Albert Camus, *Remarque sur la révolte*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, 2008, III tomo, p. 336 (corsivo nostro).

Nous devons alors *trouver* en nous-mêmes, au cœur de notre expérience, c'est-à-dire à l'intérieur de la pensée révoltée, les valeurs dont nous avons besoin. Si nous ne les trouvons pas, le monde croulera, et ce n'est peut-être que justice, mais nous nous serons écroulés avant lui, et ce sera infamie. Nous n'avons donc pas d'autre issue que d'étudier la contradiction où s'est débattue la pensée révoltée, entre le nihilisme et l'aspiration à un ordre vivant, et de la dépasser dans ce qu'elle a de positif. Je n'ai mis l'accent avec tant d'insistance sur l'aspect négatif de cette pensée que dans l'espoir que nous pourrions alors en guérir, tout en gardant le bon usage de la maladie.³⁰⁵

Rileggendo attentamente queste ultime due citazioni, si può notare come, riferendosi ai valori, Camus utilizzi allo stesso tempo i verbi creare (*créer*) e trovare (*trouver*). La differenza è tutt'altro che marginale: creare dei valori vuol dire infatti inventarli da sé, laddove essi non esistono preliminarmente; trovarli, al contrario, significa piuttosto scoprirli, svelarli, portarli alla luce, etc. Qualora non ci si decidesse per un'ingiustificabile espunzione di uno dei due termini, si potrebbe risolvere la questione nei termini esposti da Maurice Weyembergh, il quale afferma:

Découverte ou invention ? [...] Camus parle dans les deux dernières citations de « créer » et de « trouver ». Peut-être faut-il dire que l'acte par lequel l'homme invente (crée) sa révolte lui fait trouver (découvrir) peu à peu les valeurs qui en découlent.³⁰⁶

305 Albert Camus, *Révolte et romantisme*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, 2008, III tomo, pp. 409-410 (corsivo nostro).

306 *Dictionnaire Albert Camus*, cit., p. 913.

La situazione, però, è, a nostro avviso, più complessa per essere risolta in questa maniera – e forse lo stesso Camus non ebbe mai a tal riguardo una visione fino in fondo cristallina e sistematica. In ogni caso, leggendo puntualmente i testi e avvalendosi di alcuni spunti della letteratura critica³⁰⁷, sembrerebbe più adeguato parlare di scoperta – o, ancora meglio, di riscoperta – dei valori umani sui quali la rivolta si fonda. Secondo Camus, infatti, l'uomo ha già in sé quel qualcosa per cui valga la pena di rivoltarsi, un qualcosa che esiste già e che in quanto esistente va salvaguardato – al contrario della prospettiva di una eventuale *Umwertung*, in cui ciò che non esiste deve essere invece creato dal nulla.

Negativa in apparenza, poiché nulla crea, la rivolta è profondamente positiva poiché rivela quanto, nell'uomo, è sempre da difendere.³⁰⁸

Si tratta, cioè, di una sorta di *disvelamento* di quanto nell'uomo è stato finora misconosciuto o calpestato dall'uomo stesso: la sua dignità, il suo desiderio di libertà e di giustizia, la sua aspirazione alla felicità³⁰⁹. Evidentemente, una

307 Cfr. Jacques Dewitte, *Le « oui » comme ontologie du déjà-là. Notes sur L'Homme révolté*, in Jean-François Mattéi (curatore), *Albert Camus, Du refus au consentement*, Presses Universitaires de France, Paris, 2011, pp. 99-125. Cfr. anche Alain Schaffner et Agnès Spiquel (curatori), *Albert Camus, l'exigence morale. Hommage à Jacqueline Lévi-Valensi*. Edition Le Manuscrit, Collection «L'Esprit des lettres», Parigi, 2006.

308 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 24.

309 Valgano qui le parole di Hans Jonas, il quale, contro l'idea nietzschiana di un *oltreuomo* e contro l'ontologia del non-essere-ancora di Ernst Bloch (Cfr. *Il principio speranza*, curato da Remo Bodei, Garzanti, Milano, 2005), afferma: «A suscitare in noi un senso di dovere è la semplice verità, né esaltante né sconsolante, che l'"uomo autentico" è già sempre esistito con tutti i suoi estremi, nella grandezza e nella meschinità, nella felicità e nel tormento, nell'innocenza e nella colpa; in breve, in tutta l'ambiguità che gli è connaturata.

siffatta rivendicazione non può che essere collettiva: uno schiavo, un prigioniero o un deportato che si ribella alla propria condizione di soggiogato, nonostante abbia forse subito per anni tale condizione senza protestare, non può che ribellarsi in nome di qualcosa che egli ritiene di condividere con tutti gli altri uomini – qualcosa che lo trascende, senza per questo essere una trascendenza, nel senso teologico del termine. Si tratta di tutta una serie di valori al quale Camus dà il nome di «natura umana»:

La rivolta, contrariamente all'opinione comune, e benché nasca in quanto c'è di più strettamente individuale nell'uomo, *mette in causa lo stesso concetto d'individuo*. Infatti, se l'individuo accetta di morire, e muore quando se ne presenta l'occasione, nel suo moto di rivolta, mostra con questo di sacrificarsi a pro di un bene che egli giudica *trascendente* il proprio destino. Se preferisce l'eventualità della morte alla negazione del diritto che difende, è perché pone quest'ultimo al disopra di sé. Agisce dunque in nome di un valore, ancora confuso, ma che avverte, almeno, di avere in comune con tutti gli uomini. Vediamo dunque che l'affermazione implicita in ogni atto di rivolta si estende a qualche cosa che eccede l'individuo in quanto lo trae dalla sua supposta solitudine e gli fornisce una ragione d'agire. Ma importa osservare fin d'ora che questo valore preesistente ad ogni azione contraddice alle filosofie puramente storicistiche nelle quali il valore viene conquistato (ove lo si conquista) al termine dell'azione. L'analisi della rivolta conduce almeno al sospetto che esista una natura umana, come pensavano i Greci, e contrariamente ai postulati del pensiero

Volerla eliminare significa voler eliminare l'uomo e la sua incommensurabile libertà». Hans Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, curato da P. P. Portinaro, Biblioteca Einaudi, Milano, 2002, p. 278.

contemporaneo. Perché rivoltarsi se non si ha, in se stessi, nulla di permanente da preservare? È per tutte le esistenze a un tempo che insorge lo schiavo quando giudica che, da un determinato ordine, viene negato in lui qualche cosa che non gli appartiene esclusivamente, ma che è luogo comune in cui tutti gli uomini, anche quello che l'insulta e l'opprime, hanno pronta una comunità.³¹⁰

Jacques Dewitte, nel già citato lavoro su *L'Homme révolté*, per descrivere tale formulazione camusiana parla di una *ontologie du déjà-là* (che potremmo tradurre come «ontologia del già-esistente»), in contrapposizione alla cosiddetta già citata *Ontologie des Noch-Nicht-Seins* di Ernst Bloch. La prospettiva in questione è interessante e significativa, poiché coglie nel segno l'affermazione camusiana riguardo l'idea, per certi versi contestabile, di una natura umana, che va a contrapporsi all'idea opposta di una totale disponibilità dell'essenza «uomo»:

Le « déjà-là », c'est le donné naturel, c'est la dignité humaine, c'est le sens et la beauté du monde – autant de dimensions qui nous précèdent, que nous trouvons et qui n'ont pas à être créées ou fabriquées. Il y a donc déjà du sens, de la valeur, de la beauté. Pour l'apercevoir, il faut se déprendre de la perspective révolutionnaire et eschatologique selon laquelle l'histoire antérieure, jusque-là dépourvue de sens et de dignité, ne prendrait un sens et une dignité qu'ultérieurement et rétrospectivement. Avant, supposent-on, c'était le non-sens, la misère, l'indignité. Le sens, la joie et la dignité ne surviendront que plus tard, à la fin des temps, lorsque sera venue l'heure de la Révolution. Apercevoir un sens qui serait déjà-là, ce serait trahir la vision révolutionnaire et eschatologique. Le déjà-là, c'est donc la conscience

³¹⁰ *L'uomo in rivolta*, cit., pp. 19-20.

d'être précédé et même porté par quelque chose – un monde, une nature – que nous avons trouvé, qui préexistait à notre naissance.³¹¹

Stando così le cose, si comprende come anche nella rivolta la coscienza e la lucidità giochino un ruolo fondamentale. Si tratta, in particolare, di una nuova *presa di coscienza*, per molti versi simile a quella che precedentemente aveva permesso il sorgere della condizione assurda, nella quale l'uomo smette di *cercare un senso nel mondo* poiché vuole infine *imporre la sua misura al mondo*. L'uomo metafisico, così come quello religioso, potevano cercare – e infine illudersi di aver trovato – il segreto del mondo nelle pieghe caotiche del divenire: l'uomo in rivolta, che ha invece compreso come essere e apparenza coincidano, che ha compreso, cioè, come il mondo non celi alcun segreto da svelare, non cerca più nulla ma reclama, al contrario, il suo ordine e la sua giustizia nel bel mezzo del caos imperante. Il suo imperativo ben si riassume nell'espressione camusiana «correggere la creazione»³¹².

311 Jacques Dewitte, *op. cit.*, pp. 115-116: «Chez Camus, on ne trouve aucune idée religieuse, ce monde n'est pas un monde créé, ce donné n'est pas un don divin (et on peut apercevoir là une faiblesse). Mais il y a un déjà-là, un donné qui n'est nullement perçu, à la manière de l'«en-soi» de Sartre, comme une matière pesante et engluante dont doit s'arracher la liberté humaine».

312 Maurice Weymbergh, *L'obsession du clos et le thème des camps*, in *Albert Camus ou la mémoire des origines*, cit., p. 188: «Création corrigée. L'expression est tout à fait capitale dans la terminologie et la pensée de Camus : elle résume en effet les deux aspects de la révolte, le non (la protestation) et le oui (le consentement) et elle indique la volonté d'améliorer la création en fabriquant d'autres univers. Le danger qui la menace constamment est la démesure, la *correction* pouvant l'emporter sur la *création* ou celle-ci sur celle-là».

5.2.1 «Contro Dio»: la rivolta metafisica

Non si può non vedere in una simile posizione un atteggiamento di profonda *hybris* nei confronti dell'universo religioso, nel quale il mondo e l'esistenza sono accettati *in toto* poiché pensati come direttamente derivanti dalla creazione divina³¹³. Da questo punto di vista, Camus è esplicito: la rivolta, nella sua fase di purezza primordiale come nelle sue svariate degenerazioni, è sempre una *rivolta contro o senza Dio*, intesa non come negazione di Dio in quanto *essente*, poiché ciò presupporrebbe una conoscenza superiore della quale l'uomo in rivolta non può disporre, ma in quanto *potente*, ovvero in quanto *responsabile della creazione del mondo*. Camus non fa altro che ripetere, con una rinnovata determinazione e una nuova sensibilità, gli stessi argomenti delle anti-teodicee illumini-

313 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 25: «Di fatto, il suddito dell'Inca, o il paria non si pongono il problema della rivolta, perché esso è già stato risolto per loro in un tradizione, e prima che abbiano potuto porsele, consistendo la risposta in una concezione religiosa. Se nel mondo religioso non si trova il problema della rivolta, si è che in verità non vi si trova alcuna problematica reale, tutte le risposte essendo date in una volta. La metafisica è sostituita dal mito. Non ci sono più interrogativi, ci sono soltanto risposte ed eterni commenti, che possono allora essere metafisici. Ma prima di entrare nel campo religioso, ed anche per entrarvi, o appena ne esce, ed anche per uscirne, l'uomo è interrogazione e rivolta. *L'uomo in rivolta* è l'uomo che sta prima o dopo l'universo sacro e si adopera a rivendicare un ordine umano in cui tutte le risposte siano umane, cioè razionalmente formulate. Da quell'istante, ogni interrogazione, ogni parola è rivolta, mentre nel mondo religioso, ogni parola è rendimento di grazie. Sarebbe possibile mostrare così come non vi possano essere per uno spirito umano che due soli universi possibili, l'universo religioso (o per parlare il linguaggio cristiano, della grazia), e quello della rivolta. [...] L'attualità del problema della rivolta deriva solo dal fatto che oggi intere società hanno voluto assumere una posizione di distanza rispetto ad ogni universo sacro. Viviamo in una storia sconsecrata».

stiche – l'esposizione del «paradosso di un Dio onnipotente e malefico, o benefico e sterile»³¹⁴ – ma ricavandone un dato radicalmente nuovo: la responsabilità dell'uomo. Come sottolinea Carole Auroy:

La liberté humaine paraît donc inversement proportionnelle à la puissance reconnue au Créateur, et elle se conquiert contre lui [...]. Mais déjà, [Camus] perçoit la lourdeur de cette indépendance : si son bonheur se teinte de douleur, ce n'est pas seulement parce que s'évanouit avec le dieu rejeté le garant d'une vie dans l'au-delà et le foyer transcendant du sens de l'existence, mais aussi parce que la culpabilité qui lui était imputée dans l'existence du mal glisse désormais sur les épaules de l'homme. L'infinie liberté a pour revers le « pouvoir illimité de mal faire », qui ne peut plus être rejeté sur un actant surnaturel.³¹⁵

In questa prospettiva, la libertà umana coincide con la *libertà* da Dio tanto quanto la responsabilizzazione dell'uomo coincide con la *deresponsabilizza-*

314 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 313. Già nel *Mito* (p. 52) era possibile ritrovare lo stesso paradosso, esposto nei seguenti termini: «Il problema della "libertà in se" non ha senso, perché è congiunto, in modo diverso, a quello di Dio. Sapere se l'uomo è libero, impone che si sappia se gli può avere un padrone. L'assurdità particolare a questo problema deriva dal fatto che la stessa nozione, che rende possibile il problema della libertà, gli toglie al tempo stesso ogni senso, in quanto di fronte a Dio esiste piuttosto un problema del male che un problema della libertà. Conosciamo l'alternativa: o non siamo liberi, e Dio onnipotente è responsabile del male; o siamo liberi e responsabili, ma Dio non è onnipotente. Tutte le sottigliezze delle scuole non hanno aggiunto né tolto nulla al carattere perentorio di questo paradosso.

