

# DALLA PECULIARITÀ DELLA PIANTA ALLA FILOSOFIA DEL GIARDINO

## Per una lettura critica del pensiero vegetale di Nietzsche

Carlo Chiurco

### *Abstract*

A re-appreciation of plants can be definitely found in Nietzsche's philosophy, as the works of Michael Marder and Vanessa Lemm point out. He positively evaluates their peculiar way of nourishing and their perception of the world, as his recognition of their belonging to the sphere of the will to power clearly shows. However, to state that plants' marked egalitarianism constitutes an alternative – indeed, the correct – path to the self-expression of a will to power finally deprived of subjugation and dominion, goes against Nietzsche's intentions, both overall and concerning what he says about plants. Such egalitarianism indeed exists, but in fact simply marks the very beginning of the long march of the will to power towards self-affirmation, its initial and primitive phase, whereas the way Nietzsche employs plants in his philosophy of garden, as well as the meaning of the art of gardening, restates the central position enjoyed by value distinction from the point of view of inequality and imposition. Therefore, while in Nietzsche plants take definitely part in the broader process of "breeding" the superior human nature, it is precisely for this reason that they can be employed and sacrificed along the path leading the latter to achieve full identification with the infinite creativity of the Dionysian.

*Keywords:* Nietzsche; Plants; Will to Power; Equality; Inequality; Polarity.

### *1. Introduzione*

Sin dal principio, la riscoperta e rivalutazione del mondo vegetale come soggettività a sé stante ha manifestato un carattere potentemente antitemafisico: ad esempio, il secondo capitolo dell'importante testo di Michael Marder<sup>1</sup> si intitola *The Body of the Plant; or, The Destruction of the*

1 Cfr. M. Marder, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, New York 2013.

*Metaphysical Paradigm*<sup>2</sup>. Non deve perciò sorprendere che alcuni autori – come lo stesso Marder e Vanessa Lemm<sup>3</sup> – abbiano chiamato in causa Nietzsche come precursore della *plant philosophy*. Sebbene quantitativamente marginali rispetto al prolifico ambito degli studi nicciani, queste rivendicazioni sono interessanti sia per l’interpretazione complessiva che offrono di Nietzsche come precursore del radicalismo contemporaneo, sia perché sottolineano come la sua rivalutazione delle piante non sia affatto antropocentrica (volta cioè a riconoscere anche nelle piante la presenza di quelle facoltà, come conoscenza o memoria, tradizionalmente attribuite all’umano), bensì le valorizzi a partire dalle loro peculiarità distinte. Esse inoltre fanno parte, assieme al mondo animale, del suo progetto di rinaturalizzazione dell’uomo<sup>4</sup>, in un naturalismo *sui generis*<sup>5</sup> che rigetta ogni determinismo e meccanicismo alla luce di una concezione del vivente come soggettività essenzialmente creativa. La pianta, in altre parole, diviene un modello per ripensare l’umano.

Tuttavia, se è indubbio che tale concezione costituisca uno dei pilastri del pensiero di Nietzsche, rileggerlo nell’ottica dell’equalitarismo del nostro tempo (e delle molte forme di radicalismo che lo abitano), in chiave anarco-comunista o di democrazia radicale nel solco di un percorso teorico il cui indubbio capostipite è Deleuze<sup>6</sup>, come appunto fanno le due interpretazioni citate, presenta aspetti problematici, che si riflettono inevitabilmente anche sul significato della filosofia delle piante di Nietzsche e sul ruolo che il mondo vegetale svolge in essa. Riprendendo una distinzione chiave di *Crepuscolo degli idoli*, se Marder e Lemm vedono la pianta in positivo, come esempio di un possibile *allevamento* dell’umano verso tipi spiritualmente superiori, e non di *addomesticamento*<sup>7</sup>, è anche

2 Ivi, pp. 54-66.

3 V. Lemm, *Is Nietzsche a Naturalist? Or How to Become a Responsible Plant*, in “Journal of Nietzsche Studies”, 47, n. 1, 2016, pp. 61-80.

4 ABM 230, 6/2, p. 157: “Ritradurre l’uomo nella natura”.

5 Il problema del naturalismo di Nietzsche è molto dibattuto dalla critica. Oltre al citato saggio della Lemm, che verrà discusso in questo articolo, possiamo ricordare almeno B. Leiter, *Nietzsche’s Naturalism Reconsidered*, in K. Gemes, J. Richardson (a cura di), *The Oxford Handbook on Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 576-598 (questo testo è il bersaglio polemico del saggio della Lemm); Ch.J. Emden, *Nietzsche’s Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2014; H. Heit, *Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche’s Experimental Naturalizations*, in “Nietzsche-Studien”, 45, n. 1, 2016, pp. 56-80.

6 Per una critica a tale interpretazione cfr. C. Chiurco, *Europa trasfigurata. Per una filosofia della potenza tra Nietzsche e Guardini*, ETS, Pisa 2002, pp. 60-67.

7 Cfr. CI, Quelli che ‘migliorano’, 2, 6/3, pp. 89-90.

possibile mostrare come, agli occhi di Nietzsche, essa costituisca piuttosto un esempio da non seguire. Dopo aver presentato il senso positivo che la pianta assume in Nietzsche nell'ottica dell'equalitarismo radicale di Marder e Lemm, proseguirò (utilizzando anche la sua filosofia delle piante) mostrando come tale lettura faintenda il radicalismo *aristocratico*, dunque fatalmente anti-equalitario, di Nietzsche<sup>8</sup>, incentrato su una logica *polare* che rispecchia la ritmica fondamentale dionisiaca del distruggere e del creare, e ridimensionando ruolo e significato del mondo vegetale, che *non* può essere un modello per gli umani. Concluderò l'analisi con dei cenni alla filosofia nicciana del giardino, dove, accanto ad una natura indubbiamente 'liberata', si giustifica anche una natura asservita proprio nel *dar forma* al mondo vegetale come espressione della *superiore* capacità creativa dell'umano.

## *2. La filosofia delle piante di Nietzsche come 'equalitarismo della forza' nella lettura 'emancipatoria' di Marder e Lemm*

Nella loro interpretazione, Marder e Lemm fanno combaciare la rivalutazione del mondo vegetale e la filosofia delle piante, che sono indubbiamente presenti in Nietzsche, con un progetto emancipatorio radicale. Le piante sembrano presentare alcuni vantaggi rispetto all'essere umano, come il possesso di memoria senza coscienza (Nietzsche cita l'esempio della mimosa)<sup>9</sup>, il che impedisce loro di sviluppare l'illusione di un'in-

8 Questo non toglie che Nietzsche sviluppi una ferocissima polemica antiborghese lungo l'intero arco del suo pensiero – né, tuttavia, implica che egli sia un autore reazionario: su questo tema, cfr. B. Detweiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, University of Chicago Press, Chicago 1990. Sulla lettura di Detweiler cfr. le osservazioni critiche di Th. Fossen, *Nietzsche's Aristocracy Revisited*, in H.W. Siemens, V. Roodt (a cura di), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, De Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 299-318, p. 300; V. Lemm, *Nietzsche, Aristocracy, and Non-Domination*, in J. Casas Klausen, J. Martel (a cura di), *How Not to Be Governed. Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left*, Lexington, Plymouth 2011, pp. 83-102, pp. 83-86 (con bibliografia a p. 83 nota 6). Sul Nietzsche politico, si veda il fondamentale H. Drochon, *Nietzsche's Great Politics*, Princeton University Press, Princeton 2016.

9 FP 1869-1874, 19 [161], 3/3/2, p. 55: "La coscienza prende inizio con il senso di causalità, in altre parole, la memoria è più antica della coscienza. Nella mimosa, per esempio, noi troviamo memoria, ma non coscienza. Nella pianta si ha memoria, naturalmente senza *immagine*".

d<sup>i</sup>vidualità separata dallo sfondo originario dell’essere (la natura)<sup>10</sup>. La stessa nozione di identità avrebbe avuto un’origine biologica nelle piante, a partire dalla capacità di “riconoscere l’uguale” in quanto utile alla sopravvivenza<sup>11</sup>, e solo molto più tardi gli animali avrebbero sviluppato la sensibilità verso il divenire e il movimento, rivelando così l’identità e l’unità del soggetto – nella loro fissità atemporale, ‘platonica’ – come eredità di quel lontano tempo in cui eravamo organismi inferiori: “Dal periodo degli organismi inferiori [*niederen Organismen*] in poi, l’uomo ha ereditato la credenza che ci siano cose uguali [*gleiche Dinge*] (solo l’esperienza foggiata attraverso la più alta scienza contraddice questa opinione)”<sup>12</sup>. Ciò è all’origine di quella “legge originaria del soggetto” che “consiste nell’intima necessità di conoscere ogni oggetto in sé, nel proprio essere, come un oggetto identico a se stesso, che esiste quindi di per sé e rimane in fondo uguale e immutabile, insomma una sostanza”<sup>13</sup>. Oltre all’identità con sé, l’altro errore dell’intelletto umano da cui le piante sono esenti è il supporre ogni cosa come unità. Molti anni più tardi, in una polemica risposta alla domanda se l’uomo aspiri alla felicità (la classica posizione aristotelica), Nietzsche rilancerà provocatoriamente chiedendosi quali siano le aspirazioni di piante e animali:

Per capire che cosa sia la vita, che specie di aspirazione e di tensione [*Streiben und Spannung*] sia la vita, la formula deve valere per l’albero e per la pianta, oltre che per l’animale. ‘A che cosa aspira la pianta?’ – ma qui abbiamo già inventato una falsa unità, che non esiste: il fatto di una crescita infinitamente molteplice [*eines millionenfachen Wachstums*] con iniziative proprie, e proprie a metà, viene nascosto e negato, se vi poniamo davanti la grossolana unità ‘pianta’.<sup>14</sup>

Marder prontamente sottolinea il valore eversivo di tale posizione, in cui Nietzsche “de-idealizza la pianta e pertanto libera la differenza imprigio-

10 FP 1885-1887, 7 [2], 8/1, p. 240: “L’uomo *non* è solo un individuo, ma anche la vita organica tutta che continua in una linea determinata”; GS 54, 5/2, p. 87: “Ho scoperto per me che l’antica umanità e animalità, perfino tutto il tempo dei primordi e l’intero passato di ogni essere sensibile, continua dentro di me a meditare, a poetare, ad amare, a odiare, a trarre le sue conclusioni”.

11 Cfr. GS 111, p. 121: “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 nell’assunzione, aveva più scarsa probabilità di sopravvivere di chi invece, in tutto quanto era simile, azzeccava subito l’uguaglianza”.

12 Cfr. UTU I, 18, 4/2, pp. 28-29.

13 Ivi, p. 28. Cfr. anche FP 1881-1882, 11 [268], 5/2, p. 429.

14 FP 1887-1888, 11 [111], p. 261.

nata dentro tale unità concettuale”, cent’anni prima che Derrida faccia lo stesso in relazione all’animale<sup>15</sup>.