315 Carole Auroy, *Dictionnaire Albert Camus*, cit., pp. 216-217.

zione di Dio. Il discorso camusiano parla qui il linguaggio tragico dell'evidenza, lo stesso che animava disperatamente Ivan Karamazov, a tal punto da condurlo al cosiddetto «rifiuto della salvezza». La logica di quest'ultimo, ridotta all'essenziale, è la seguente: esistono al mondo bambini torturati sin dalla nascita da malattie bizzarre o da condizioni di miseria deplorabili; non è possibile accusarli di nulla, poiché nulla hanno fatto; si tirerà allora in ballo, da bravi apologisti, il discorso sul peccato originale, del quale tutti, sin dal nostro concepimento, ci facciamo carico – o, meglio, veniamo caricati –, se non addirittura un impercettibile disegno divino, in cui ogni singola sofferenza subita concorra al raggiungimento di un bene superiore; ma è a quel punto che insorge il grido di rivolta di Ivan, il quale rifiuta con esso ogni sorta di teodicea che si sforzi, ad ogni costo, di accettare il male, anche quello più gratuito ed insensato, pur di giustificare l'esistenza di Dio. Le parole di Ivan Karamazov sono, in questo caso, esemplari ed insuperabili:

Quale armonia potrà esserci se c'è l'inferno? Io voglio perdonare e voglio abbracciare, ma non voglio che si continui a soffrire. E se la sofferenza dei bambini servisse a raggiungere la somma delle sofferenze necessaria all'acquisto della verità, allora io dichiaro in anticipo che la verità tutta non vale un prezzo così alto. [...] Non voglio l'armonia, è per amore dell'umanità che non la voglio. Preferisco rimanere con le sofferenze non vendicate. Preferisco rimanere con le mie sofferenze non vendicate e nella mia indignazione insoddisfatta, anche se non dovessi avere ragione. Hanno fissato un prezzo troppo alto per l'armonia; non possiamo permetterci di pagare tanto per accedervi. Pertanto mi affretto a restituire il biglietto d'entrata. E se sono un uomo onesto, sono tenuto a farlo al più presto. E lo sto facendo. Non che non accetti Dio, Alëša, gli sto solo

restituendo, con la massima deferenza, il suo biglietto.³¹⁶

L'uomo in rivolta ha questo di peculiare: non nega Dio – poiché, lo ripetiamo, non ne sarebbe in grado – bensì lo giudica dall'alto di un valore che egli ritiene, se non più elevato, quantomeno più urgente – l'esigenza di una giustizia *hic et nunc*. La stessa posizione viene incarnata dal protagonista del romanzo *La peste*, il dottor Bernard Rieux, il quale, dovendo argomentare le ragioni del suo non credere in Dio di fronte all'amico Tarrou, afferma:

se l'ordine del mondo è regolato dalla morte, forse val meglio per Dio che non si creda in lui e che si lotti con tutte le nostre forze contro la morte, senza levare gli occhi verso il cielo dove lui tace.³¹⁷

Del resto, Camus in persona, nel dicembre del 1948, in una storica conferenza presso il convento dei Domenicani di Latour-Maubourg a Parigi, riformulò esplicitamente questa sua posizione nei seguenti termini:

Noi siamo davanti al male. E per me è vero che mi sento un po' come Agostino prima della conversione al cristianesimo, che diceva: «Cercavo da dove viene il male e non riuscivo a darmi una risposta». Ma è anche vero che so, insieme a qualche altro, ciò che bisogna fare, se non per diminuire il male, almeno per non aumentarlo. Non possiamo impedire forse che questa creazione sia quella in cui dei bambini vengono torturati. Ma noi possiamo diminuire il numero dei

316 Fëdor Michajlovic Dostoevskij, *I fratelli Karamàzov*, trad. di Agostino Villa, Einaudi, Torino 1978, pag. 327.

317 Albert Camus, *La peste*, Bompiani, Milano, 2004, pp. 98-99.

bambini torturati.³¹⁸

Si pone a questo punto, in via non del tutto marginale, uno dei problemi più dibattuti dalla critica camusiana: la questione del presunto ateismo di Camus. Attenendosi ai testi, non sarebbe difficile cadere nella tentazione di etichettare Camus *tout-court* come un ateo. Scavando più a fondo, invece, si noterà come una simile etichetta sia, in un'ultima analisi, inesatta, non solo perché nell'intera opera camusiana non si giunge in alcun punto a negare l'esistenza di Dio, ma anche e soprattutto perché, per stessa ammissione di Camus, l'ateismo è una dimensione a lui estranea:

Leggo spesso che sono ateo, sento parlare del mio ateismo. Ma queste parole non mi dicono niente, non hanno senso per me. Io non credo in Dio e non sono ateo.³¹⁹

318 Albert Camus, *L'incroyant et le chretiens*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, 2008, II, p. 473 (traduzione italiana di Arnaud Corbic, in Arnaud Corbic, *Albert Camus e Dietrich Bonhoeffer. Due visioni dell'uomo «senza Dio» a confronto*, Edizioni Messaggero, Padova, 2002, pp. 84-89). Sul rapporto Agostino-Camus cfr. P. Archambault, *Augustin et Camus*, in *Recherches Augustiniennes*, 6 (1969), pp. 195-221; E. C. Rava, *La ricerca di Dio: Albert Camus e Agostino a confronto*, in *Lateranum*, 55 (1989), pp. 69-133; V. Pacioni, *La presenza di sant'Agostino nell'opera letteraria e filosofica di Albert Camus*, in Aa.Vv., *Congresso internazionale su sant'Agostino nel XVI centenario della conversione*, vol. III, Roma 1987, pp. 369-379; G. Ricciardi, *La presenza di sant'Agostino in Albert Camus*, in Aa.Vv., *Agostino non è (il) male*, a cura di G. Fidelibus, Chieti 1998, pp. 77-86; A. Pieretti, *Albert Camus. Unde malum?*, in Aa. Vv., *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. I, a cura di L.Alici-R.Piccolomini-A.Pieretti, Roma 2000.

319 *Taccuini*, cit., III, p. 128. In una intervista dell'agosto 1956 al quotidiano *Le Monde*, aggiungerà a queste stesse parole: «je serais même d'accord avec Benjamin Constant pour

Il problema è, allora, riuscire a definire in maniera chiara questa condizione di non credenza. Secondo Aniello Montano si tratterebbe di un *anti-teismo etico*, ovvero non un rifiuto di Dio in nome di ragioni gnoseologiche-speculative, quanto più un *rifiuto morale* dettato dall'insopprimibile ed ingiustificabile presenza del male³²⁰. Secondo Arnaud Corbic, si tratterebbe invece di un cammino a tre tappe, da un «agnosticismo originario»³²¹ nella condizione assurda ad un «ateismo pratico» nella rivolta, imposto dall'impossibilità di mantenere la questione di Dio in sospenso,³²² fino alla proposta di un «umanesimo inedito», che

trouver à l'irréligion quelque chose de vulgaire et d'usé».

320 Aniello Montano, *Camus. Un mistico senza Dio*, cit., pp. 11-12: «In Albert Camus, il problema di Dio si intreccia e si scontra con quello della morale. Non nel senso che la morale per avere un senso e una giustificazione debba esigere una fondazione teologica o, al contrario, che una morale veramente umanistica, incentrata cioè sulla volontà e la scelta dell'uomo, debba fare a meno di un rimando a un Dio trascendente. Non è in questione, cioè, il desiderio della riaffermazione della teologia dell'umiliazione umana, di tipo medievale e protestante, per cui tutto ciò che ha senso lo riceve esclusivamente da Dio e tutto ciò che capita all'uomo è frutto di predestinazione. E neppure il desiderio, specularmente contrario, di rivendicare una concezione totalmente immanentistica e secolare dell'uomo. L'incontro-scontro tra la visione teistica del mondo e quella di una moralità incentrata sul concetto umano di *bene*, per Camus, si gioca tutto sull'incompatibilità logica tra la fede in un Dio-Provvidenza e la constatazione dell'esistenza e della virulenta persistenza del dolore e del male nel mondo».

321 Arnaud Corbic, *L'"humanisme athée" de Camus*, Les Études, 2003, (pp. 227-234), p. 228: «Examinons de près la position "athée" de Camus, et prenons acte du fait qu'au départ, et fondamentalement, il s'agit d'un agnosticisme».

322 Ibidem: «Si Camus en restait à cette position de principe, il serait agnostique et non pas athée. Or — c'est là la forme spécifique de son athéisme —, il est conséquent dans son agnosticisme et il sait que, dans la pratique, du fait que l'on est engagé — Pascal disait « embarqué » —, la question de Dieu ne peut rester en suspens».

si differenzi dall'umanesimo classico-dogmatico e dalla sua «confiance éperdue en l'humanité»³²³. Paul Viallaneix, il quale, avendo lavorato perlopiù sull'opera giovanile di Camus³²⁴, per sottolineare il carattere solare e allo stesso tempo tormentato del suo non credere in Dio parla di «incroyance passionnée»³²⁵. Infine, uno dei più ferventi critici di Camus, Francis Jeanson, parla polemicamente di «antiteismo passivo», in cui non si negherebbe Dio, né si pretenderebbe di trionfare su di esso, così da rimanere in perenne sfida³²⁶.

Da par nostro, riteniamo che ognuna di queste prospettive non escluda le altre, ma anzi, riteniamo che esse siano del tutto complementari, poiché, a differenza di altre letture per così dire «riduttive»³²⁷, queste interpretazioni colgono tutte nel segno l'aspetto fondamentalmente tragico e prometeico dell'anti-teismo camusiano, il quale, lungi dal considerare come irrisoria o superflua la questione di Dio, la mantiene invece sempre viva al centro della sua opera, come una componente ineliminabile. È utile riportare qui il giudizio di Aniello Montano:

323 *Ivi*, pp. 234-235: «Identifier l'inhumain (l'absurde, le nihilisme, le ressentiment, le mal), fonder l'humain (la révolte, l'amour), proposer un humanisme inédit, telle aura bien été la tentative philosophique et littéraire d'Albert Camus. Fonder un humanisme individuel, collectif et cosmique contre tout ce qui nie l'homme et tend à l'écraser, voilà le fil conducteur de toute son œuvre. La lucidité tragique n'interdit pas l'exigence d'humanité».

324 Paul Viallaneix, *Le premier Camus, suivi de Écrits de jeunesse d'Albert Camus*, Éditions Gallimard, Parigi, 1973.

325 Paul Viallaneix, « *L'incroyance passionnée d'Albert Camus* », in *Revue des Lettres Modernes*, série Albert Camus, n°1, 1969, p. 179-197.

326 Cfr. Francis Jeanson, *Albert Camus ou l'âme révoltée*, in *Les Temps Modernes*, Maggio 1952.

327 Cfr. Cardinal Henri De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Editions du Cerf, Paris, 1944; Michel Carrouges, *La mystique du surhomme*, Gallimard, Paris, 1948; Jacques Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Desclée de Brouwer, Paris, 1949.

Dio è presente costantemente in tutti gli scritti di Camus. I suoi personaggi talvolta sostengono con Lui un confronto fitto e serrato, senza esclusione di colpi. Il tema teologico, pur con tutte le sue riserve, le osservazioni critiche, le invettive contro l'inerzia e l'indifferenza di Dio di fronte alle pene degli uomini, rimane centrale nell'opera letterario-filosofica del nostro autore. Tanto che il *Dio negato* finisce per ripresentarsi sotto le spoglie del *Dio agognato*. Il mondo si presenta con un tasso di ostilità e irrazionalità talmente deprimente e offensivo per la dignità umana da sollecitare il bisogno-desiderio di credere nell'esistenza di un Dio, da implorare un suo intervento correttore e salvifico. Ma, lo stesso tasso di iniquità e di ingiustizia, nel mentre rimanda a Dio, inclina alla sua negazione. Se Dio ci fosse, il male che ce lo fa desiderare non dovrebbe esserci. Se c'è il male, allora, Dio non c'è.³²⁸

Al fine di completare l'argomentazione, possiamo ora ritornare ai testi, in particolare al discorso sulla rivolta metafisica che avevamo lasciato in sospeso. Come visto in un testo già citato³²⁹, con l'insorgere dell'*homme révolté* si delineano nell'esistenza, per opposizione, due mondi distinti e confinanti: l'universo della grazia e quello della rivolta. Il primo, che precede e segue il secondo, risolve il problema del male attraverso la creazione di teodicee concilianti o di atteggiamenti di remissiva accettazione fideistica: qui il male, lungi dall'essere un elemento di negazione apodittica di Dio – lungi, cioè, dall'essere la famosa «roccia dell'ateismo» di Büchner³³⁰ – è in realtà paradossalmente la prova della

328 Aniello Montano, *op. cit.*, p. 15.

329 Nota 313. (ricontrollare)

330 Georg Büchner, *La morte di Danton*, in *Teatro*, Adelphi, Milano, 1978.

sua esistenza³³¹. Nella rivolta, al contrario, il male è un elemento che fa «scandalo» in quanto ineliminabile e, allo stesso tempo, ingiustificabile. È in nome di esso che l'uomo si rivolta contro l'intera creazione:

il movimento di rivolta appare in lui come una rivendicazione di chiarezza e di unità. La più elementare ribellione esprime, in modo paradossale, l'aspirazione a un ordine. [...] Egli si erge su di un mondo in frantumi per rivendicarne l'unità, oppone il principio di giustizia che sta in lui al principio di ingiustizia che vede all'opera nel mondo. Non vuole dunque nient'altro, primitivamente, che risolvere questa contraddizione, instaurare il regno unitario della giustizia, se può, oppure, ove lo si spinga agli estremi, dell'ingiustizia. Intanto, denuncia la contraddizione. Protestando contro la condizione in ciò che essa ha di incompiuto a causa della morte, e di disperso, a causa del male, la rivolta metafisica è la rivendicazione motivata di un'unità felice, contro la sofferenza di vivere e di morire. Se la pena di morte generalizzata definisce la condizione degli uomini, la rivolta, in [un] certo senso, è ad essa contemporanea.³³²

331 Per capire una simile affermazione, si pensi ad esempio alla prospettiva del filosofo cattolico Luigi Pareyson, il quale, all'interno della sua concezione di un «Dio sofferente», afferma il «valore redentivo e rivelativo della sofferenza»: «Il dolore è il luogo della solidarietà fra Dio e l'uomo: solo nella sofferenza Dio e l'uomo possono congiungere i loro sforzi. [...] Questo principio è uno dei capisaldi del pensiero tragico: che fra l'uomo e Dio non ci sia collaborazione nella grazie se prima non c'è stata nella sofferenza; che senza il dolore il mondo appaia enigmatico e la vita assurda; che senza la sofferenza il male rimanga irredento e la gioia inaccessibile». Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Einaudi, Torino, 1995, p. 478.

332 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 32.

Come ha ben sottolineato Arnaud Corbic, si può pensare a questa posizione camusiana come ad una diversa interpretazione del *pari* pascaliano, del quale «Camus ne retient implicitement que le principe, et non son dessein apolo-gétique»: di fronte ai quattro possibili esiti della scommessa (semplificando: scommettiamo sull'esistenza di Dio e Dio esiste; scommettiamo sull'esistenza di Dio e Dio non esiste; non scommettiamo sull'esistenza Dio e Dio esiste; non scommettiamo sull'esistenza di Dio e Dio non esiste) Camus punta tutto sulla quarta possibilità, per una questione di lucidità e, allo stesso tempo, di responsabilità³³³.

«Piuttosto morire in piedi che vivere in ginocchio»³³⁴: ecco una formula che ben riassume il prometeismo camusiano, in cui – lo ripetiamo un'ultima volta – Dio non viene negato in quanto *essente*, bensì in quanto (*onni*)*potente*. Dopo secoli di suppliche e preghiere, l'uomo abbandona la via del peccato e del perdono, ora chiedendo retrospettivamente conto dell'assurdità del mondo che un siffatto Dio vorrebbe e permetterebbe, ora ignorandolo completamente, impegnato com'è nella lotta contro il suddetto male. Si instaura un dialogo/lotta tra pari, una sorta di dialettica senza risoluzione in cui l'uomo rivendica, con fermezza, il proprio diritto contro quello divino:

333 Arnaud Corbic, *L'"humanisme athée" de Camus*, cit., p. 229: «La raison principale de ce pari inaugural contre Dieu, dont Camus va assumer toutes les conséquences, est qu'il y a potentiellement quelque chose de déresponsabilisant et d'aliénant pour l'homme dans le pari pascalien, si Dieu n'existe pas. Pour Camus, si Dieu n'existe pas, «parier» pour lui, c'est courir le risque de fonder le sens de l'existence humaine sur un principe hypothétique et peut-être illusoire. S'y opposent la lucidité et le bon sens de l'homme qui l'inclinent à préférer se fier à ce qu'il peut savoir par expérience, plutôt qu'à une croyance incertaine par définition, et peut-être illusoire ».

334 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 19

Nel tempo stesso [in cui] rifiuta la propria condizione mortale, l'uomo in rivolta rifiuta di riconoscere il potere che lo fa vivere in questa condizione. *L'insorto metafisico non è dunque sicuramente ateo, come si potrebbe credere, ma necessariamente blasfemo.* Semplicemente, egli bestemmia innanzi tutto in nome dell'ordine, denunciando in Dio il padre della morte e il supremo scandalo. [...] La storia della rivolta metafisica non può dunque confondersi con quella dell'ateismo. Sotto un certo aspetto anzi, essa si confonde con la storia contemporanea del sentimento religioso. Più che negare, l'uomo in rivolta sfida. Primitivamente almeno, non sopprime Dio, gli parla semplicemente da pari a pari. Ma non si tratta di un dialogo cortese. Si tratta di una polemica animata dal desiderio di vincere.³³⁵

Fin qui la rivolta metafisica, nelle sue diverse tappe: dapprima una rivolta *intellettuale e individualistica*, incarnata nella negazione assoluta e spietata di Sade³³⁶, nel romanticismo eroico e impavido di Milton e di Byron³³⁷, o ancora

³³⁵ *L'uomo in rivolta*, cit., p. 32 (corsivo nostro).

³³⁶ *Ivi*, p. 45: «Storicamente, la prima offensiva coerente (contro Dio, n.d.A.) è quella di Sade, che riunisce in una sola enorme macchina bellica gli argomenti del pensiero libertino fino a padre Meslier e a Voltaire. La sua negazione, naturalmente, è anche la più estrema. Dalla rivolta, Sade non trae che il no assoluto. Ventisett'anni di prigione, infatti, non fanno conciliante un intelletto. Una così lunga clausura genera dei lacchè o degli uccisori, e talvolta l'uno e l'altro nello stesso uomo».

³³⁷ *Ivi*, p. 57: «È ancora il tempo dei letterati. Il romanticismo con la sua rivolta luciferina non gioverà veramente che alle avventure dell'immaginazione. Come Sade, lo separerà dalla rivolta classica la preferenza accordata al male e all'individuo. Ponendo l'accento sulla propria forza di sfida e di rifiuto, la rivolta, a questo stadio, scorda il proprio contenuto positivo. Poiché Dio rivendica quanto c'è di bene nell'uomo, bisogna volgere a scherno questo bene e scegliere il male. L'odio della morte e dell'ingiustizia condurrà

nella ribellione estetica dei *dandies*³³⁸, successivamente una rivolta, pur sempre *intellettuale*, ma in grado ora di rompere il solipsismo dei suoi predecessori, in nome di una dimensione che oltrepassi la mera *hybris* individualista contro Dio e che tenda alla costituzione di una *solidarietà umana* di fronte all'assenza di Dio e alla persistenza del male nel mondo. Si tratta del famoso e già citato caso di Ivan Karamazov, sul quale non ci soffermeremo ancora³³⁹.

Dopo di lui, la rivolta *contro Dio* si trasforma gradualmente in una rivolta *senza Dio* – espressione per indicare il tentativo filosofico di pensare l'esistenza al di fuori di Dio come delle sue «ombre»³⁴⁰. Se, infatti, i rivoltosi a cui abbiamo appena accennato avevano necessariamente bisogno della figura di Dio per esistere – poiché essi non si mantengono «se non nella sfida»³⁴¹ – Stirner prima e

dunque, se non all'esercizio, almeno all'apologia del male e dell'omicidio».

338 *Ivi*, p. 61: «Il *dandy* crea la propria unità con mezzi estetici. Ma è un'estetica della singolarità e della negazione. “Vivere e morire davanti a uno specchio”, era questo, secondo Baudelaire, il motto del *dandy*. In realtà, è coerente. Il *dandy*, per sua funzione, è un oppositore. Non si mantiene se non nella sfida. Fino a quel momento, la creatura riceveva la propria coerenza dal creatore. Dacché consacra la propria rottura con lui, eccola in preda agli istanti, ai giorni che passano, alla sensibilità dispersa. Bisogna che si riprenda in mano. Il *dandy* si raccoglie in se stesso, si foggia un'unità, per la forza stessa del rifiuto».

339 Per una discussione più approfondita cfr. l'intero paragrafo *Il rifiuto della salvezza de L'uomo in rivolta*, cit., pp. 65-72: «Ivan Karamazov prende le parti degli uomini e pone l'accento sulla loro innocenza. Afferma che la condanna a morte che grava su loro è ingiusta. Nel suo primo movimento almeno, invece di difendere la causa del male, difende quella della giustizia mettendola al di sopra della divinità. Non nega dunque assolutamente l'esistenza di Dio. La confuta in nome di un valore morale».

340 *La gaia scienza*, cit., aforisma 108, p. 148.

341 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 61.

Nietzsche dopo teorizzano le possibilità di un'esistenza al di fuori di qualsiasi concetto di Dio. Di fondo i due approcci sono, però, difficilmente comparabili, per il solo fatto che mentre per il primo la morte di Dio è un evento *esaltante*, per il secondo è invece *sconvolgente*. Molto efficace e significativa, al riguardo, la metafora di Camus:

Stirner aveva voluto scalzare nell'uomo, dopo Dio stesso, ogni idea di Dio. Ma al contrario di Nietzsche, il suo è un nichilismo soddisfatto. Stirner ride nel vicolo cieco cui è ridotto, Nietzsche si avventa contro i muri.³⁴²

Stirner, infatti, trinceratosi nell'isola individualista del suo *Unico*, sembra non comprendere le reali conseguenze della morte di Dio, da intendersi – è la tesi che stiamo cercando di mettere in mostra – più come *responsabilizzazione dell'uomo* che come sua *liberazione*. L'Unico, infatti, può soltanto illudersi, in una vertigine di esaltazione intellettuale, di poter fare a meno degli altri Unici, considerati nella sua ottica come sue *proprietà*, al pari di qualsiasi altro oggetto: la sua è, a nostro parere, una visione non solo ingenua, ma anche pericolosa dell'esistenza, in quanto sembra ricondurre la relazione tra soggetti ad uno stato simile a quello naturale hobbesiano, in cui sia esclusa qualsiasi eteronomia. Non a caso, nel percorso delineato da Camus, la posizione di Stirner sembra essere più un passo indietro che un progresso nella storia della rivolta:

L'individualismo raggiunge così un vertice. È negazione di tutto ciò che nega l'individuo e glorificazione di tutto ciò che lo esalta e lo serve. Che è il bene, secondo Stirner? “Ciò di cui posso usare.” A che

³⁴² *Ivi*, p. 73.

cosa sono legittimamente autorizzato? “A tutto ciò di cui sono capace.” La rivolta sfocia di nuovo nella giustificazione del delitto. Stirner non solo ha tentato tale giustificazione (a questo riguardo, la sua discendenza diretta si ritrova nelle forme terroristiche dell’anarchia) ma si è visibilmente inebriato delle prospettive che così si aprivano.³⁴³

Da par suo Nietzsche, sebbene avverta con grande consapevolezza il peso della morte di Dio, finisce anch'egli in una sorta di dismisura nichilista – o almeno è questa l'interpretazione di Camus, della quale ci occuperemo però, con maggior chiarezza, soltanto nell'ultima parte del nostro lavoro.

5.2.2 «Senza Dio»: la rivolta storica.

Nel percorso sinora delineato, manca un'ultima tappa significativa. Si tratta del passaggio dalla rivolta metafisica a quella storica, ovvero il passaggio da un tipo di protesta *sostanzialmente intellettuale e filosofica* «contro Dio» a una protesta *violenta e sistematica* «senza Dio». Finora, infatti, l'uomo in rivolta protestava contro la creazione, in particolare contro l'ingiustificabile persistenza del male, rifiutando qualsiasi volto divino: filosofi, poeti, romanzieri, tutti si ribellavano contro il Dio «creatore del cielo e della terra», a volte con una veemenza che rasentava la blasfemia. Ma si trattava pur sempre di una protesta individuale, scritta sotto forma di romanzo o di trattato filosofico, a cui mancava del tutto una dimensione collettiva e politica. A questa «protesta di carta», tipica della rivolta

³⁴³ Ivi, p. 75.

metafisica, si sostituirà con forza una «protesta di carne» o, per essere più precisi, una «protesta di sangue».

L'uomo decide di escludersi dalla grazia e di vivere con i propri mezzi. Il progresso, da Sade ai giorni nostri, è consistito nell'allargare progressivamente il luogo chiuso dove, seguendo la propria regola, regnava selvaggiamente l'uomo senza Dio. Si sono progressivamente portate avanti le frontiere del campo trincerato, di fronte alla divinità, fino a fare dell'universo intero una fortezza contro il Dio depresso ed esiliato. [...] Bisogna allora costruire il solo regno che s'opponga a quello della grazia, il regno della giustizia, e riunire infine la comunità umana sulle macerie della comunità divina. Uccidere Dio e costruire una Chiesa, è questo il movimento costante e contraddittorio della rivolta.³⁴⁴

In questo movimento paradossale non v'è, originariamente, nulla da eccepire: infatti, fin quando l'uomo in rivolta conserverà «la memoria delle proprie origini»³⁴⁵, ovvero le motivazioni che lo spinsero a rivoltarsi contro l'assurdo in nome di quella natura umana che aveva riconosciuto in sé, egli avrà sempre ben in vista il confine tra ciò che può e non può fare. Mantenendo, sulla bilancia della protesta, un equilibrio ragionevole tra il «sì» e il «no», egli è al sicuro da se stesso e dalle possibili degenerazioni a cui si espone. Ma basta un nulla perché la situazione muti d'improvviso: il risentimento può, come un fiume carsico, riemergere nella contesa, con una dose di odio raddoppiata, la quale, morto Dio, dovrà riversarsi necessariamente sugli uomini; allo stesso modo una certa «intemperanza

344 *Ivi*, p. 116.

345 *Ibidem*.

d'assoluto» – o, come la definisce Weyembergh, una certa «impazienza ontologica»³⁴⁶ – può spingere l'uomo ad affrettare ingiustificatamente il processo della rivolta, reclamando con essa più di quanto si possa *al momento* reclamare. Si ricadrà, allora, di nuovo nel *Tutto o niente* dal quale l'uomo in rivolta si era originariamente distaccato:

Ogniqualevolta [la rivolta] deifica il rifiuto totale di ciò che è, il no assoluto, essa uccide. Ogniqualevolta accetta ciecamente ciò che è, e grida il sì assoluto, uccide. L'odio contro il creatore può tramutarsi in odio contro la creazione o in amore esclusivo e provocante di ciò che è. Ma in ambedue i casi, va a sfociare nell'omicidio e perde il diritto a dirsi rivolta. Si può essere nichilisti in due modi, e ogni volta per una intemperanza d'assoluto.³⁴⁷

Definiamo meglio quest'ultima espressione. Per «intemperanza di assoluto» Camus intende quell'atteggiamento tipico del rivoluzionario che, in nome della radicalità e della lucidità, pretende di poter risolvere una situazione estremamente complessa – generalmente la situazione politico-sociale, alle volte l'esistenza stessa – attraverso una *démarche* drastica e risoluta che adopera la *ragione* e la *violenza* come mezzi equipollenti.

Per usare una metafora, paragoniamo l'esistenza ad una matassa che per secoli non ha fatto altro che avvilupparsi ed intricarsi. Normalmente, il compito della ragione è quello di lavorare con molta pazienza affinché, nodo dopo nodo, la matassa venga sciolta. Ma un simile lavoro richiede, appunto, molto tempo e

346 Maurice Weyembergh, *L'unité, la totalité et l'énigme ontologique*, in *Albert Camus ou la mémoire des origines*, cit., pp. 29-40.

347 *Ivi*, p. 115.

molta pazienza: ad una mente avvertita non sfugge, infatti, che per risolvere una situazione problematica occorre ragionevolmente lo stesso tempo necessario al suo insorgere. Il rivoluzionario, agli antipodi di una simile ragionevolezza, si avvicina alla matassa con le cesoie. Non importa che una certa situazione problematica si sia creata nel corso di svariati secoli, poiché egli ha in mano la soluzione: a cosa serve sciogliere i nodi quando essi possono essere recisi *d'emblée*? L'impazienza ontologica che sta alla base di ogni atteggiamento rivoluzionario ne segna la dismisura e la condanna al fallimento:

Al principio, l'uomo in rivolta, voleva soltanto conquistare il proprio essere e mantenerlo in faccia a Dio. Ma perde la memoria delle proprie origini e, seguendo la legge di un imperialismo spirituale, eccolo in marcia per l'impero del mondo attraverso uccisioni moltiplicate all'infinito. Ha scacciato Dio dal suo cielo, ma venendo allora lo spirito di rivolta metafisica a raggiungere risolutamente il movimento rivoluzionario, la rivendicazione irrazionale della libertà prenderà come arma, paradossalmente, la ragione, solo potere di conquista che le sembri puramente umano. Morto Dio, restano gli uomini, vale a dire la storia che bisogna comprendere e costruire. Il nichilismo che, in seno alla rivolta, sommerge allora la forza creativa, aggiunge soltanto che si può costruirla con qualsiasi mezzo. Ai delitti dell'irrazionale, l'uomo, su di una terra che sa ormai solitaria, unirà i delitti della ragione in cammino verso l'impero degli uomini. Al "mi rivolto, dunque siamo" aggiunge, meditando prodigiosi disegni e la morte stessa della rivolta: "E siamo soli."³⁴⁸

Non si commetta l'errore grossolano di pensare che questa dismisura

348 *Ivi*, p. 116-117.

omicida della rivoluzione sia conseguenza del suo essere «senza Dio»: se la rivoluzione finisce per macchiare di sangue i suoi principi lo si deve piuttosto al suo essere «senza uomo». Essa, infatti, sostituisce agli uomini in carne ed ossa, presi nella loro irripetibile e tormentata individualità, un'idea astratta e generale di Uomo, alla quale i primi dovranno adeguarsi, per virtù o per necessità. Allo stesso modo, il contesto politico-sociale viene ricondotto dai teorici della rivoluzione ad un insieme semplificato e manipolabile di variabili e costanti, nel quale, appunto, non c'è spazio alcuno per i volti degli uomini, concepiti ormai alla stregua di numeri.

Insieme all'impazienza ontologica, ciò che caratterizza la dismisura rivoluzionaria è dunque una certa «volontà di sistema», semplificatrice e totalitaria: considerare tutte le innumerevoli forme particolari dell'esistenza, infatti, significherebbe condannarsi ad un lavoro lungo ed estenuante, che molto spesso coinciderà con l'immobilità pratica. Alle volte, infatti, per ritornare alla metafora precedente, è addirittura impossibile individuare dove inizi il filo della matassa. L'atteggiamento rivoluzionario riduce tutto ai minimi termini, *ignorando* o, meglio, *eliminando* col suo sguardo semplificatore le differenze costitutive del reale, pur di costituirlo in totalità. Weyembergh è a tal riguardo illuminante:

La recherche de l'unité n'aboutit le plus souvent qu'à la totalité, laquelle implique la « mutilation », la « dégradation » du réel. La totalité est en quelque sorte le produit de l'impatience ontologique : elle ne laisse pas être la polarité constitutive du réel, mais sacrifie un pôle à l'autre ou prétend abolir leur opposition dans une synthèse soi-disant réconciliatrice.³⁴⁹

349 Weyembergh, *L'unité, la totalité et l'énigme ontologique*, cit., p. 29.

C'è infine un ultimo aspetto della dismisura rivoluzionaria, forse il più terribile: si tratta della «divinizzazione della Storia». Su una terra ormai senza Dio, il rivoluzionario restaura la stessa assolutezza divina facendo assurgere a principio unico di verità la Storia. Nell'ottica nietzschiana, si può parlare di questo atteggiamento come di una delle tante «ombre di Dio», ovvero come uno dei tanti principi assoluti che, sotto un apparente ateismo, non fa che ristabilire la trascendenza divina, mascherandola sotto altre forme. Lo stesso fervore che animava il credente verso Dio anima adesso il rivoluzionario nei confronti della futura realizzazione della rivoluzione. Alle Sacre Scritture, che preannunciavano l'*ascesa* al regno dei cieli, si sostituiscono i vari libretti e manuali rivoluzionari, i quali preannunciano invece la *discesa* del regno dei cieli in terra – l'Utopia. Ad una fede se ne sostituisce un'altra, più cieca ed omicida:

Siamo di fronte ad una concezione se non religiosa, almeno metafisica della rivolta. Altri uomini verranno dopo questi [i terroristi russi, n.d.A.] che, animati dalla stessa fede divorante, giudicheranno tuttavia sentimentali questi metodi e rifiuteranno di ammettere che qualsiasi vita sia equivalente a qualsiasi altra. Metteranno allora al disopra della vita umana un'idea astratta, anche se la chiamano storia, alla quale, sottomessi a priori, decideranno, assolutamente ad arbitrio, di sottomettere anche gli altri. Il problema della rivolta non si risolverà più in aritmetica, ma in calcolo delle probabilità. Di fronte a una futura realizzazione dell'idea, la vita umana può essere tutto o niente. Maggiore è la fede che il calcolatore pone in questa realizzazione, meno vale la vita umana. Al limite, non vale più nulla.³⁵⁰

350 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 189.

Il percorso della rivolta storica che traccia Camus è troppo fitto per poter essere rivisto nel dettaglio. Punto di partenza è la rivoluzione francese, analizzata però non nei suoi inizi (1789) bensì nel suo compimento omicida del 21 gennaio 1793, giorno in cui venne ghigliottinato Luigi XVI. Con questo regicidio, al contrario dei precedenti, non si uccide un re perché un altro ne prenda il posto: che ne fossero pienamente coscienti o meno, i rivoluzionari francesi giustiziarono Luigi XVI per uccidere il principio divino di cui era portatore e per inaugurare, per la prima volta in una storia dominata in lungo e in largo dal regno della grazia, il regno della giustizia.