Ma non è tutto: per Nietzsche, infatti, “Anche la pianta è un *essere che misura*”<sup>16</sup>, un’affermazione dalle notevoli conseguenze, perché ogni essere che abbia una sua ‘prospettiva’ sul mondo (ed è appunto il caso delle piante, come lo è degli animali e ovviamente degli umani<sup>17</sup>) giudica (“misura”, valuta) il mondo a partire da sé, ossia *afferma se stesso e la propria volontà di potenza*. Il misurare la realtà attraverso giudizi di valore è, nel peculiare naturalismo nicciano, un’esigenza connaturata alla vita stessa: “Quando parliamo di valori, parliamo sotto l’ispirazione, sotto l’ottica della vita: la vita stessa, ci costringe a stabilire dei valori, la vita stessa valuta per nostro tramite, quando noi stabiliamo valori”<sup>18</sup>. Secondo la Lemm, l’affermazione di *Umano, troppo umano* per la quale “Per la pianta tutte le cose sono di solito ferme, eterne, ogni cosa è uguale a se stessa”<sup>19</sup> condurrebbe all’affermazione dell’equalitarismo nicciano, che potremmo definire un “equalitarismo della forza”. A partire dalla consapevolezza che “Nelle piante, il nutrirsi si basa sulla capacità di vedere le cose come uguali”<sup>20</sup>, dovremmo abituarci a leggere la volontà di potenza non in termini di sopraffazione, o addirittura distruzione, dell’altro, ma come l’affermazione di un *originario rispetto* verso di lui, ciò che sostanzia ancora di più l’affermazione di Marder, secondo cui Nietzsche è un liberatore delle differenze. Per la Lemm, infatti, se è vero che la volontà di potenza, per esprimersi (e non può non esprimersi<sup>21</sup>), ha bisogno di una potenza che le resista, opponendosi ad essa<sup>22</sup>, allora la nozione di volontà di potenza è in sé “il riconoscimento del valore di tutti gli impulsi della vita, dell’alterità e della differenza”. È qui che la pianta offre un

15 M. Marder, *op. cit.*, p. 43: “[Nietzsche] de-idealizes the plant and thereby liberates the difference imprisoned in this conceptual unity, just as roughly a century after him Jacques Derrida would release packs of heterogeneous animals from the constraints of ‘the animal’ and multiple things from the identitarian stricture of the ‘thing itself’”.

16 FP 1869-1874, 19 [156], 3/3/2, p. 53.

17 FP 1869-1874, 19 [158], 3/3/2, pp. 53-54: “Per la pianta il mondo è costituito in un certo modo – per noi in un altro. [...] *Per la pianta, il mondo intero è pianta; per noi, è uomo*”.

18 CI, Morale come contronatura, 5, 6/3, p. 77.

19 UTU I, 18, 4/2, p. 28.

20 V. Lemm, *Is Nietzsche a Naturalist?*, *cit.*, p. 67: “Nutrition in the plant is based on its capacity to see things as equal”.

21 Cfr. ABM 13, 6/2, p. 20: “Un’entità vivente vuole soprattutto scaricare [non seguo l’errata traduzione italiana “scatenare”] la sua forza [*seine Kraft auslassen*]”.

22 FP 1887-888, 9 [151], p. 77: “La volontà di potenza può manifestarsi solo *contro delle resistenze*”.

paradigma per ripensare l’umano: se infatti “L’assimilazione”, così tipica del mondo vegetale, diviene “una strategia di autoconservazione” e “di crescita” che procede attraverso la pluralizzazione e la differenza”<sup>23</sup>, e non per dominio e imposizione violenta, allora tale procedere diviene “la caratteristica distintiva del più alto tipo uomo”, che, pertanto, potremmo tranquillamente chiamare anche “il più alto tipo di pianta uomo”<sup>24</sup>; parimenti, come afferma Marder riassumendo la posizione di Nietzsche, ogni nostra elevazione e spiritualizzazione non è che la sublimazione del nostro sostrato vegetale, si che, “Anche nelle nostre imprese più elevate, restiamo piante sublimate”<sup>25</sup>.

### *3. Osservazioni critiche preliminari: radicalismo aristocratico e opposizione polare*

In realtà, è dubbio che Nietzsche intenda tale “liberazione delle differenze” nel senso di un’emancipazione votata ad una giustizia da realizzarsi con l’abbattimento di millenari dogmatismi fonte di ataviche oppresioni, come dimostrano numerosi testi in cui si scaglia contro le “idee moderne”<sup>26</sup> e i loro corollari, quali “‘libera società’, ‘basta con i padroni e con gli schiavi’”, la “fondazione sulla terra del regno della giustizia e della concordia”<sup>27</sup>,

23 V. Lemm, *Is Nietzsche a Naturalist?*, cit., p. 69: “On the one hand, we have assimilation as a strategy of self-preservation which proceeds by means of the constitution of the identity; on the other, we have assimilation as a strategy of growth which proceeds by means of pluralization and difference”.

24 *Ibidem*: “Acknowledging the value of all drives of life, of otherness and difference, becomes the distinguishing feature of the higher type of human plant”. A conferma delle sue tesi, l’autrice cita anche questo passaggio dai FP 1884, 27 [59], p. 268: “L’uomo superiore avrebbe la massima pluralità degli istinti, e li avrebbe anche nell’intensità relativamente maggiore che può essere sopportata. In realtà: dove la pianta uomo si dimostra forte, si trovano potenti istinti contraddittori (per esempio Shakespeare), ma repressi”.

25 M. Marder, *op. cit.*, p. 40: “In an ironic amplification of Aristotelianism and Hegelianism, the vegetal capacity for nourishment, or more generally for the assimilation of alterity to the same, is gradually sublimated into ideas and thoughts that finesse and spiritualize the strategies of incorporating the other, of feeding themselves on difference, and of harnessing desire for dematerialized ends. [...] Philosophy itself becomes but the most refined and sublimated version of *to threptikon*, where the act of thinking embodies the living legacy of vegetal soul’s signature capacity. Even in our highest endeavors, we remain sublimated plants”.

26 Cfr. GS 377, 5/2, pp. 300-303; ABM 44, 6/2, p. 53; AC 57, 6/3, p. 233.

27 GS 377, 5/2, p. 300: “Non consideriamo in alcun modo auspicabile che il regno della giustizia e della concordia sia fondato sulla terra (perché in tutti i casi sarebbe il regno dell’estremo livellamento e cineseria)”.

“‘parità di diritti’ e ‘compassione per ogni sofferente’”<sup>28</sup> – tutti prodotti della “tendenza fondamentale a vedere nelle forme della vecchia società sino ad oggi esistente la causa di ogni umana miseria e fallimento; per cui la verità si trova felicemente capovolta!”<sup>29</sup>. Egli rifiuta la logica eminentemente rivoluzionaria del “capovolgimento” in quanto logica dell’*aut-aut* tra il dovere di cancellare le consolatorie ma ormai insostenibili venerazioni metafisiche, oppure noi stessi: entrambi gli atteggiamenti, ai suoi occhi, sono autenticamente nichilisti<sup>30</sup> e, in quanto tali, esclusi dall’orizzonte del suo pensiero. Il quale è invece sotteso da una logica dell’opposizione polare (*Gegensatz*) fondata sull’*et-et*: ‘liberazione’, per Nietzsche, significa sempre recuperare (e difendere) la *relazione*, perduta o alterata, dell’umano con lo sfondo dionisiaco della realtà, con la “natura” e l’“Uno originario (*Ur-Ein*)”<sup>31</sup>. Il recupero consapevole di questa relazione (che in realtà non può mai recidersi) assume in Nietzsche molte *maschere*, quali appunto la rivalutazione del vivente non-umano (pianta e animale<sup>32</sup>), del corpo, della sessualità come trama del reale che si rinnova nel tempo<sup>33</sup>. Ciascuna di esse ha valore solo nella sua *relazione* allo sfondo originario, al dionisiaco: una relazione tesa e dinamica, quale del resto è il dionisiaco stesso, come è descritto nel fondamentale *Tentativo di autocritica* premesso alla seconda edizione della *Nascita della tragedia*: “[Dioniso è il] Dio-artista (...) che, creando mondi, si libera dall’oppressione della pienezza e della sovrabbondanza, dalla sofferenza dei contrasti in lui compresi” in quanto è l’“essere più sofferente, più contrastato, più ricco di contraddizioni, che sa liberarsi solo nell’*illusione*” di una “metafisica da artisti”<sup>34</sup>. Creare e distruggere, vita e morte, salute e malattia, verità *ed* errore, individuo *e* specie (o natura): Dioniso, l’unica emancipazione possibile, è questo insieme di indispensabili *relazioni polari*, tra le quali, inevitabilmente, vi sarà quella tra gioia/ebbrezza *e* sofferenza. Di contro alle tendenze tanto democratiche quanto radicali del nostro tempo, che, nel loro voler raddrizzare i torti e spazzar via i dogmatismi del passato, ricercano sempre “il benessere” come “eliminazione della sofferenza”, Nietzsche riafferma in-

28 ABM 44, 6/2, p. 53.

29 *Ibidem*.

30 GS 346, 5/2, pp. 247-248: “‘O cancellate le vostre venerazioni oppure – voi stessi!’ Quest’ultima cosa sarebbe il nichilismo, ma non sarebbe anche la prima – il nichilismo?”.

31 NT 1, 3/1, p. 23.

32 Cfr. V. Lemm, *Nietzsche’s Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, Fordham University Press, New York 2009.

33 CI, Antichi, 4, 6/3, pp. 151-152.

34 NT, Tentativo, 5, 3/1, p. 9.

vece “la disciplina formativa del grande dolore” come unica *Bildung* capace d’impartire all’umanità lezioni sulla vera grandezza:

La disciplina formativa del dolore, del *grande dolore* – non sapete voi che soltanto *questa* disciplina ha creato fino ad oggi ogni eccellenza umana? Quel tendersi dell’anima nella sventura, per cui si educa la sua forza, il suo brivido allo spettacolo della grande rovina, la sua ingegnosità e valentia nel sopportare, nel perseverare, nell’interpretare, nell’utilizzare la sventura, e tutto quanto in profondità, mistero, maschera, spirito, astuzia, grandezza a essa toccò in dono – non lo ricevette forse in mezzo ai dolori e alla disciplina plasmatrice del grande dolore?<sup>35</sup>

#### *4. Osservazioni critiche circa l’‘equalitarismo della forza’: una diversa interpretazione della filosofia delle piante di Nietzsche*

Alla luce di ciò, ad una lettura più approfondita molti dei passaggi citati in Marder e Lemm appaiono veicolare un significato diverso. Anzitutto, quando Nietzsche sottolinea il legame tra le piante e l’uguaglianza perfetta<sup>36</sup>, lo fa in modo *negativo*: come sottolinea subito dopo il testo, “solo l’esperienza foggiata attraverso la più alta scienza contraddice questa opinione [=“che ci siano cose uguali”]”. La positività della pianta, qui, riecheggia le “lodi” fatte da Nietzsche alla Legge di Manu come codice morale di invenzione aristocratica capace di fissare norme comportamentali e sociali dalla durata millenaria, ciò che però in realtà è una forma di *scadimento* della volontà di potenza, proprio perché conduce alla fossilizzazione della natura di incessante *sperimentalismo* propria alla realtà in generale, dunque anche alla storia<sup>37</sup>. Tale fissità, anziché *innalzare* la volontà di po-

35 ABM 225, 6/2, p. 149. A conferma della presente rilettura critica in chiave inattuale-aristocratica del radicalismo e del significato dell’emancipazione in Nietzsche, così prosegue il testo (*ibidem*): “Nell’uomo *creatura* e *creatore* sono congiunti [...] comprendete voi questa antitesi [*Gegensatz*]? E che la vostra pietà è per la ‘creatura nell’uomo’, per ciò che deve essere modellato, infranto, fucinato, purificato, smembrato, riarsi, arroventato, per ciò che necessariamente non può *non* soffrire, che *deve* soffrire? E la *nostra* pietà [...] a chi è rivolta la nostra *opposta* pietà, quando essa si difende dalla pietà vostra come dal peggiore di tutti gli infrolimenti e debolezze?”