La monarchia, nella sua forma teocratica, è un governo che vuol mettere al disopra della giustizia la grazia, lasciando sempre a questa l'ultima parola. La professione del vicario savoiardo, invece, ha la sola originalità di sottomettere Dio alla giustizia e aprire così, con la solennità un po' ingenua dell'epoca, la storia contemporanea. [...] La giustizia ha questo, e soltanto questo, in comune con la grazia, che vuol essere totale e regnare assolutamente. Dall'istante in cui entrano in conflitto, esse lottano a morte.³⁵¹

Questo conflitto epocale tra grazia e giustizia, tra Dio e la Storia, non è mai cessato: dal 1793 al 1951, anno di apparizione dell'*Uomo in rivolta*, si estende un'unica ed inarrestabile guerra tra i due schieramenti. Nelle file della giustizia hanno partecipato, idealmente guidati da Prometeo, un grande numero di filosofi e di pensatori: Hegel, Marx, ma anche Rousseau, Saint-Just, i nichilisti russi, Dostoevskij, etc. Essi, però, troppo concentrati ed esaltati nell'elaborazione delle loro teorie, trascurarono un piccolo dettaglio: colui che li precedeva e li guidava

³⁵¹ *Ivi*, p. 130.

aveva cambiato gradualmente volto, senza dare nell'occhio. Prometeo è, infatti, diventato Cesare:

Qui termina l'itinerario sorprendente di Prometeo. Clamando il suo odio agli dèi e il suo amore all'uomo, distoglie con spregio il suo sguardo da Zeus e viene verso i mortali per condurli all'assalto del cielo. Ma gli uomini sono deboli, o vili, bisogna organizzarli. Amano il piacere e la felicità immediata; bisogna insegnar loro a rifiutare, per farsi più grandi, il miele dei giorni. Così Prometeo diviene dapprima maestro che insegna, e poi, a sua volta, padrone che comanda. La lotta si prolunga ancora e diviene estenuante. Gli uomini dubitano d'approdare mai alla città del sole, e che questa città esista. Bisogna salvarli da se stessi. Allora l'eroe dice loro che conosce la città, e che è il solo a conoscerla. Chi ne dubiti verrà gettato nel deserto, inchiodato a una roccia, offerto in pasto agli uccelli crudeli. Gli altri marceranno ormai nelle tenebre, dietro al signore pensoso e solitario. Prometeo solo è divenuto dio e regna sulla solitudine degli uomini. Ma, di Zeus, non ha conquistato che la solitudine e la crudeltà: non è più Prometeo, è Cesare. Il vero, l'eterno Prometeo ha preso ora il volto di una delle sue vittime. Lo stesso grido, venuto dal fondo dei tempi, echeggia sempre infondo al deserto di Scizia.³⁵²

³⁵² *Ivi*, p. 266.

5.3 Un'etica della rivolta: «*la pensée de midi*».

Al termine di questo lungo percorso nelle avventure e disavventure della rivolta – in quella che Ricouer ha chiamato «patologia della rivolta», intesa come «véritable histoire de la révolte dans la conscience moderne»³⁵³ – Camus formula la sua risposta al nichilismo, la quale andrà sotto il nome di *pensée de midi*³⁵⁴. In essa, come mostreremo in questo capitolo, è possibile rintracciare i lineamenti di un'etica della rivolta.

5.3.1 Il concetto di misura e la relatività assiologica

Nozione presente in tutta l'opera camusiana sin dalle origini, la *mesure* è il fulcro concettuale di una siffatta «etica della rivolta». Essa si oppone storicamente e filosoficamente alle varie *démesures* del pensiero tradizionale, ma principalmente a due correnti specifiche: le cosiddette «filosofie dell'eternità», ovvero tutte quelle filosofie che pongono Dio come valore assoluto; le filosofie storiciste di stampo dialettico-materialista, le quali pongono, invece, come valore assoluto la Storia. Per esse, l'esistenza è regolata da un unico principio assoluto al di sotto del quale, come in una piramide, si dispongono gerarchicamente tutti gli altri valori. Si tratta, dunque, di quella che potremmo definire un'«assiologia

353 Paul Ricouer, *L'Homme révolte de Camus*, in *Christianisme social*, 60, 1952, pp. 229-239.

354 Tradotto in italiano come «pensiero meridiano», per evitare l'improbabile «pensiero del mezzogiorno», questa espressione sembra fare eco alla ben nota «filosofia del mattino» di Nietzsche.

verticale».

Camus, da par suo, rifiuta una simile assiologia, per ragioni *à la fois* filosofiche e storiche: filosofiche, perché ad uno sguardo avveduto appare evidente come sia impossibile ridurre l'esistenza ad un unico principio; storiche, perché ogniqualvolta si sia fatto ciò, le conseguenze pratiche di una simile riduzione si sono rivelate devastanti.

Per quanto riguarda il primo aspetto, secondo Camus è soltanto all'interno dell'architettura concettuale di un sistema filosofico che l'esistenza, ovvero la vita, può apparire come regolata da un principio monistico. Ma noi sappiamo bene dalla lezione nietzschiana come un sistema sia sempre necessariamente una sorta di «frintendimento» della vita, una sua interpretazione tra le molte possibili: così come il concetto di «foglia» nasce dalla caduta di tutte le differenze reali tra le singole foglie³⁵⁵, allo stesso modo un sistema filosofico può rappresentare la totalità della vita soltanto nella misura in cui ne renda un'immagine semplificata, nella quale alcuni aspetti di essa vengano sacrificati a favore di altri. «Diffido di tutti i sistematici e li evito. La volontà di sistema è una mancanza di onestà»³⁵⁶. Questa massima di Nietzsche, tratta dal *Crepuscolo degli idoli*, era certamente condivisa da Camus, il quale la riporta nei suoi *Carnets* nel settembre 1939³⁵⁷.

Riguardo, invece, il rifiuto di una siffatta «riduzione monistica» sul piano specificamente pratico, Camus sottolinea come una visione politica fondata su una simile *Weltanschauung* è sempre stata – e non potrà che essere – dispotica e totalitaria, in quanto, una volta posta una certa «x» come valore assoluto, tutto dovrà subordinarsi ad essa. Il dominio della variabile «x» è in realtà molto più ampio di

355 Allusione a Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, Adelphi, Milano, 2010, p. 232:

356 Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., aforisma 26, p. 28;

357 *Taccuini*, I, cit., p. 136.

quello che si possa pensare: non solo principi astratti – giustizia, sovranità, libertà, etc. – ma anche e soprattutto traguardi utopici ben definiti – la «società senza classi» comunista, l'operazione *Lebensraum* nazionalsocialista, l'imposizione della virtù giacobina, etc. Il problema che allora si pone è il seguente: se il fine, qualunque esso sia, è pensato come assoluto, ogni mezzo che conduca alla sua realizzazione è legittimo e giustificato. Contro questa concezione Camus scriverà:

Quando il fine è assoluto, cioè, storicamente parlando, quando si ritiene certa la sua realizzazione [per cieca fede, n.d.A.], si può arrivare a sacrificare gli altri. Quando non lo è, si può sacrificare soltanto se stessi, come posta di una lotta per la dignità comune. Il fine giustifica i mezzi? È possibile. Ma chi giustificherà il fine? A questo interrogativo, che il pensiero storico lascia in sospeso, la rivolta risponde: i mezzi.³⁵⁸

Si vede qui direttamente all'opera la nozione camusiana di «misura», la quale può essere preliminarmente definita come segue: agli antipodi della risoluzione della contraddizione esistenziale, essa è «l'affermazione della contraddizione stessa e la decisione eroica di aggrapparsi ad essa e di sopravviverele»³⁵⁹. Lungi dall'eleggere un aspetto privilegiato dell'esistenza come valore assoluto, la misura suggerisce piuttosto di mantenere in equilibrio reciproco i singoli aspetti dell'esistenza: da una parte, la piramide gerarchica del pensiero totalitario-assolutista; dall'altra, la bilancia della misura, in cui vengono soppesati e controbilanciati i singoli valori.

Chiariamo sin da ora due aspetti: primariamente, la nozione di misura

358 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 319.

359 *Taccuini*, III, cit., p. 28.

non si colloca nel dominio della *verità*, bensì in quello dei *valori* – l'assiologia. Lungi dall'essere una banale forma di *relativismo*, nella quale ogni enunciato è vero e dunque nulla è vero, essa è piuttosto una forma di *relatività assiologica*, che nulla dice riguardo alla verità, ma che afferma soltanto la necessità di mantenere insieme i diversi aspetti dell'esistenza³⁶⁰.

Secondariamente, la misura non è una visione ontologica dell'esistenza, né tanto meno un'affermazione sul reale stato di cose: essa è piuttosto una prospettiva tra le altre con la quale l'uomo *può* intenzionare il reale. Si tratta, dunque, più di una *volontà* che di una *verità*. A tal riguardo una nota dei *Taccuini* del 1951 è chiarificatrice:

Come l'assurdo non era nel mondo o in noi, ma nella contraddizione tra il mondo e la nostra esperienza, così la misura non è nel reale, né nel desiderio. [...] La misura è un movimento, una trasposizione dello sforzo assurdo.³⁶¹

Insistiamo su questo paragone. Così come l'assurdo può scomparire nel

360 Nella lettura di Stefano Berni (*Albert Camus. Dal relativismo alla relatività*, in *Segni e comprensione*, anno XIV, n. 41, settembre-dicembre 2000) il relativismo nasce proprio da una certa delusione nei confronti del pensiero assoluto: «Dopo il naturale sgomento di chi scopre che il mondo è privo di senso e che la verità non esiste, si passa ad un momento di isolamento e di indifferenza, di solitudine e di violenza quasi per preservare se stessi da altre possibili delusioni. In un primo momento, dunque, *si sceglie* l'in-differenza, il nichilismo passivo, il relativismo: l'atteggiamento psicologico cioè di chi è propenso a credere che se un valore lo ha deluso perché non assoluto qualsiasi altro valore lo deluderà. Il relativista di questo tipo è un nichilista passivo, secondo l'accezione dello stesso Camus mutuata da Nietzsche».

361 *Taccuini*, III, cit., p. 22.

momento in cui venga soppresso uno dei due suoi elementi genetici – coscienza e mondo –, allo stesso modo la misura può scomparire nel momento in cui ci si decida per l'assolutizzazione di un singolo aspetto dell'esistenza.

I valori, di per sé, non si controbilanciano da soli, come forze fisiche tendenti ad uno stato di equilibrio, perché non possiedono una realtà propria o uno statuto ontologico indipendente dall'intenzionalità umana. Solo una visione ingenua di derivazione idealistico-platonica può immaginare l'esistenza di «valori in sé» – il Bene in sé, il Bello in sé, etc. Grazie a Nietzsche, o comunque dopo di lui, abbiamo finalmente compreso che i valori non esistono se non per l'uomo, nel suo universo limitato e contingente. Il modo di manifestarsi del valore è, per così dire, «epifenomenico»: non possiamo, cioè, dedurre e definire la loro presenza *a priori*, ma soltanto *a posteriori*, ossia a partire dal loro specifico orientare un determinato gesto o, su un lasso di tempo maggiore, un'intera esistenza.

L'uomo è, dunque, l'unico *responsabile e custode* dei valori che orientano la vita – la sua come quella altrui. Da questo punto di vista, la nozione di misura camusiana non è altro che un'indicazione pratica per un «*bon usage* dei valori» – l'espressione è nostra.

Per comprendere quale sia nello specifico la visione camusiana – la sua «assiologia orizzontale», in contrasto con la succitata «assiologia verticale» – basterà dare un rapido sguardo ai testi. In essi, infatti, si ritrovano, sin da *Noces*, numerosissimi esempi di controbilanciamento dei valori. Parlando, ad esempio, della dismisura rivoluzionaria del ventesimo secolo, Camus afferma che essa

ha superato arbitrariamente, per fini smisurati di conquista, due concetti inseparabili. La libertà assoluta irride la giustizia. La giustizia assoluta nega la libertà. Per essere fecondi, i due concetti devono

trovare, l'uno nell'altro, il proprio limite.³⁶²

E ancora, parlando del binomio bellezza-giustizia, in un passaggio divenuto estremamente noto:

La bellezza isolata finisce col far le grinze, la giustizia solitaria finisce con l'opprimere. Chi vuol servire l'una escludendo l'altra non serve nessuno, né se stesso e, alla fine, serve doppiamente l'ingiustizia. [...] Sì, c'è la bellezza e ci sono gli umiliati. Per difficile che sia l'impresa, vorrei non essere mai infedele né all'una né agli altri.³⁶³

Libertà-giustizia, giustizia-bellezza, ma anche rivolta-rivoluzione, storia-natura, miseria-sole, io-altri, razionalità-irrazionalità, essere-divenire, etc. Potremmo fare ancora molti esempi analoghi, ma, al fine di evitare un'inutile ripetizione, preferiamo concentrarci su un ultimo aspetto della misura: le conseguenze del suo impiego nel campo morale. A tal riguardo Camus utilizza un linguaggio soltanto in apparenza paradossale: esso, infatti, può essere pienamente compreso solo se rapportato a quell'idea di «tensione continua» che caratterizzava precedentemente la stessa nozione di assurdo.

Anche le antinomie morali cominciano a chiarirsi alla luce di questo valore, e della mediazione che esso opera. La virtù non può scindersi

³⁶² *L'uomo in rivolta*, p. 138.

³⁶³ Albert Camus, *Ritorno a Tipasa*, in *L'estate e altri saggi solari*, cit., p. 95-99. Salvatore Veca lo citerà in epigrafe e ne trarrà ispirazione per il titolo del suo libro *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*. Milano, Feltrinelli, Campi del sapere, 2002, pp. 174.

dal reale senza divenire principio di male. Non può neppure identificarsi assolutamente col reale senza negare se stessa. Il valore morale messo in luce dalla rivolta, infine, non è al disopra della vita e della storia più di quanto storia e vita non siano al disopra di esso. In verità, esso non si concreta nella storia se non quando un uomo dà per esso la vita, oppure gliela consacra. La civiltà giacobina e borghese suppone che i valori stiano al disopra della storia, e la sua virtù formale fonda allora una ripugnante mistificazione. La rivoluzione del ventesimo secolo decreta che i valori sono commisti al movimento della storia e la sua ragione storica giustifica una nuova mistificazione. Di fronte a questi moti sregolati, la misura c'insegna che occorre *ad ogni morale una parte di realismo*: la virtù pura è omicida; e che occorre *una parte di morale ad ogni realismo*: il cinismo è omicida.³⁶⁴

5.3.2 Il male e i principi etici di urgenza, vigilanza e correzione.

Altro tassello fondamentale per una possibile «etica della rivolta» è l'opposizione dell'uomo alla presenza del male nel mondo. Lungi dal trovarne una giustificazione fideistico-teologica, l'uomo in rivolta interpreta il male secondo due distinte direzioni di senso: nella prima, come in ogni classica anti-teodicea, il male viene concepito come l'elemento principale del rifiuto di Dio – la già citata «roccia dell'ateismo» di Büchner; nella seconda, il male viene invece interpretato come «elemento etico-motivazionale», *a partire dal quale e contro il quale è*

³⁶⁴ *Ivi*, p. 324 (corsivo nostro).

possibile orientare il proprio agire morale. Tralasciando il primo aspetto, di cui abbiamo già parlato in precedenza, ci soffermeremo ora sul secondo.

Storicamente, uno degli sforzi più complessi e spossanti nella storia della teologia – e, parallelamente, nella storia di quella che secondo Papa Gregorio IX sarebbe la sua ancella, la filosofia – è stato certamente la giustificazione dell'esistenza del male di fronte a quella di Dio. Il fulcro problematico della teodicea³⁶⁵ può essere riassunto per brevità con la famosa massima di Boezio: «Si Deus est unde malum?». Si tratta, in sostanza, di giustificare con argomentazioni filosofiche o fideistiche l'esistenza *sincronica* del male nel mondo e di un Dio *benevolo*, *onnipotente* e, di conseguenza, *creatore*³⁶⁶.

Tradizionalmente, i meccanismi classici di risoluzione di questa *impasse* sono due: da una parte, si dimostra la non-sostanzialità del male, che diventa una sorta di fantasma ontologico; dall'altra, si dimostra o si postula un imperscrutabile provvidenza divina, la quale opererebbe per il bene dell'uomo anche – se non addirittura soprattutto – attraverso il male. Da un parte, il male agostiniano come *privatio boni*; dall'altra, ancora Agostino e la sua teoria del male come errore di prospettiva³⁶⁷.

365 Il cui nome fu coniato da Leibniz soltanto nel 1710 nell'opera *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Etimologicamente esso significa «giustizia di Dio» e, secondo la definizione di Leibniz stesso, si può definire teodicea qualsiasi riflessione, anche extra-teologica, riguardante la giustificazione di Dio per il male presente nel creato.

366 Riteniamo, infatti, che un Dio onnipotente non possa che essere anche creatore, in quanto, nel caso contrario, la sua potenza non sarebbe affatto infinita – il mondo (increato o creato da un'altra forza) costituirebbe un limite ad essa.

367 Sant'Agostino, *L'ordine dell'universo*, a cura di G. Benelli, Città nuova, Roma, 2010, libro primo, p. 83: «Supponiamo che un tale abbia la vista tanto limitata che in un pavimento a mosaico il suo sguardo possa percepire soltanto le dimensioni di un

Del resto, al fianco di questi due meccanismi filosofici di giustificazione a posteriori, esistono anche innumerevoli altri stratagemmi fideistici, i quali vedrebbero nel male ora una punizione divina, ora un mistero irrisolvibile (*reductio in mysterium*), ora la compartecipazione di Dio alla sofferenza dell'uomo (teoria del Dio sofferente).