36 Cfr. *supra*, la nota 19.

37 Cfr. il duro e lungo testo di FP 1888-1889, 14[203], 8/3, pp. 174-175: “*Critica di Manu*: Riduzione della *natura* alla morale: uno stato di punizione dell’uomo; non ci sono effetti naturali – la causa è il *brahman*. Riduzione dei *moventi umani* alla *paura del castigo* e alla *speranza del premio*: cioè alla paura della legge *che tiene*

tenza, la fa dissecare, ed è sorprendente come né la Lemm né Marder si avvedano della contraddizione intrinseca tra l'aspetto fisso ed egualitario, proprio alla pianta secondo Nietzsche, ed un paradigma che si vorrebbe emancipatorio e liberatorio nei confronti *della potenza*. Anche nell'afiorisma 111 di *Gaia scienza* la capacità dei viventi di cogliere rapidamente l'elemento di uguaglianza è un'astuzia legata alla sopravvivenza, non certo una vera qualità (tantomeno di carattere aristocratico)<sup>38</sup>. Soprattutto, se è vero che, come afferma il citato frammento 9 [151], “La volontà di potenza può manifestarsi solo *contro delle resistenze*”, ciò che compare sin dai livelli più bassi ed elementari del vivente (Nietzsche fa l'esempio del “protoplasma”)<sup>39</sup>, è anche vero che l'assimilazione non sembra essere quel processo *pacifco*, e tantomeno egualitario, che invece emerge dall'analisi di Lemm e Marder, ma qualcosa volto a “voler sopraffare [...], un modellare e un rimodellare, finché il vinto sia passato interamente sotto il potere dell'aggressore, accrescendolo”<sup>40</sup>. Se nelle piante si ha effettivamente assimilazione dell'uguale, risalendo la gerarchia di valore (dalla pianta all'a-

---

*in pugno le due cose [...]. Si deve vivere in assoluta conformità alla legge: ciò che è ragionevole viene fatto perché è comandato; l'istinto conforme a natura viene soddisfatto perché lo ha prescritto la legge. È questa una scuola d'*istupidimento*: in un tale istituto d'incubazione per teologi [...], i *ciananda* [=membri delle caste inferiori] devono avere avuto per sé l'intelligenza e anche una natura interessante. Essi erano gli unici che avessero accesso alla vera fonte del sapere, l'*empiria* [...]. Mancava la natura, la tecnica, la storia, l'arte, la scienza". Si noti la vicinanza del brano (specie l'ultima frase) e quanto affermato in UTU I, 18 (cfr. *supra*, la nota 19), per cui “l'esperienza foggiata attraverso la più alta scienza contraddice” l’“opinione” dell'uguaglianza assoluta incarnata dalla pianta. Per la critica a Manu, cfr. anche GM III, 17, 6/2, p. 372; C. Chiurco, *Il risentimento in Nietzsche: malattia cura emozione*, in L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *Curare le emozioni, curare con le emozioni*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 135-166.*

38 Cfr. *supra*, la nota 11.

39 FP 1887-1888, 9 [151], 8/2, p. 77: “La volontà di potenza può manifestarsi solo *contro delle resistenze* [*Widerständen*]; cerca quel che le si contrappone – questa la tendenza originaria del protoplasma, quando mette fuori pseudopodi e si tasta intorno”.

40 *Ibidem*: “L'appropriazione [*Aneignung*] e l'assimilazione [*Einverleibung*] è anzitutto un voler sopraffare [*Überweltigen-wollen*], un formare, un modellare e un rimodellare [*ein Formen u<nd> An- und Umbilden*], finché il vinto sia passato interamente sotto il potere dell'aggressore, accrescendolo [*bis endlich das Überwältigte ganz in die Macht des Angreifers übergegangen ist u<nd> denselben vermehrt hat*]. – Se quest'assimilazione [*Einverleibung*: la traduzione italiana riporta “aggressione”] non riesce, la struttura si sfascia; e la *dualità* [*Zweiheit*] appare come conseguenza della volontà di potenza”. Si noti l'assonanza col testo di ABM 225 (cfr. *supra*, la nota 35).

nimale, dall’animale all’uomo) l’espandersi della potenza implica sempre più un’assimilazione del diverso; un’alterità che, al massimo grado della complessità della potenza, ossia l’umano, non è più solo esterna, ma anche (anzi, soprattutto) interna. Questa differenza tra pianta e umano corrisponde ad una “differenziazione di valore”, dunque di possibilità di esprimere potenza, tra i due, limitata nella prima, sempre accrescentesi nel secondo. All’internalizzazione della differenza (costitutiva in noi umani) corrisponde la progressiva interiorizzazione della lotta, come dimostra, tra gli altri, il testo integrale del citato<sup>41</sup> frammento 27 [59] del 1884:

L’uomo, al contrario dell’animale [*im Gegensatz zum Thier*], ha allevato dentro di sé una massa di istinti e impulsi *antagonistici* [*gegensätzlicher*]: mediante questa sintesi [*Synthesis*] è signore della terra [*Herr der Erde*]. Le morali sono l’espressione di *gerarchie* [*Rangordnungen*], localmente delimitate, in questo molteplice mondo degli istinti: sicché l’uomo non va in rovina per le loro *contraddizioni*. Dunque, un istinto come padrone, il suo contrario indebolito, raffinato, come impulso che fornisce lo *stimolo* per l’attività dell’istinto principale. L’uomo superiore avrebbe la massima pluralità degli istinti, e li avrebbe anche nell’intensità relativamente maggiore che può essere sopportata. In realtà: dove la pianta uomo si dimostra forte, si trovano potenti istinti contraddittori (per esempio Shakespeare), ma repressi.<sup>42</sup>

Tanto più il processo di assimilazione del diverso sarà *riuscito*, tanto migliore sarà la gerarchia di valori risultante, e tanto più intensa sarà la manifestazione della volontà di potenza. Nel passaggio da forme sempre *anche* socialmente esteriorizzate di tale gerarchia (manifestantesi cioè *anche* come gerarchie sociali e forme di oppressione dell’uomo sull’uomo, l’animale e la natura) a forme sempre più, o esclusivamente, interiorizzate della stessa (vale a dire, come pura “differenziazione di valore” di tipo culturale, cioè della capacità dell’essere umano di creare nuovi sistemi di valori)<sup>43</sup>, ciò che *dove* permanere, tuttavia, è appunto

41 Cfr. *supra*, la nota 24.

42 FP 1884, 27 [59], 7/2, pp. 267-268.

43 È questo, in estrema sintesi, il senso del complesso e celebre aforisma 257 di *Al di là del bene e del male*, 6/2, p. 195: “Ogni elevazione del tipo “uomo” è stata, fino a oggi, opera di una società aristocratica – e così continuerà sempre ad essere: di una società, cioè, che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenziazione di valore [*Werthverschiedenheit*] tra uomo e uomo, e che in un certo senso ha bisogno della schiavitù. Senza il *pathos della distanza*, così come nasce dalla incarnata diversità delle classi, dalla costante ampiezza e altezza di sguardo con cui la casta dominante considera sudditi e strumenti, nonché dal suo altrettanto costante esercizio nell’obbedire e nel comandare, nel tenere in basso e a distanza, senza questo

tal “differenziazione”, giacché non è sufficiente creare il proprio sistema di valori o modo di essere (com’è per le odierne forme di autodeterminazione dell’identità), ma occorre anche *imporlo* con successo nella contrapposizione agonale. L’uomo, che già possiede tale contrapposizione dentro di sé come “massa di istinti e impulsi *antagonistici*”, è anche l’essere che, più di ogni altro, la *ricerca*: il rispetto della pluralità, della diversità e dell’alterità – la logica dell’*et-et* – è dunque finalizzato a che possa svilupparsi l’antagonismo spiritualizzato secondo un ideale di *paidèia* agonale, in cui la lotta interiore ha certamente il primato su quella esteriore<sup>44</sup>. È l’idea dell’opposizione polare, fondamentale per la volontà di potenza, dunque alla vita stessa, senza la quale “la struttura si sfascia”. Affinché ciò non accada, nell’umano – esattamente al contrario del mondo vegetale – la potenza *deve* seguire una logica di accrescimento: l’uomo è chiamato a spingere all’estremo la “massa di istinti e impulsi *antagonistici*” che egli è, divenendo “un campo di battaglia per quelle antitesi [*ein Kampfplatz für jene Gegensätze*]”<sup>45</sup> in una sorta di *imitatio Dionysii*<sup>46</sup>, giacché Dioniso è appunto l’“essere più sofferente, più contrastato, più ricco di contraddizioni [*Gegensätzlichsten*]”<sup>47</sup>: solo così, imitando il divino artefice, insieme “creatore” e “creatura” in opposizione polare<sup>48</sup>, l’uomo potrà *davvero* farsi creatore di mondi. Questo non rende l’uomo ‘migliore’ degli animali (e delle piante), ma

*pathos* non potrebbe neppure nascere quel desiderio di un sempre nuovo accrescere della distanza all’interno dell’anima stessa, l’elaborazione di condizioni [*Zustände*] sempre più elevate, più rare, più lontane, più cariche di tensione, più vaste, insomma l’innalzamento appunto del tipo ‘uomo’, l’assiduo ‘autosuperamento dell’uomo’, per prendere una formola morale in senso sopramorale”.

- 44 Th. Fossen, *op. cit.*, p. 305: “Internalization of the struggle for power”. Cfr. anche *infra*, la nota seguente.
- 45 GM I, 16, 6/2, p. 276: “I due valori *antitetici* [*entgegengesetzten*] ‘buono e cattivo’, ‘buono e malvagio’ hanno sostenuto sulla terra una terribile lotta durata millenni; e per quanto possa essere certo che da un pezzo il secondo valore è prevalso sul primo, ancor oggi non mancano luoghi in cui si continua con esito incerto a combattere questa battaglia. Si potrebbe persino dire che nel frattempo essa si è portata sempre più in alto e che appunto è divenuta sempre più profonda, sempre più spirituale: sicché oggi non esiste forse alcun segno più determinante della ‘*natura superiore*’, della natura più spirituale, che essere scissi nel senso che si è detto ed essere ancora realmente un campo di battaglia per quelle antitesi’.
- 46 Cfr. ABM 295, 6/2, pp. 227-228.
- 47 Cfr. *supra*, la nota 34.
- 48 Cfr. *supra*, la nota 35: “Nell’uomo *creatura* e *creatore* sono congiunti [...] comprendete voi questa antitesi [*Gegensatz*]?”

diverso sì, o meglio, per usare le parole dello stesso Nietzsche, “un animale” – ed una pianta, potremmo aggiungere – “interessante”<sup>49</sup>. È chiaro tuttavia come, in questo processo di “differenziazione di valore” che coinvolge la totalità del vivente – di cui la pianta fa certamente parte, e questo è sicuramente un merito da ascrivere a Nietzsche (che peraltro lo condivide con Goethe)<sup>50</sup> –, e che vede indubbiamente l’umano alla sua sommità, la pianta si trovi fatalmente abbastanza in basso, fornendo un contributo modesto al compito fondamentale dell’*allevamento* di un tipo superiore. Si può anzi definirlo un compito più strumentale che altro, in cui il senso della pianta risiede nel farsi superare: come l’umano deve superare la modalità di manifestazione della potenza che è l’animale<sup>51</sup>, *a fortiori* dovrà prima aver superato la debole manifestazione della potenza che è propria al vegetale, la cui incapacità di assimilare il diverso, ma solo l’uguale, non può dunque essergli ascritta a merito, come erroneamente fa Lemm, e non può rappresentare un modello per ripensare l’umano.