Ebbene, la rivolta teorizzata da Camus è agli antipodi di tutte queste posizioni apologetiche. Egli rifiuta *in toto* l'idea che il male possa essere giustificato da qualsiasi teodicea. In particolare, accettando la distinzione classica tra *male naturale* – indipendente dalla volontà umana – e *male morale* – voluto, operato e inflitto dall'uomo –, Camus si oppone soprattutto alla possibilità che il primo tipo possa essere giustificato. Il male morale, del resto, resterà sempre una possibilità – e dunque una responsabilità – dell'uomo, per quanto alcune correnti materialistico-deterministe sostengano il contrario, negando integralmente il libero arbitrio umano³⁶⁸. Definendo metaforicamente la storia come la scena del male morale e la natura come il teatro che sostiene questa stessa scena, si può comprendere l'affermazione camusiana secondo cui

L'uomo [...] non è interamente colpevole, perché non ha dato inizio

quadrato per volta. Egli rimprovererebbe all'artista l'imperizia nell'opera d'ordinamento e composizione nella convinzione che le diverse pietruzze sono state maldisposte. Invece è proprio lui che non può cogliere e rappresentarsi in una visione d'insieme i pezzettini armonizzati in una riproduzione d'unitaria bellezza. La medesima condizione si verifica per le persone incolte. Incapaci di comprendere e riflettere sull'universale e armonico ordinamento delle cose, se qualche aspetto, che per la loro immaginazione è grande, li urta, pensano che nell'universo esiste una grande irrazionalità».

³⁶⁸ Nietzsche non è da meno.

alla storia; né è del tutto innocente poiché la continua.³⁶⁹

Ancora una volta vediamo all'opera la nozione camusiana di misura: l'uomo, colto in tutta la sua radicale gettatezza, non ha scelto di *venire al mondo*, né tanto meno ha scelto *in che mondo venire*; la sua volontà non può nulla contro quanto nella natura è necessità, ivi compreso il male naturale; ma entro questo «sublime» giardino di necessità l'uomo ha coltivato il suo regno, la *cultura*, e il suo destino, la *storia*. Rgli, lungi dall'essere portatore di un fardello che non ha scelto – il peccato originale – è da considerarsi responsabile soltanto di quanto rientra nelle sue volontà e facoltà.

Una magnifica rappresentazione di questo scenario filosofico la si ritrova ne *La peste*, romanzo nel quale è evidentemente all'opera una vera e propria anti-teodicea. Dando per assodata la trama, proponiamo qui una lettura metafisico-metaforica del romanzo, piuttosto che una sua interpretazione storico-politica, peraltro avvallata parzialmente dall'autore,³⁷⁰ in cui la peste sarebbe un'allegoria del nazismo³⁷¹. Il flagello della peste rappresenta, invece, nella nostra prospettiva, il già citato male naturale: esso, infatti, compare *indipendentemente e contro* la

369 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 324.

370 Albert Camus, rispondendo all'accusa, formulata da Roland Barthes, di fondare ne *La peste* una «morale antistorica e una politica della solitudine», scriverà: « La Peste, dont j'ai voulu qu'elle se lise sur plusieurs portées, a cependant comme contenu évident la lutte de la résistance européenne contre le nazisme. La preuve en est que cet ennemi qui n'est pas nommé, tout le monde l'a reconnu, et dans tous les pays d'Europe. [...] La Peste, dans un sens, est plus qu'une chronique de la résistance. Mais assurément, elle n'est pas moins». *Lettre à Roland Barthes*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, 2008, II tomo, pp. 285-287.

371 Cfr. Il commento a *La peste* di Simone De Beauvoir in *Lettres à Nelson Algren*, Éditions Gallimard, Paris, 1997 (lettera del 13 giugno 1947).

volontà umana; ma soprattutto, come si evince dalla chiusura del romanzo, per quanto essa possa momentaneamente smettere di affliggere l'uomo, esso non scompare e non scomparirà mai:

Ascoltando i gridi di allegria che salivano dalla città (che aveva debellato la peste, n.d.A.), Rieux ricordava che quell'allegria era sempre minacciata: lui sapeva quello che ignorava la folla, e che si può leggere nei libri, ossia che il bacillo della peste non muore né scompare mai, che può restare per decine di anni addormentato nei mobili e nella biancheria, che aspetta pazientemente nelle camere, nelle cantine, nelle valigie, nei fazzoletti e nelle cartacce e che forse [verrà] giorno in cui, per sventura e insegnamento agli uomini, la peste avrebbe svegliato i suoi topi per mandarli a morire in una città felice.³⁷²

Sull'altro versante, il male e il bene morali vengono invece rappresentati dai vari personaggi del romanzo. Essi, con le loro *opere e omissioni* nei confronti del flagello, stilano un ampio sommario delle possibili condotte morali-esistenziali:

- il dottor Rieux, agnostico riguardo all'esistenza di Dio ma ateo per quanto concerne la sua presenza nella storia, cura gli ammalati voltando fermamente le spalle a Dio, senza però fare di questo rifiuto un gesto eroico³⁷³;
- insieme a lui, ma in nome di un idealismo furente e a tratti disperato, Tarroux cura anch'egli gli appestati, cercando la sua personale via per

³⁷² *La peste*, cit., p. 235.

³⁷³ *Ivi*, p. 126: «Qui, non si tratta di eroismo, si tratta di onestà. È un'idea che può far ridere, ma la sola maniera per lottare contro la peste è l'onestà».

divenire «un santo senza Dio»³⁷⁴;

- Rambert, giornalista estero inviato ad Orano per un reportage, si ritrova anche lui costretto nelle mura della città dalla quarantena; in un primo momento egli rivendicherà la sua totale estraneità rispetto alla vicenda³⁷⁵, facendo di tutto per ricongiungersi all'amata che lo aspettava in patria, ma fallita più volte l'evasione per vie illegali, si accorge dell'ingenuità del suo atteggiamento ed infine si offre come volontario nelle squadre di soccorso guidate da Rieux;
- Padre Paneloux, al contrario, vede nel flagello della peste una punizione divina per il lassismo degli Oranesi, per il loro essere scesi «a patti con il male»; nei vari dialoghi con Rieux, egli ricava dalla limitatezza umana la necessità della fede e della trascendenza, la necessità del salto in ciò che «passa la nostra misura»³⁷⁶;
- Grand, il quale durante l'epidemia continua il suo alienante e ossessivo lavoro di scrittura di un romanzo che, però, non vedrà mai la luce, poiché il suo autore non farà altro che scrivere infinite variazioni dell'*incipit*.

Tralasciando la descrizione di altri personaggi secondari, ci soffermeremo qui sulla figura cardinale del dottor Bernard Rieux, narratore nascosto della vicenda e protagonista del romanzo. Iniziamo subito con il sottolineare come, a differenza di altri personaggi camusiani, quali ad esempio Caligola o Meursault, Camus si identifichi chiaramente con Rieux. In una lettera a Jean Grenier

374 *Ivi*, p. 197.

375 *Ivi*, p. 64-65: «Sono venuto prima di questi avvenimenti»; «non sono di qui!»; «sono estraneo a questa città».

376 *Ivi*, p. 168: «È rivoltante in quanto supera la nostra misura. Ma forse dobbiamo amare quello che non possiamo capire».

leggiamo infatti:

L'homme n'est pas innocent et il n'est pas coupable. Comment sortir de là? Ce que Rieux (*je*) veut dire c'est qu'il faut guérir ce qu'on peut guérir – en attendant de *savoir*, ou de *voir*.³⁷⁷

Rieux incarna in pieno, dunque, la posizione camusiana: egli non nega mai l'*esistenza* di Dio, come del resto non fa nessun personaggio camusiano³⁷⁸, ma rifiuta fermamente di credere alla *presenza* di un Dio amorevole e misericordioso in mondo siffatto³⁷⁹. Egli, per esempio, in linea di principio non negherebbe mai l'esistenza di un Dio *à la Spinoza*, imperturbabile e privo di qualità antropomorfo-morali³⁸⁰, né allo stesso modo l'esistenza degli Dei di Epicuro, altrettanto imperturbabili e lontani dalle faccende umane: un Dio così definito è, dopotutto,

377 Albert Camus e Jean Grenier, *Correspondance. 1932- 1960*. Introduzione e note di Marguerite Dobrenn, NRF, Gallimard, Parigi, 1981, p. 141.

378 Riportiamo, nondimeno con qualche perplessità, le parole di Aniello Montano, *op. cit.*, p. 138: «La sfida continuamente lanciata contro Dio da tanti personaggi camusiani è, quasi, un'invocazione e un appello a lui, anche se consapevolmente privo di ogni speranza. Rispetto al disvalore del male, Dio, in molte opere di Camus, è ancora presentato come colui che avrebbe, se volesse, la possibilità di trasformare il male in bene e, quindi, come valore. E lo scandalo è tutto qui. In questo mancato intervento di Dio nel mondo per eliminare il male che lo abita».

379 Rimandiamo qui all'etimologia dei termini «esistenza» (*ex-sistere*, stare fuori) e «presenza» (*prae-esse*, stare innanzi): nel primo caso, si tratta dell'esistenza totalmente trascendente, e dunque imperturbabile, di Dio; nel secondo caso, invece, si tratta della presenza attiva e provvidenziale di Dio nel mondo e nella Storia.

380 Cfr. Baruch Spinoza, *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano, 2007, in particolare tutta la prima parte «De Deo», pp. 4-101.

come ci insegna Nietzsche, semplicemente un contro-senso o, quanto meno, un'idea inutile³⁸¹.

Viceversa, Rieux rifiuta con fermezza quel Dio definito nei termini teologici tradizionali, ovvero così come è stato ed è tuttora definito dalle tre principali religioni monoteiste: un Dio *creatore* del mondo e dell'uomo, il primo in vista del bene del secondo; un Dio *giudice* che salva i giusti e che punisce i peccatori, misericordioso con i primi, tiranno con i secondi; un Dio *provvidenziale* che opera con mezzi assurdi e incomprensibili, ma pur sempre per la redenzione e la salvezza umana; un Dio *onnipresente e onnipotente*, chiamato in causa ogniqualvolta ci sia bisogno di tappare una qualche falla della ragione, come quel «Dio tappabuchi» di bonhoefferiana memoria³⁸².

Alla base di tale *rifiuto*, al quale come ben sappiamo non corrisponde una *rinuncia*, v'è l'evidenza insopprimibile e scandalosa del male nel mondo, in particolare il suo contrastare con l'esigenza di felicità dell'uomo. Si intende qui, ovviamente, il solo male naturale, perché, rispetto al male morale, la teologia e la religione avranno sempre la possibilità di ricorrere al vecchio alibi del libero arbitrio che Dio avrebbe donato all'uomo e che l'uomo male utilizzerebbe³⁸³. Premesso ciò, è possibile interpretare le varie espressioni del male naturale come tante manifestazioni della bontà di Dio? In altre parole, come poter vedere in un tumore

381 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, cit., 5 [71], p. 213: «Hat es einen Sinn, sich einen Gott jenseits von "Gut und Böse" zu denken?»

382 Cfr. Arnaud Corbic, *Albert Camus e Dietrich Bonhoeffer. Due visioni dell'uomo «senza Dio» a confronto*, Edizioni Messaggero, Padova, 2002.

383 Nella nostra prospettiva, il problema non risiede nel libero arbitrio umano, che del resto abbiamo già ammesso in precedenza, bensì nell'idea che esso possa essere un dono divino: questo è evidentemente l'ennesimo sofisma teologico elaborato a fini apologetici all'interno di una determinata teodicea.

infantile o in un terremoto, magari proprio il famoso terremoto di Lisbona del 1755, l'operare della provvidenza divina?

Padre Paneloux, di fronte allo sconforto di Rieux, constata che la peste «è rivoltante in quanto supera la nostra misura»: fin qui, i due non possono che convenire, così come Voltaire e Leibniz avrebbero convenuto sulla tragicità del terremoto. Eppure, da questa constatazione di fatto Paneloux trae, da buon teologo, un'amara e assurda conclusione, tanto assurda quanto l'idea leibniziana che Dio «permetterebbe» il male. Egli afferma infatti: «forse dobbiamo amare quello che non possiamo capire». È qui che le visioni dei due personaggi si discostano violentemente. È qui che si apre uno spartiacque ideologico tra fideismo e rivolta: Rieux si ribella, affermando di avere «un'altra idea dell'amore», tale che egli si rifiuterà «sino alla morte di amare questa creazione dove i bambini sono torturati». Paneloux chiama allora in causa la nozione di «grazia»; Rieux, ormai stanco di una simile apologetica estenuante, risponde – e la sua risposta è magistrale:

è quello che non ho, lo so bene. Ma non voglio discuterne con lei. Noi lavoriamo insieme per qualcosa che riunisce oltre le bestemmie e le preghiere. Questo solo è importante.³⁸⁴

Con tale affermazione, Camus pone attraverso Rieux quello che vorremmo definire un «principio etico d'urgenza», definibile come segue: *al di là e prima* delle diverse *Weltanschauungen*, *al di là e prima* delle singole ragioni teoretico-morali, *al di là e prima* delle «bestemmie e le preghiere», i singoli individui devono ritrovarsi concretamente su un terreno etico comune, in nome di una

³⁸⁴ *La peste*, cit., p. 168-169 (per tutte le citazioni di questo paragrafo).

raison pratique che si occupi della «salute» dell'uomo, lasciando alla *raison pura* il problema della sua «salvezza»³⁸⁵.

Forse un giorno, alla fine della storia, la teoria di Paneloux troverà la sue giustificazioni: la provvidenza divina si farà manifesta e mostrerà chiaramente a tutti quale fosse il posto occupato da ogni male naturale all'interno dell'imperscrutabile disegno divino. Quel giorno Ivan Karamazov vedrà con i suoi stessi occhi «il daino ruzzare accanto al leone e l'ucciso alzarsi ad abbracciare il suo uccisore», e comprenderà «di colpo perché tutto sia stato così»³⁸⁶. Ma noi, per adesso, non possiamo accedere ad una simile conoscenza prodigiosa e onni-risolutrice. Non potendo *hic et nunc* conoscere la «perfezione» segreta della peste³⁸⁷, non ci resta che combatterla:

Non si può nello stesso tempo guarire e sapere! [...] E allora guariamo il più presto possibile: è la cosa che più importa.³⁸⁸

Dopotutto, lo ripetiamo ancora, non si tratta in alcun modo di eroismo, né di prometeismo. Tutta la consequenzialità di Rieux risiede nell'onestà e nella luci-

385 Il riferimento è ad un'espressione di Rieux all'interno dell'appena citato dialogo con Paneloux, *ibidem*: «La salvezza dell'uomo è un'espressione troppo grande per me. Io non vado sì lontano. La sua salute m'interessa, prima di tutto la sua salute».

386 *I fratelli Karamazov*, cit., p. 239.

387 Il riferimento è qui il commento di Rieux nei confronti Paneloux, il quale, a differenza di ogni «prete di campagna» che ha «veduto morire abbastanza», non «curerebbe la miseria» se non prima di averne dimostrato la perfezione. *La peste*, cit., p. 97.

388 *Ivi*, p. 162. Abbiamo sostituito alla prima persona singolare («non posso»), utilizzata nella traduzione italiana, la terza persona singolare neutra («non si può») corrispondente all'originale *on ne peut pas*.

dità: la peste non è nient'altro che un fatto da cui bisogna trarre le conseguenze:

Lei dice che ci vuole dell'orgoglio. Ma io non ho che l'orgoglio di cui c'è bisogno, mi creda. Non so quello che mi aspetta né quelle che accadrà, dopo. Per il momento ci sono dei malati e bisogna guarirli. Poi, essi rifletteranno, e anch'io. Ma il più urgente è guarirli; io li difendo come posso, ecco.³⁸⁹

Ma questa risposta di Rieux non è che uno tra i molti atteggiamenti possibili di fronte all'incomprensibilità del male: i cristiani di Abissinia, ad esempio, in una vertigine di misticismo fideista, videro nella peste «un mezzo efficace, d'origine divina, per guadagnare l'eternità»; i non ancora contagiati si arrotolavano nelle lenzuola degli appestati per ascendere al cielo il più in fretta possibile. Per fortuna queste non sono che eccezioni integraliste. La maggior parte dei credenti, senza ricadere in simili scelleratezze, lotterà contro la peste, anche a costo della morte. Ma, nella loro prospettiva, ad attenderli dopo la morte v'è il paradiso, eterna ricompensa per il loro gesto e la loro condotta morale in vita.