49 GM I, 6, 6/2, p. 256.

50 Non vi è, purtroppo, lo spazio per discutere delle similitudini tra la riflessione sulle piante di Goethe e quella nicciana; mi limito ad osservare come la prima si fondi sui due concetti fondamentali di “polarità” e “accrescimento”. Cfr. J.W. Goethe, *Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz “Die Natur”*, in Id., *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, a cura di D. Kuhn, I, 9, Hermann Bölaus, Weimar 1954; tr. it. di B. Maffi, *Spiegazione del frammento “La natura”*, in *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, tr. it. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano 2017, p. 155: “L’intuizione delle grandi ruote motrici della storia: i concetti di polarità [Polarität] e di graduale accrescimento [Steigerung], quella inerente alla materia in quanto materialmente pensata, questo invece alla materia in quanto la pensiamo spiritualmente; quella in un incessante attrarsi e respingersi, questo in un’irrefrenabile spinta ascensionale. Ma, poiché la materia non può esistere e operare senza lo spirito, o lo spirito senza la materia, ne segue che anche la materia potrà superarsi e, a sua volta, lo spirito non si precluderà mai l’attrazione e repulsione, come solo è in grado di concepire chi abbia separato abbastanza per poter ricongiungere, e abbastanza ricongiunto per poter di nuovo separare”. Eccezioni alla scarsa letteratura critica sull’influenza della *Naturwissenschaft* goethiana su Nietzsche sono F. Ulfers, M. Cohen, *Nietzsche’s Ontological Roots in Goethe’s Classicism*, in P. Bishop (a cura di), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Camden House, Rochester (NY) 2004, pp. 425-440; A.K. Jensen, *Goethe’s Steigerung, Nietzsche’s Agon, and Contemporary Public Health Assumptions*, in “Estetica. Studi e ricerche”, 13, n. 3, 2023, pp. 589-604.

51 Nel brano riportato *supra*, alla nota 42, l’espressione (a mio avviso volutamente ambigua) “al contrario dell’animale [*im Gegensatz zum Thier*]”, può infatti essere intesa nel senso dell’antagonismo tra l’umano e l’animale.

### 5. Ancora intorno alla disuguaglianza: la filosofia del giardino di Nietzsche

Come nel caso della pianta, il tema del giardino nel pensiero di Nietzsche ha ricevuto una scarsa attenzione dagli studiosi, con l'eccezione di un notevole studio di Gary Shapiro, recentemente tradotto anche in italiano<sup>52</sup>. La riflessione di Nietzsche sul giardino storicamente determinato (non, cioè, sul giardino come metafora, sebbene anch'esso sia presente nella sua opera<sup>53</sup>) conferma, ancora una volta, la logica impositiva e disuguale sottesa alla “differenziazione di valore”, quale si mostra stavolta nell’attività *formatrice* dell’uomo sulla natura.

Si è visto come Nietzsche affermi la necessità della “disciplina formativa del grande dolore” come l’unica in grado “fino ad oggi” di “creare ogni eccellenza umana”<sup>54</sup>. Tematicamente, si tratta di un passo affine al celebre aforisma 290 della *Gaia scienza*, in cui si tratta dell’“arte grande e rara” del “‘Dare uno stile’ al proprio carattere [*Seinem Charakter ‘Stil Geben’*]”<sup>55</sup>. Non solo, come nota giustamente Shapiro<sup>56</sup>, le sole ‘arti’ ad essere nominate in questo famoso testo sono di carattere architettonico (di edifici o paesaggi: “costruire palazzi e *sistemare giardini?*”)<sup>57</sup>, ma anche, nell’aforisma immediatamente successivo, intitolato e dedicato a Genova – città in cui Nietzsche notoriamente risiedette e che fu per lui teatro di profonde riflessioni, oltre che il luogo di inizio della stesura dello *Zarathustra* – si indugia a lungo nella descrizione delle “case edificate e abbellite per i secoli”<sup>58</sup> (di contro al “modo in cui sono costruite le città del Nord”, ossequioso verso “la legge e il piacere della legalità universalmente diffuso, nonché l’obbedienza”<sup>59</sup>). Un altro elemento di raccordo tra i due aforismi è il senso di indeterminatezza e lontananza, che nell’aforisma 290 si manifesta in forma nebulosa come una “funzione prospettica”, un “accennare ad altro, a qualcosa di lontano e di incommensurabile”<sup>60</sup>, per poi chiarirsi

52 Cfr. G. Shapiro, *Earth's Garden-Happiness: Nietzsche's Geoaesthetics of the Anthropocene*, in “Nietzsche-Studien”, 42, n. 1, 2013, pp. 67-84; tr. it. di A. Magrone, *La gioia del giardino terrestre. Nietzsche e la geoestetica dell’antropocene*, in “Logoi.ph”, 10, 2024, pp. 28-42.