Chi ricompenserà, invece, Rieux o Tarrou? Nessuno. Per di più, essi sono freddamente consapevoli che la loro azione non troverà mai un compimento definitivo, raggiunto il quale si potranno ritenere «eticamente soddisfatti»³⁹⁰. I due, lottando contro la peste di Orano, lottano in realtà contro il male naturale in generale; quest'ultimo, essendo elemento costitutivo ed ineliminabile del reale, rende

389 *Ivi*, p. 98. Abbiamo sostituito a «l'orgoglio che ci vuole», utilizzato nella traduzione italiana, il più elegante «l'orgoglio di cui c'è bisogno», per tradurre l'originale «l'orgueil qu'il faut».

390 Altrove abbiamo usato a riguardo l'espressione «insoddisfabilità etica». Cfr. G. Gaetani, *I risvolti etici della rivolta camusiana*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 2010;

ogni singola epidemia o catastrofe nient'altro che una singola battaglia all'interno di un'interminabile guerra – dalla quale, detto per inciso, solo l'uomo può uscire sconfitto.

In uno dei dialoghi più intensi del romanzo, Tarrou ricorda a Rieux che tutte le sue vittorie contro la morte «saranno sempre provvisorie». Il dottore risponde allora: «Sempre, lo so. [Ma] non è una ragione per smettere di lottare»³⁹¹. Ecco, dunque, dopo il precedente «principio etico d'urgenza», la posizione di quello che definiremo «principio etico di vigilanza»: esso afferma, da una parte, che l'agire etico è un *continuum* senza termine, dal quale non è possibile affrancarsi; ma, soprattutto, esso afferma, con una semplicità tragica e radicale, che la coincidenza di virtù e felicità – tanto agognata da Kant, il quale arrivò a postulare l'immortalità dell'anima proprio per garantire la possibilità di tale coincidenza dopo la morte – non è in alcun modo garantita. Né in terra, né in cielo. La responsabilità dell'agire etico, dunque, lungi dall'essere un dono o un'imposizione di Dio, è – e non può che essere – una scelta totalmente umana ed individuale. La veritiera e amara conclusione alla quale giunge Camus è la seguente: dopo la morte di Dio, si può essere santi o dannati soltanto senza di lui³⁹².

Come si definisce, in questa condizione post-divina, la santità? Come «un complesso di abitudini»³⁹³: né martirio, né asceti, né misticismo, né predicazione, ma agire costante ad «altezza d'uomo», per ridurre gradualmente e concretamente il male nel mondo:

Oggi, nessuna saggezza può pretendere di dare di più. La rivolta cozza

391 *Ivi*, p. 99.

392 Il riferimento è evidentemente all'espressione di Tarrou: «se si può essere un santo senza Dio, è il solo problema concreto che io oggi conosca». *Ivi*, p. 197.

393 *La peste*, cit., p. 91.

instancabilmente contro il male, dal quale non le rimane che prendere un nuovo slancio. L'uomo può signoreggiare in sé tutto ciò che deve essere signoreggiato. *Deve riparare nella creazione tutto ciò che può essere riparato.* Dopo di che, i bambini moriranno sempre ingiustamente, anche in una società perfetta. Nel suo sforzo maggiore, l'uomo può soltanto proporsi di *diminuire aritmeticamente il dolore nel mondo.*³⁹⁴

Con questa citazione conclusiva, che riteniamo non necessiti commenti, viene posto il quarto ed ultimo principio di un'etica della rivolta: il «principio di correzione», il cui nome trae spunto dalla nota concezione camusiana di «creazione corretta»³⁹⁵.

394 *L'uomo in rivolta*, cit., p. 331.

395 Camus progettava, dal 1943, di scrivere un romanzo dal titolo «Création corrigée ou le système». Per quanto il romanzo non abbia mai visto la luce, è ragionevole ipotizzare che si trattasse di una volontà concreta, visto la costanza con cui la succitata espressione viene citata nei *Carnets* 1942-1951. In ogni caso, numerosi passi de *L'uomo in rivolta* e de *La peste* forniscono una definizione abbastanza esplicita del concetto.

6. CAMUS INTERPRETE DI NIETZSCHE

In questo capitolo ci occuperemo di analizzare, da un punto di vista prettamente filologico, la validità e i presupposti impliciti dell'interpretazione camusiana di Nietzsche.

Iniziamo subito col dire che la vita di Camus fu realmente un unico e ininterrotto dialogo con Nietzsche e la sua opera – un dialogo iniziato al liceo e che sarebbe continuato ben oltre il 4 gennaio 1960, se quel giorno il pneumatico della Facel Vega di Michel Gallimard non fosse esploso d'improvviso sulla strada statale nei pressi di Villeblin. In quel tragico incidente – reso ancora più tragico dalle precedenti dichiarazioni di Camus, il quale ebbe ad affermare pubblicamente che il modo più assurdo di morire sarebbe stato proprio in un incidente automobilistico – Camus portava nella sua valigia di cuoio nero, oltre ad un biglietto del treno inutilizzato (sic!) e al carteggio della suo capolavoro incompiuto *Il primo uomo*, una copia dell'*Otello* di Shakespeare e una della *Gaia scienza* di Nietzsche. Secondo le parole di Weyembergh,

l'Auteur du *Gai Savoir* occupe une place particulière dans les admirations de l'écrivain. Il est présent à tous les moments de la production camusienne, le ton des allusions au philosophe allemand est la plupart du temps empreint d'une émotion et d'un respect qui ne

trompent pas, et sur le plan de la vision du monde il est – malgré les critiques de l'écrivain – son allié par excellence.³⁹⁶

Eppure, per quanto continua ed ininterrotta, non si può certo dire che la lettura camusiana di Nietzsche sia sempre stata la medesima. Essa attraversa, in realtà, tre fasi ben distinte: da un'originaria e accorata *accettazione* della filosofia nietzschiana si passa ad una sua più attenta e cosciente *lettura critica*, per finire con una sua progressiva *rivalutazione* in termini positivi.

Nella prima fase, coincidente al periodo liceale e universitario, Camus accetta *in toto* e con gran *pathos* la filosofia atea ed edonistica di Nietzsche, con la tipica esaltazione del giovane studente alla ricerca di idee e *maitres à penser*: stando alla testimonianza del suo professore di filosofia Paul Mathieu, Camus cita Nietzsche in continuazione nelle sue dissertazioni e nei dibattiti – «à tout propos et même hors de propos»³⁹⁷; da giovane diciannovenne gli dedicherà addirittura un piccolo saggio filosofico, pubblicato sulla rivista algerina *Sud* nel 1932, dal titolo *Nietzsche e la musica*. Una rapida analisi di questo testo ci farà comprendere le motivazioni di una siffatta accettazione totale della prospettiva nietzschiana: ivi Camus tratta della concezione della Musica – scritta, insieme ai termini Ragione, Realtà, Arte, Sogno, molto retoricamente e romanticamente con la maiuscola – prima in Schopenhauer e poi in Nietzsche, essenzialmente ne *La nascita della tragedia*. Egli definisce, con molto lirismo e forse poca obiettività, i concetti di «apollineo» e di «dionisiaco», la problematica della bellezza tragica dei Greci, nata dal dolore e dalla sofferenza, il discorso sull'arte come sogno e come gioco.

396 *Dictionnaire Albert Camus*, cit., p. 604.

397 *Ibidem*.

In sostanza Camus espone in questo saggio giovanile quella che Alexander Nehamas chiamerà in seguito la «cosmodicea estetica nietzschiana»³⁹⁸.

Nei *Carnets* le citazioni di Nietzsche sono complessivamente le più numerose: circa una sessantina lungo i tre tomi. In particolare, leggendo gli appunti del primo tomo che vanno dal 1935-1942 troviamo citazioni dal *Crepuscolo degli idoli* e da *Umano, troppo umano*, più una citazione riportata senza fonte, attribuibile senza dubbio a *Ecce Homo*³⁹⁹. Si tratta, in sostanza, ancora del Nietzsche tragico ed aristocratico, il quale formula le sue teorie sulla «morte cosciente», da individuarsi nell'aforisma 36 di *Scorribande di un inattuale*⁴⁰⁰, e sulla «felicità tragica», da individuarsi nell'aforisma 17 dello stesso capitolo⁴⁰¹.

È proprio questa visione tragica della vita che farà da sfondo concettuale al *Mito di Sisifo*, dove non a caso è proprio Nietzsche il primo autore citato. Con questo testo si apre, però, un problema filologico estremamente rilevante: infatti, dal *Mito* in poi tutte le citazioni di Nietzsche, così come del resto quelle degli altri autori, saranno prive del minimo riferimento bibliografico, secondo il bizzarro uso degli autori francesi di quel tempo. Ad esempio, quando nel famoso incipit del *Mito* Camus scrive: «se è vero, *come vuole Nietzsche*, che un filosofo, per essere degno di stima, debba predicare con l'esempio [...] », non si capisce se egli stia facendo riferimento ad un passo preciso dell'opera nietzschiana – e, in tal caso, a

398 Cfr. Nehamas, *Nietzsche. La vita come letteratura*, Armando Editore, Roma, 1989.

399 Si tratta della famosa e abusata espressione «ciò che non mi uccide, mi fortifica».

400 *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 108: «Morire con fierezza, se non è più possibile vivere con fierezza. La morte scelta di propria volontà, la morte attuata al momento giusto, in chiarezza e letizia, in mezzo ai figli e testimoni [...]».

401 *Ivi*, p. 93: «Gli uomini più spirituali, posto che siano i più coraggiosi, vivono anche in maggior misura le più dolorose tragedie: ma essi onorano la vita proprio perché essa oppone loro la sua grandissima inimicizia».

quale – o se piuttosto egli stia riassumendo in maniera personale il pensiero nietzschiano. In questo caso specifico, secondo Marie-Louis Audin, curatrice dell'apparato critico dell'ultima edizione delle *Œuvres complètes* per quanto riguarda *Il Mito di Sisifo*, Camus avrebbe tratto spunto da un passaggio dalla terza *Considerazione inattuale (Schopenhauer come educatore)*⁴⁰². Eppure, a nostro parere, scavando a fondo nella vastissima opera nietzschiana si potrebbero facilmente trovare altri passaggi simili a cui Camus avrebbe potuto fare riferimento⁴⁰³. La questione, dunque, ove non si fornissero ulteriori chiarimenti, non può che rimanere in sospeso.

Soffermiamoci ora sulla presenza di Nietzsche nel *Mito*. Ivi egli viene nominato dodici volte, di cui soltanto cinque con una citazione testuale diretta – come già detto senza riferimenti in nota e a volte parafrasando il testo tra virgolette⁴⁰⁴. Camus, lungi dall'analizzare contenutisticamente gli apporti nietzschiani, sembra avvalersi più degli aspetti metodologici che ne derivano: il passo citato in precedenza riguardo la necessità per il filosofo di «predicare con l'esempio» viene

402 Nietzsche citato in Camus, *Œuvres complètes*, cit., I tomo, p. 1284: «Je ne me soucie d'un philosophe qu'autant qu'il est capable de donner un exemple. Que par l'exemple il puisse tirer après lui des peuples tout entiers, il n'y a là aucun doute; l'histoire de l'Inde, qui est presque l'histoire de la philosophie indienne, le démontre. Mais l'exemple doit être donné par la vie visible et non point seulement par les livres, c'est-à-dire de la façon dont enseignaient les philosophes de la Grèce, par la mine, l'attitude, le costume, la nourriture, les mœurs, plus que par la parole ou même les écrits».

403 Cfr. i testi nietzschiani citati nel capitolo primo (*Biografie parallele*) del nostro lavoro, in particolare il primo paragrafo (*La nuova concezione del rapporto filosofia-vita-verità*)

404 Secondo Louis Facon, curatore insieme a Roger Quilliot dell'edizione precedente delle *Œuvres complètes*, vi sarebbero anche altre citazioni implicite di Nietzsche, che appaiono però senza alcun segno di citazione (corsivo, virgolette, etc.). Cfr. Albert Camus, *Œuvres complètes*, Gallimard, 2008, I tomo, p. 1290 (nota 5) e p. 1293 (nota 2).

definito il «criterio nietzschiano»⁴⁰⁵; parlando del figura del commediante, Camus parafrasa tra virgolette Nietzsche il quale affermerebbe che «ciò che importa non è la vita eterna, ma l'eterna vivacità»⁴⁰⁶; infine, nell'appendice *La speranza e l'assurdo nell'opera di Franz Kafka*, Nietzsche viene definito come «il solo artista che abbia tratto le estreme conseguenze da un'estetica dell'Assurdo, poiché il suo ultimo messaggio consiste in una lucidità sterile e conquistatrice e in una negazione ostinata di ogni consolazione soprannaturale».⁴⁰⁷ In ogni caso, aldilà di questi spunti frammentari, un acuto approccio ermeneutico può facilmente dimostrare come la figura di Sisifo, così come esposta nell'ultimo capitolo del libro, rientri perfettamente all'interno dell'universo nietzschiano.⁴⁰⁸ Sisifo, accettando con orgoglio e senza sotterfugi la punizione eterna a cui è stato condannato dagli dei e trovando in questa stessa accettazione il fondamento della sua felicità, non fa altro che accettare, senza nominarla, la nietzschiana *Ewige Wiederkehr des Gleichen*.

Fin qui la prima fase dell'interpretazione camusiana di Nietzsche. Sappiamo già parzialmente cosa spinse Camus a cambiare prospettiva: *Il mito di Sisifo*, scritto a partire dal 1940, viene pubblicato nel 1942, nel bel mezzo del conflitto; le posizioni ivi esposte, totalmente al di fuori del contesto storico-politico di quegli anni, sembrano far riferimento perlopiù ad una sensibilità precedente allo scoppio della seconda guerra mondiale. Dopo il suo termine, Camus è

405 *Il mito di Sisifo*, cit., p. 10.

406 Citare aforisma FW

407 *Il mito di Sisifo*, cit., p. 136.

408 Maurice Weyembergh (*Autocréation et automythification dans le Mythe de Sisyphe*, in *Albert Camus ou la mémoire des origines*, cit., p. 51) afferma esplicitamente: «*Le mythe de Sysiphe se situe dans l'univers dont Nietzsche a esquissé la topologie*». Cfr. l'esposizione della figura di Sisifo nel paragrafo 4.1.2 *L'eterno ritorno di Sisifo*.

costretto a rivedere le sue posizioni: incalzato dagli eventi, i quali gli impongono di passare al vaglio degli orrori del totalitarismo la sua nozione *desengagé* di assurdo, egli scrive *L'uomo in rivolta*. In questo testo Camus ripercorre, come abbiamo già visto, le tappe che hanno condotto alla deriva cesarista del ventesimo secolo. Nietzsche è una tappa fondamentale di questo percorso. Ad esso viene dedicato un intero paragrafo nel capitolo sulla rivolta metafisica ne *L'uomo in rivolta* dal titolo *Nietzsche et le nihilisme*. Si tratta di una quindicina di pagine molto dense nelle quali Camus si occupa della «ultima filosofia di Nietzsche, dal 1880 al crollo», da considerarsi come «un commento alla *Volontà di potenza*», come riportato in nota dall'autore. A nostro parere quest'ultimo aspetto non può essere trascurato, poiché costituisce un problema filologico non indifferente: Camus utilizza, infatti, un'edizione francese della *Wille zur Macht* del 1935, basata su quella tedesca di Friedrich Würzbach e tradotta da Geneviève Bianquis;⁴⁰⁹ in essa i vari frammenti postumi, lungi dall'essere disposti in ordine cronologico come faranno successivamente Colli e Montinari, vengono raggruppati tematicamente; l'opera prima voluta e poi rinnegata da Nietzsche viene presentata, dunque, secondo un ordine fittizio e inappropriato. Del resto, a quel tempo non si sapeva ancora nulla dell'operato di Elisabeth Förster-Nietzsche, né si comprendeva fino in fondo il significato metaforico-sperimentale di alcune espressioni nietzschiane – ivi comprese le nozioni di *Zähmung* e di *Züchtung*, considerate da Camus come «puerili». In ogni caso, a fronte di queste carenze filologiche si potrà pur sempre sottolineare – a ragione – l'indiscussa paternità nietzschiana dei frammenti.

Veniamo al testo vero e proprio. In esso troviamo quaranta citazioni testuali di Nietzsche, anche qui senza riferimenti in nota, tratte non solo dalla *Volontà di potenza* ma anche dalla *Genealogia della morale*, dal *Crepuscolo degli*

409 Nietzsche, *La volonté de puissance*, traduzione di G. Bianquis, Parigi, Gallimard, 1935, due tomi.

idoli e da altri testi dell'ultimo Nietzsche. In particolare, è un estratto molto significativo del *Crepuscolo* che fa da apertura: «Noi neghiamo Dio, neghiamo la responsabilità di Dio, solo così libereremo il mondo». ⁴¹⁰ Il Nietzsche che viene presentato qui è, *à la fois*, il «clinico» e il «profeta», colui che diagnostica il nichilismo al fine di proporre una cura:

Nietzsche non ha mai pensato altrimenti che in funzione di un'apocalisse avvenire, non per esaltarla, perché indovinava il volto sordido e calcolatore che questa apocalisse finirebbe per assumere, ma per evitarla e tramutarla in rinascita. Ha riconosciuto il nichilismo e l'ha esaminato come un fatto clinico. ⁴¹¹

Secondo Camus, la strategia esplicita di Nietzsche consiste in una «negazione metodica», volta ad esacerbare le conseguenze della morte di Dio al fine di trarne una nuova positività: egli non vuole assolutamente che tale evento epocale venga «camuffato» da nuovi idoli; piuttosto, egli preferisce un confronto spietato e radicale, senza sotterfugi. Non per gusto nichilista, ma per una questione di lucidità. Egli è realmente l'unico ad avvertire la portata tragica dell'evento, affermando: «se non facciamo della morte di Dio una grande rinuncia e una perpetua vittoria su noi stessi, dovremo pagare questa perdita». La morte di Dio può apparire come una liberazione soltanto a degli occhi ingenui o esaltati:

In questo mondo sbarazzato di Dio e degli idoli morali, l'uomo è ora solitario e senza padrone. Nessuno meno di Nietzsche, e in questo egli si distingue dai romantici, ha lasciato credere che tale libertà potesse

⁴¹⁰ *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 65.

⁴¹¹ Per tutte le citazioni successive, *L'uomo in rivolta*, cit., pp. 77-92.

essere facile. [...] Dacché non crede più in Dio, né alla vita immortale, l'uomo diviene "responsabile di tutto ciò che vive, di tutto ciò che, nato dal dolore, è destinato a patire della vita". A lui, e a lui solo, spetta trovare l'ordine e la legge.⁴¹²

Il problema è, a questo punto, in che modo trovare un nuovo ordine e una nuova legge. Secondo l'interpretazione di Camus, è proprio nel tentativo di risolvere questo enigma che Nietzsche contraddice le premesse della sua riflessione, smarrendosi inesorabilmente. Partito dal riconoscimento del *primo nichilismo* – riconosciuta, cioè, l'innocenza del divenire – e dal contemporaneo rifiuto del *secondo nichilismo* – negazione di tutte le maschere morali che umanizzavano il divenire – Nietzsche si decide, in una vertigine d'esaltazione, per una smisurata «divinizzazione della fatalità»:

il destino diviene tanto più adorabile quanto più è implacabile. Il dio morale, la pietà, l'amore sono altrettanti nemici della fatalità, che cercano di compensare. Nietzsche non vuole il riscatto. La gioia del divenire è la gioia dell'annientamento. Ma l'individuo solo ne è sommerso. Il moto di rivolta con il quale l'uomo rivendicava il proprio essere scompare nella sottomissione assoluta dell'individuo al divenire. *L'amor fati* sostituisce quel che era un *odium fati*.⁴¹³

La libertà conquistata dall'oltreuomo nietzschiano, definita paradossalmente come «adesione totale ad una necessità totale», non nega più nulla e acconsente a tutto: qui risiede, nell'ottica di Camus, la dismisura di Nietzsche. Nel

412 *Ivi*, p. 82.

413 *Ivi*, p. 85.

momento in cui il *sì a ciò che è ed esalta* smette di essere controbilanciato da un corrispondente *no a ciò che è ed opprime*, tutto nel reale diviene esaltazione, compreso il male: l'*amor fati* nietzschiano è un Sì assoluto – *ergo* smisurato.

In un certo senso la rivolta, con Nietzsche, mette capo di nuovo all'esaltazione del male. La differenza sta in questo, che il male, allora, non è più una riscossa (*revanche*). È accettato come uno dei volti possibili del bene e, più certamente ancora, come una fatalità. Viene dunque assunto per essere superato e, per così dire, come una medicina (*remède*). Nella mente di Nietzsche, si trattava soltanto del fiero consenso dell'animo davanti a ciò che non può evitare.⁴¹⁴

Questa lettura camusiana dell'*amor fati*, che può essere pienamente legittimata attraverso un rimando ai testi, è per altri versi contestabile, nella misura in cui vorrebbe vedere in questo famoso *locus* nietzschiano una dichiarazione di *immoralismo* – volere tutto ciò che è, anche e soprattutto il male. Nietzsche, al contrario di Sade o di un penitente che ricerchi l'espiazione dei peccati, non *vuole* né *ricerca* né tanto meno *brama* il male: egli, al massimo, lo comprende come condizione necessaria della vita, ed in quanto tale lo accetta. Ma *accettare* e *volere* non sono esattamente la stessa cosa, così come non lo sono *rifutare* e *rinunciare*, secondo la ben nota lezione camusiana. Camus stesso, del resto, sembra dimostrarsi consapevole di ciò nel momento in cui cita, in chiusura di paragrafo, una lucida confessione di Nietzsche:

È facile parlare di ogni specie di atti immorali; ma si avrà la forza di sopportarli? Per esempio, non potrei tollerare di mancar di parola o di

414 *Ivi*, p. 87.

uccidere; languirei, più o meno a lungo, ma ne morirei, questa sarebbe la mia sorte.⁴¹⁵

Questi stessi scrupoli non attanagliarono coloro che, ispirandosi a Nietzsche, misero in piedi un programma politico totalitario, razzista ed eugenetico. Camus, nell'analizzare la questione, si dimostra un precursore lucido ed oggettivo della denazificazione nietzschiana:

Nella storia dell'intelletto, fatta eccezione per Marx, l'avventura di Nietzsche non ha equivalenti; non avremo mai finito di riparare l'ingiustizia che gli è stata fatta. Si conoscono senza dubbio filosofie che sono state tradotte, e tradite, nella storia. Ma fino a Nietzsche e al nazionalsocialismo, non v'è esempio che un pensiero tutto illuminato dalla nobiltà dilaniata di un animo eccezionale sia stato illustrato agli occhi del mondo da una parata di menzogne, e dallo spaventoso ammucciarsi di cadaveri nei campi di concentramento. Che la predicazione di una superumanità sfoci nella fabbricazione metodica di sottouomini, ecco il fatto che deve senza dubbio essere *denunciato*, ma richiede anche di venire *interpretato*.⁴¹⁶

La fedeltà di Camus a Nietzsche non si separa dalla sua lungimiranza ed onestà intellettuale. Certo, si tratta prima di tutto di denunciare la traduzione nazionalsocialista della filosofia nietzschiana, per riparare ad un'ingiustizia che ha macchiato, a nostro parere indelebilmente, la figura del filosofo tedesco – «ci sarà sempre impossibile confondere Nietzsche e Rosenberg. Dobbiamo essere gli

415 *Ivi*, p. 89.

416 *Ivi*, p. 88 (corsivo nostro).

avvocati di Nietzsche». ⁴¹⁷ Ma allo stesso tempo, si tratta anche e soprattutto di *interpretare, comprendere e spiegare* come mai sia stato possibile un simile tradimento, al fine di evitarne ulteriori in un prossimo futuro. Camus di domanderà allora:

Non c'è nulla nella sua opera che possa essere utilizzato nel senso dell'omicidio definitivo? Gli scannatori, a condizione di negare lo spirito per la lettera e persino quanto nella lettera ancora permane dello spirito, non potevano trovare in lui dei *pretesti*? Bisogna rispondere *affermativamente*. Dall'istante in cui si trascura l'aspetto metodico del pensiero nietzschiano (e non è certo che egli stesso vi si sia sempre attenuto) la sua logica ribelle non conosce più limiti. ⁴¹⁸

Secondo Camus questi pretesti andrebbero rintracciati non nella negazione di Dio, né nella spietata critica alla morale, bensì nella sua «adesione forsennata» alla necessità del divenire, poiché è a partire da essa che vengono poste le premesse per una giustificazione totale di tutto ciò che è. Agli antipodi dell'atteggiamento ascetico delle filosofie retromondiste, le quali pronunciano il loro no assoluto contro il mondo, negandosi così qualsiasi possibilità di poter intervenire nel divenire, l'*amor fati* nietzschiano conduce ad un'altra sorta di «paralisi assiologica» in cui nulla è da volere altrimenti, poiché ogni cosa si giustifica nel solo fatto di essere:

Dire sì a tutto implica che si dica sì all'omicidio. Ci sono del resto due modi di acconsentire all'omicidio. Se lo schiavo dice sì a tutto, dice di

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

si all'esistenza del padrone e al proprio dolore: Gesù insegna la non-resistenza. Se il padrone dice sì a tutto, dice di sì alla schiavitù, al dolore degli altri; ecco il tiranno e la glorificazione dell'omicidio. [...] La rivolta metafisica nel suo primo moto era soltanto protesta contro la menzogna e il delitto dell'esistenza. Il sì nietzschiano, dimentico del no originario, rinnega la rivolta stessa nel momento in cui rinnega la morale che rifiuta il mondo qual è.⁴¹⁹

Appare chiaro come la critica di Camus a Nietzsche si fondi in tutto e per tutto sulla nozione camusiana di misura e sia, in ogni caso, funzionale al percorso storico sulla rivolta all'interno dell'*Homme révolté*. Al di fuori di questo volume e dopo la sua pubblicazione, l'attitudine di Camus nei confronti di Nietzsche sembra essere diversa, a tal punto che Maurice Weyembergh prospetta la possibilità di un «retour à Nietzsche» nell'ultimo decennio di vita. In effetti, le citazioni e le prese di posizione pro-Nietzsche tra il 1951 e il 1960 sono numerose: in una lettera di risposta a Breton e a Patri, parlando di Nietzsche, Camus afferma che «une telle âme nous surpasse tous infiniment»; in un altro testo, egli giustifica il suo non odiare i tedeschi affermando: «je dois à Nietzsche une partie de ce que je suis»; come epigrafe per *Actuelles II* viene scelto un aforisma nietzschiano; infine, nei *Discours de Suède*, pronunciati per il ritiro del premio Nobel, Camus cita più volte Nietzsche. In particolare, come già nell'*Uomo in rivolta*, egli riprende il suo insegnamento fondamentale: «creare oggi, significa creare pericolosamente».⁴²⁰

419 *Ivi*, p. 89.

420 Per tutte le citazioni di questo paragrafo, Weyemberg, *Albert Camus ou la mémoires des origines*, cit., p. 48.

CONCLUSIONI

Giunti alla fine del nostro lavoro, è il momento di trarre qualche piccola considerazione conclusiva. Nell'introduzione avevamo posto tre obiettivi ben definiti: 1) esporre e confrontare le opere di Nietzsche e di Camus; 2) valutare l'interpretazione camusiana di Nietzsche; 3) cercare all'interno delle loro riflessioni delle risposte filosofiche al problema del nichilismo. Per quanto ognuno di questi punti sia stato trattato il più possibile in maniera adeguata, riconosciamo la possibilità, anzi la necessità, di ulteriori approfondimenti in altre sedi.

Riguardo al primo di essi, abbiamo mostrato *in itinere* come entrambe le opere, nonostante presentino delle differenze stilistiche notevoli ed ineliminabili, posseggano una struttura concettuale pressoché identica: nella loro fase iniziale esse si soffermano a lungo nell'analisi e nella definizione del fenomeno «nichilismo», attraverso un approccio storico-filosofico-ermeneutico nel caso di Nietzsche, attraverso la creazione di nozioni filosofiche esplicitate da metafore letterarie per quanto riguarda Camus; nella loro fase successiva, di gran lunga più ostica della prima, le due opere si sforzano invece di elaborare delle risposte valide e condivisibili al problema del nichilismo.

Nietzsche, vivendo in prima persona la sua teoria del *Philosoph als Versucher* e della *Existenz als Experiment*, formula, *in via del tutto sperimentale*, la sua triplice risposta al nichilismo: Oltreuomo, Eterno ritorno dell'uguale, Volontà di potenza. Lungi dall'individuare l'errore dei filosofi del passato in una

errata formulazione della *verità*, egli afferma piuttosto che esso risiede in una mancata configurazione della *volontà*. Di fronte all'evidenza abissale del nichilismo, il compito dell'uomo non è, infatti, di *scavare* più a fondo, alla ricerca di una *alétheia* da disvelare, bensì di *volere* più a fondo, nel nichilismo stesso: non si tratta, cioè, di cercare la montaliana «leva che arresta / l'ordegno universale», la quale sveli il nichilismo come *inganno* e doni nuovamente senso al mondo; si tratta, piuttosto, di riconoscere l'insuperabilità della condizione nichilista e di *elevarsi* e *volere* alla sua misura. La nozione di *Übermensch*, in quest'ottica, non è altro che un appello a tale innalzamento, mentre la *Ewige Wiederkehr* e la *Wille zur Macht* ne sono invece i presupposti. Queste ultime due non sono, dunque, enunciati ontologico-veritativi, bensì interpretazioni del mondo volte all'elevazione spirituale dell'uomo.

Camus, da par suo, convinto che si possa «pensare solo per immagini» e che, dunque, «il filosofo debba scrivere romanzi», esplicita le sue molteplici nozioni concettuali (assurdo, rivolta, estraneità, etc.) *à la fois* attraverso il saggio filosofico e la creazione letteraria, ivi compresa quella teatrale. Portando a compimento il riconoscimento nietzschiano dell'insuperabilità del nichilismo attraverso la creazione non equivalente di assurdo, la quale è appunto tensione insuperabile tra l'appello umano all'unità di senso e indifferente insensatezza del mondo, Camus afferma – *oltre e contro* Nietzsche – la necessità di mantenere viva quella parte dell'uomo che contesta il reale (*odium fati*), laddove invece il filosofo tedesco concludeva per una sua totale accettazione (*amor fati*). Per compensare e correggere la dismisura dell'ultimo Nietzsche, ma anche più in generale la dismisura del ventesimo secolo, Camus formula il suo «pensiero meridiano», nel quale, come abbiamo cercato di dimostrare, è possibile rintracciare i lineamenti di una vera e propria «etica della rivolta», articolata in almeno quattro principi distinti: la misura – continua messa in equilibrio dei valori del reale, al fine di evitarne l'asso-

lutizzazione – e i principi etici di «urgenza», «correzione» e «vigilanza».

Per quanto concerne, infine, il terzo fulcro concettuale del nostro lavoro, la «morte di Dio», partendo dalle analisi dei nostri due autori di riferimento abbiamo mostrato come essa non si configuri in alcun modo come una liberazione o un evento salvifico. Abbiamo argomentato, piuttosto, in favore della tesi opposta: la *morte di Dio* è, per l'uomo, il fondamento di una nuova *responsabilità* di fronte al *nichilismo*.

BIBLIOGRAFIA

1. EDIZIONE DEI TESTI

1.1 Nietzsche

Per le opere in lingua originale:

- *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin-New York, 1967-77;
- *Sämtliche Briefe in 8 Bänden*, De Gruyter, Berlin-New York, 2003;

Per la traduzione italiana:

- *La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869*, nota intr. di M. Montinari, trad. di M. Carpitelli, Adelphi, Milano, 1977;
- *La nascita della tragedia*, nota intr. di G. Colli, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1977;
- *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore*, tr. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1991;
- *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, nota intr. di G. Colli e M. Montinari, tr. di G. Colli, Adelphi, Milano, 1991;

-
- *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, nota intr. di G. Colli, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1974;
 - *Schopenhauer come educatore*, a cura di Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1985;
 - *Umano, troppo umano*, volume primo, nota intr. di M. Montinari, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1979;
 - *Umano, troppo umano*, volume secondo, nota intr. di M. Montinari, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1981;
 - *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, nota intr. di G. Colli, trad. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano, 1978;
 - *La gaia scienza e idilli di messina*, nota intr. di G. Colli, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano, 1977;
 - *Così parlo Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, nota intr. di G. Colli, trad. e appendici di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976;
 - *Così parlo Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, intr., trad., note e commento di S. Giametta, notizia biografica e bibliografia di D. Fusaro, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano, 2006;
 - *Al di là del bene e del male*, nota intr. di G. Colli, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano, 2008;
 - *Genealogia della morale*, nota intr. di M. Montinari, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano, 1984;
 - *Ecce Homo*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano, 1981;
 - *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, nota intr. di G. Colli, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano, 1977;
 - *Epistolario 1850-1869*, tr. di M. L. Pampaloni Fama, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1977;

- *Epistolario 1869-1874*, tr. di C. Colli Staude, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano, 1980;
- *Epistolario 1875-1879*, tr. di M. L. Pampaloni Fama, a cura di G. Campioni, F. Gerratana, Adelphi, Milano, 1995;
- *Epistolario 1880-1884*, a cura di G. Campioni, tr. di Mario Carpitella, M. L. Pampaloni Fama, Adelphi, Milano, 2004.

Per le altre opere minori non pubblicate nella collana *Piccola Biblioteca Adelphi* rimandiamo alle *Opere complete* in 8 volumi, curata da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1967 e sgg.

Per quanto riguarda, invece, i frammenti postumi abbiamo utilizzato sia la traduzione dell'ultima edizione italiana de *La volontà di potenza* curata da Ferraris e Kobau (Bompiani, Milano, 2008) la quale si fonda a sua volta sull'edizione di Weiss del 1911 in 1067 pseudoaforismi, sia la traduzione dei *Frammenti postumi* editi da Colli e Montinari, inseriti in *Opere*, cit., e disposti in ordine cronologico. Ove ritenuto necessario, abbiamo preferito citare direttamente dall'edizione tedesca delle opere complete di Nietzsche. In ogni caso, rimandiamo ad alcuni testi incentrati sulla controversia filologica della *Wille zur Macht*:

- M. Ferraris, *Storia della volontà di potenza*, in *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 2008, pp. 563-688;
- M. Roos, *Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication*, in *Revue philosophique*, n° 146, 1956, pp. 262-287;
- G. Campioni, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, Biblioteca online del «Centro Interuniversitario di studi 'Colli-

Montinari' su Nietzsche e la cultura europea», consultabile sul sito centronietzsche.net;

- M. Montinari, «*La volonté de puissance*» *n'existe pas*, a cura di P. D'Iorio, L'éclat, Paris, 1997.

1.2 Camus

Per le opere in lingua originale:

- *Œuvres complètes*, sous la direction de Jacqueline Lévi-Valensi, 4 voll., Éditions Gallimard, 2008.

Per la traduzione italiana:

- *Opere*, a cura di R. Grenier, apparati di M. T. Giaveri e R. Grenier, Bompiani, Milano, 1988;
- *Teatro*, tr. di V. Pandolfi, C. V. Lodovici e F. Ousset, Bompiani, Milano, 1960;
- *Metafisica cristiana e neoplatonismo*, a cura di L. Chiuchiù, tr. di G. Chiuchiù, Diabasis, Reggio Emilia, 2004;
- *L'estate e altri saggi solari*, a cura di C. Pastura e S. Perella, Bompiani, Milano, 2003;
- *Lo straniero*, nota intr. di S. Perella, tr. di Alberto Zevi, Bompiani, Milano, 2008;
- *Il mito di Sisifo*, pref. di C. Rosso, tr. di A. Borelli, Bompiani, Milano, 2008;
- *Caligola*, a cura di F. Cuomo, Bompiani, Milano, 2007;
- *L'uomo in rivolta*, pref. di C. Rosso, tr. di L. Magrini, Bompiani, Milano,

2005;

- *La peste*, tr. di B. Del Fabbro, Bompiani, Milano, 2004;
- *La caduta*, tr. di S. Morando, Bompiani, Milano, 2006;
- *Taccuini*, 3 voll., nota intr. di S. Perella, pref. di R. Grenier, tr. di E. Capriolo, Bompiani, Milano, 2004;
- *Mi rivolto, dunque siamo: scritti politici*, a cura di Vittorio Giacopini, tr. di G. Lagomarsino, Eleuthera, Milano, 2008;
- *Questa lotta vi riguarda. Corrispondenze per Combat 1944-1947*, a cura di J. Lévi-Valensi, tr. di S. Arecco, Bompiani, 2010;
- *Riflessioni sulla pena di morte*, tr. di G. Coppi, SE, Milano, 2006;
- *La morte felice*, (postumo), a cura di J. Sarocchi, intr. e tr. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano, 1997;
- *Il primo uomo*, (postumo), tr. di E. Capriolo, Bompiani, Milano, 2001;
- *La commedia dei filosofi* (postumo), a cura di A. Castronuovo, Via del vento edizioni, Pistoia, 2010;

Riteniamo non necessario citare qui i vari adattamenti teatrali di opere altrui (Buzzati, Calderón de la Barca, Dostoevskij, Faulkner, etc.).

1.3 Altri autori citati

- Agostino, *L'ordine dell'universo*, a cura di G. Benelli, Città nuova, Roma, 2010;
- Agostino, *La vera religione*, Città nuova, Roma, 1995;
- Anselmo d'Aosta, *Monologio e Proslogio*, Bompiani, Milano, 2002;
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000;

-
- E. Bloch, *Il principio speranza*, a cura di R. Bodei, Garzanti, Milano, 2005;
 - G. Büchner, *La morte di Danton*, in *Teatro*, Adelphi, Milano, 1978;
 - G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002;
 - R. Descartes, *Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1967;
 - L. M. Deschamps, *Œuvres philosophiques*, a cura di B. Delhaume, intr. di A. Robinet, Paris, J. Vrin, 1993;
 - F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, De Agostini, Milano, 1984;
 - M. Heidegger e E. Jünger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2010;
 - M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Arnoldo Mondadori, Milano, 2008;
 - H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2002;
 - I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1967;
 - Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di L. Ruggiu, tr. di G. Reale, Bompiani, Milano, 2003;
 - Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2000;
 - P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965;
 - A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, introduzione di C. Vasoli, tr. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari, 2009;
 - B. Spinoza, *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano, 2007;

- S. Veca, *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*. Milano, Feltrinelli, Campi del sapere, 2002;
- Ivan Turgenev, *Padri e figli*, intr. di F. Cordelli, Einaudi, Torino, 1998;
- F. Volpi, *Il nichilismo*, Economica Laterza, Roma-Bari, 2004;

2. LETTERATURA SECONDARIA

2.1 Nietzsche

Sulla vita:

- H. Althaus, *Nietzsche. Una tragedia borghese*, tr. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari, 1994;
- C. Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 6 voll., Gallimard, Paris, 1958;
- K. P. Janz, *Vita di Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 1980-1982;
- D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico: biografia intellettuale e bilancio critico*, Manifestolibri, Torino, 2002;
- G. Morel, *Nietzsche. Introduction à une première lecture*, Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1985;
- M. Onfray, *L'innocence du devenir: la vie de Frédéric Nietzsche*, Editions Galilée, Paris, 2008;
- G. Penzo (curatore), *Nietzsche: atlante della sua vita e del suo pensiero. Dalla A alla Z le voci per conoscere il maggior filosofo dell'età moderna*, Rusconi, Milano, 1999;
- L. Sax, *What was the cause of Nietzsche's dementia?*, in *Journal of Medical Biography*, vol. 11, Febbraio 2003;

- R. Safranski, *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 2000;
- K. Schlechta, *F. Nietzsche-Chronik. Daten zu Leben und Werk*, München-Wien, 1975;
- M. Sgalambro, *Nietzsche: frammenti di una biografia per versi e voce*, Bompiani, Milano, 2006;
- A. Verrecchia, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Einaudi, Torino, 1978;

Sul pensiero:

- A. Baeumler, *Nietzsche filosofo e politico*, Edizioni di Ar, 1983;
- F. Barba, *Il persecutore di Dio. San Paolo nella filosofia di Nietzsche*, Mimesis, Milano-Udine, 2010;
- G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1980;
- P. D'Iorio, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pubblicazioni del CNR, Centro di studi sulla filosofia contemporanea, Genova, Pantograf, 1995;
- G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaire de France, Paris, 2010;
- M. Dixsaut, *Nietzsche par-delà les antinomies*, Les éditions de La Transparence, Chatou, 2006;
- M. Ferraris (curatore), *Guida a Nietzsche: etica, politica, filologia, musica, teoria dell'interpretazione, ontologia*, Laterza, Roma-Bari, 2004;
- M. Ferraris (curatore), *Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari, 1999;
- M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Bompiani, Milano, 2009;
- E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Padova, 1973;

-
- M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Miller*, Edizioni ETS, 2006;
 - K. Galimberti, *Nietzsche. Una guida*, Feltrinelli, Milano, 2000;
 - S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche opera per opera*, Rizzoli, Milano, 2009;
 - S. Giametta, *Saggi nietzschiani*, La città del sole, Napoli, 1988;
 - J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris, 1966;
 - M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968;
 - M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994;
 - K. Jaspers, *Nietzsche, Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Traduzione di Luigi Rustichelli, Mursia, 1996;
 - F. Kaufmann, *Nietzsche: filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze, 1974;
 - P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano, 1981;
 - B. Leiter e N. Sinhababu (curatori), *Nietzsche and Morality*, Oxford University Press, 2007;
 - K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari, 1982;
 - F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Il Mulino Bologna, 1978;
 - J.-F. Mattei (curatore), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005;
 - M. Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1999;
 - M. Montinari, *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma, 1982;

- A. Negri, *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, Liguori editore, Napoli, 1986;
- A. Nehamas, *Nietzsche. La vita come letteratura*, Armando Editore, Roma, 1989;
- M. Onfray, *La sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche*, LGF, Paris, 2006;
- G. Penzo, *Invito al pensiero di F. Nietzsche*, Mursia, Milano, 1990;
- F. Piga, *Il mito del superuomo in Nietzsche e D'Annunzio*, Nuovedizioni E. Vallecchi, Firenze, 1979;
- H.-M. Schönherr-Mann, *Friedrich Nietzsche*, W. Fink, Paderborn, 2008;
- E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano, 1999;
- F. Tomatis, *Nietzsche*, Bompiani, Milano, 2006;
- G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano, 2007;
- G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma, 2007;
- P. Wotling e J.-F. Balaudé (curatori), *Lectures de Nietzsche*, LGF, Paris, 2000;
- P. Wotling, *La pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions Allia, Paris, 2007;
- P. Wotling, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2001.

2.2 Camus

Sulla vita:

- R. Grenier, *Albert Camus soleil et ombre. Une biographie intellectuelle*,

Gallimard, Paris, 1987;

- J. Lèvi-Valensi, *Repères chronologiques*, in *Europe. Revue de littérature mensuelle* (numéro spécial consacré à Albert Camus), octobre 1999, pp. 184-87;
- D. Rondeau, *Albert Camus ou les promesses de la vie*, Mengès, Paris, 2005;
- O. Todd, *Albert Camus: une vie*, Gallimard, Paris, 1996;
- P. Viallaneix, *Le premier Camus, suivi de Écrits de jeunesse d'Albert Camus*, Éditions Gallimard, Parigi, 1973;
- D.H. Walker (curatore), *Albert Camus. Les Extrêmes et l'équilibre*, Rodopi, Amsterdam, 1994;

Sul pensiero:

- A.-M. Amiot e J.-F. Mattéi (a cura di), *Albert Camus et la philosophie*, Parigi, PUF, 1997;
- S. Berni, *Albert Camus. Dal relativismo alla relatività*, in *Segni e comprensione*, anno XIV, n. 41, 2000;
- P. Castoro, *Albert Camus. Il pensiero meridiano*, BESA editrice, Nardò, 2001;
- A. Castronuovo, *Alfabeto Camus. Lessico della rivolta*, Fiabesca, Roma, 2011;
- A. Corbic, *Albert Camus e Dietrich Bonhoeffer. Due visioni dell'uomo «senza Dio» a confronto*. Messaggero, Padova, 2011;
- A. Corbic, *L'"humanisme athée" de Camus*, Les Études, 2003, (pp. 227-234), p. 228

-
- J. Daniel, *Avec Camus. Comment résister à l'air du temps*, Gallimard, Paris, 2006;
 - H. Faes e G. Basset (a cura di), *Camus, la philosophie et le christianisme*, Cerf, Paris, 2012;
 - P. Flores D'Arcais, *Albert Camus filosofo del futuro*, Codice, Torino, 2010;
 - G. Gaetani, *Oltre il nichilismo: il «sole invincibile» di Albert Camus*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 2010;
 - G. Gaetani, *I risvolti etici della rivolta camusiana*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 2010;
 - G. Gaetani, «*But Deliver us from Evil*»: *God, Man and Evil in Albert Camus*, in *Journal of Albert Camus Society*, 2010;
 - G. Gaetani, “*Life is Said in Many Ways*”: *The Ethical Meaning of Measure Between Refusal of the Absolute and Axiological Relativity*, in *Journal of Camus Studies*, 2011;
 - J.-J. Gonzales, *Albert Camus, l'exil absolu*, Manucius, Houilles, 2007;
 - J. Guérin (direttore), *Camus et la politique*, L'Harmattan, Parigi, 1986;
 - J. Guérin (direttore), *Dictionnaire Albert Camus*, Laffont, Paris, 2009;
 - F. Jeanson, *Albert Camus ou l'âme révoltée*, in *Les Temps Modernes*, Maggio 1952;
 - T. Judt, *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1988;
 - D. Lyotard (a cura di), *Albert Camus contemporain*, Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2009;
 - J.-F. Mattéi (a cura di), *Albert Camus et la pensée de Midi*, Ovidia, Nizza, 2008;
 - J.-F. Mattéi (a cura di), *Albert Camus. Du refus au consentement*, PUF,

Parigi, 2011;

- A. Montano, *Camus. Un mistico senza Dio*. Messaggero, Padova, 2003;
- M. Onfray, *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Flammarion, 2012;
- Paul Ricouer, *L'Homme révolte de Camus*, in *Christianisme social*, 60, 1952, pp. 229-239;
- A. Rigobello, *Albert Camus tra miseria e sole*, Il tripode, Napoli, 1976;
- A. Rigobello, *Albert Camus*, Istituto editoriale del Mezzogiorno, Napoli, 1963;
- A. Schaffner et A. Spiquel (curatori), *Albert Camus, l'exigence morale. Hommage à Jacqueline Lévi-Valensi*. Edition Le Manuscrit, Collection «L'Esprit des lettres», Parigi, 2006;
- D. Sherman, *Camus*, Wiley-Blackwell, 2009;
- C. Tiso, *Camus, la scelta estatica*, Citirg, Roma, 1992;
- M. Vargas Llosa, *Tra Sartre e Camus*, Scheiwiller, Milano, 2010;
- P. Viallaneix, « *L'incroyance passionnée d'Albert Camus* », in *Revue des Lettres Modernes*, série Albert Camus, n°1, 1969, p. 179-197.
- T. Vertone, *L'œuvre et l'action d'Albert Camus dans la mouvance de la tradition libertaire*, Atelier de creation libertaire, Lyon, 1985;
- M. Weyembergh, *Albert Camus, ou la mémoire des origines*, De Boeck université, Paris-Bruxelles, 1998;

Sul rapporto Camus-Nietzsche:

- E. Della Valle, *Il nichilismo e l'assurdo: Nietzsche e Camus*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 2011;
- W. E. Duvall, *Camus's Fall? From Nietzsche*, Historical Reflections,

primavera 1995, pp. 537-552;

- W. E. Duvall, *The Nietzsche Temptation in the Thought of Albert Camus*, Willamette Journal of Liberal Arts, Estate 1989, pp. 33-43;
- J.-F. Mattéi, *Le premier ou le dernier homme?*, in *La pensée de midi*, 2010/1 N° 30, p. 99-106;
- B. Rosenthal, *Die Idee des Absurden. F. Nietzsche und A. Camus*, Bonn, Bouvier, 1977;
- R. Siena, *Nietzsche, Camus e il problema del superamento del nichilismo*, in "Sapienza", Vol. XXVIII, 1975;
- M. Weyembergh, *Camus und Nietzsche*, in *Sinn und Form*, 1993, pp. 654-664.

Un ringraziamento doveroso ai miei genitori, a mia sorella Alessia e a Martina – non c'è bisogno che spieghi il perché. Poi, a seguire: i miei amici più stretti, in special modo Andrea e Lele, i "colleghi" dell'università e gli amici che hanno sostenuto la mia esperienza Erasmus parigina. Je voudrais aussi remercier tous les membres de la famille Zuena pour le précieux soutien qu'ils m'ont donné à Neuilly-Plaisance. Gleichfalls will ich die Familie Claes-Fontaine für ihre Hilfe und Freundlichkeit bedanken. Vorrei ringraziare, infine, il professor Quintili e i professori Semplici, Brancacci, Baccarini e Salmeri, con i quali, nel corso del quinquennio, ho stretto un proficuo e sincero rapporto umano che va oltre quello meramente accademico.