53 Ivi, pp. 31-32, nota 10. La metafora del giardino nello *Zarathustra* è indagata ivi, pp. 31-34.

54 Cfr. *supra*, la nota 35.

55 GS 290, 5/2, pp. 195.

56 G. Shapiro, *op. cit.*, p. 38.

57 GS 290, 5/2, p. 196 (corsivo mio).

58 GS 291, 5/2, p. 196.

59 Ivi, p. 197.

60 GS 290, 5/2, p. 195.

nel successivo, il 291, dominato da “una complessa dinamica tra il delimitato e l’illimitato”<sup>61</sup>. Qui la visione dall’alto della città, che degrada dalle ripide colline al mare – già di per sé un riunire il molteplice in unità sotto un vivente, compiaciuto dominio esercitato con lo sguardo<sup>62</sup> – culmina in un’affermazione trionfale della volontà di potenza:

Questa intera contrada trabocca di questo magnifico, insaziabile egoismo che gode del possesso e della preda; e come questi uomini *non riconoscevano nessun confine nella lontananza [in der Ferne keine Grenze anerkannten]* e, nella loro sete di cose nuove, instaurarono un mondo nuovo accanto all’antico, così anche in patria ognuno continuava a ribellarsi contro l’altro ed escogitava un modo per esprimere la sua superiorità e per interporre tra sé e il suo vicino la sua personale infinitudine [*Unendlichkeit*]. Ognuno riconquistava ancora una volta per sé la sua patria, soggiogandola con i suoi pensieri architettonici e trasformandola, per così dire, nella delizia della sua casa.<sup>63</sup>

Se mai è presente in Nietzsche un ‘equalitarismo della forza’, esso, in questa sua paradigmatica descrizione, mostra tratti ben diversi da quelli visti in precedenza: non solo è valido rigorosamente *solo tra i forti*, e per essi, ma appare manifesto come l’assolutamente libero fluire degli opposti antagonismi tra le forze – le diverse volontà di potenza – non costituiscia un fine e un valore in sé, in quanto esso è sempre finalizzato alla costruzione di gerarchie di valori, cioè di una *cultura*. Certo, ciascuno di questi “uomini arditi e signori di sé [*selbstherlicher*]” fa di se stesso un’opera d’arte (si autodetermina, diremmo oggi, conquistando una patria dello spirito che possa davvero chiamare *sua*) attraverso “la disciplina vincolante dello stile”<sup>64</sup>: ma l’antagonismo tra le singole forme della volontà di potenza – tra ognuno di questi “uomini arditi e signori di sé” e “il suo vicino” (*seinen Nachbar*: non sfugga la citazione ad uso volutamente anti-evangelico del termine) – non si esaurisce in se stesso, bensì porta alla “costruzione di palazzi e alla sistemazione di giardini” (aforisma 290), a “case edificate e abbellite per i secoli e non per l’ora fuggitiva” (aforisma 291), si volge insomma ad un’opera di *eternizzazione per e attraverso la forma*.

61 G. Shapiro, *op. cit.*, p. 35.

62 GS 291, 5/2, pp. 196-197: “Mi sono guardato per un bel pezzo questa città, le sue villette e i parchi e la vasta cerchia delle sue colline e i declivi abitati; e devo dire infine che vedo *volti* di generazioni scomparse – questa contrada è disseminata di simulacri di uomini arditi e signori di sé. [...] Vedo sempre l’uomo che costruisce far riposare il suo sguardo su tutto quanto gli è stato edificato intorno, lontano e vicino, e così pure sulla città, sul mare e sui contorni delle montagne, ed esercitare con questo sguardo il suo potere e il suo dominio”.

63 Ivi, p. 197 (corsivo mio).

64 GS 290, 5/2, p. 196.

Tutto questo ci riporta, ancora una volta, all'opposizione polare, di cui stavolta protagonista è il giardino. Nel 1880, durante il soggiorno genovese, Nietzsche lesse il *Cicerone* di Burkhardt, in cui si “contrappone il debole, moderno gusto inglese per i ‘viali storti, le mitrie, le cineserie, le capanne di paglia, i castelli in rovina, le cappelle gotiche e così via’ alla ‘grande, sinottica, simmetrica divisione degli spazi con carattere determinato’ del giardino all’italiana”<sup>65</sup>, esaltando il secondo e condannando il primo come “esempio eclatante di sentimentalismo moderno, intendendo il sentimentalismo come il progetto di confondere i confini tra natura e arte”<sup>66</sup>. Il sentimentalismo è appunto una deliberata “confusione dei confini”, ossia un negare la “differenziazione di valore” (proprio come l’“equalitarismo della forza” sostiene che Nietzsche rifiuti ogni tipo di imposizione e di dominio), è “l’illusione della continuità e della fusione”<sup>67</sup> analoga al pensare che “la capacità delle piante di vedere le cose come uguali” costituisca il vero senso dello *Strebēn* della volontà di potenza, laddove ne è propriamente solo *l'inizio temporale*. L'autentica *cultura* come risultato di tale *Strebēn*, invece, è analoga al giardino all’italiana, i cui autori “riconoscono apertamente la loro attività formativa e costruttiva, benché si protendano verso orizzonti lontani”<sup>68</sup>. Questa lettura è avallata dalla presenza, nel testo, dell'opposizione polare vicino-lontano (e anche noto-ignoto, patrio-straniero), che si manifesta nel “non riconoscere”, da parte dell'uomo che è “signore di sé”, “nessun confine nella lontananza” (al punto da considerarsi “infinitudine”!) – ma tale non-riconoscimento avviene solo nella propria attività auto-formativa e auto-costruttiva, ossia *auto-delimitativa*, e si incarna nei suoi “pensieri architettonici”, cioè in edifici e giardini, per loro natura definiti nello spazio e nel tempo. È solo nella *relazione* e nella tensione tra i due poli – vicino e lontano, limitato e immane, finito e infinito, “il mare, l'avventura e l'Oriente”<sup>69</sup> e gli spazi delimitati (verdi e no) – che *il senso e lo 'scopo 'stesso del mondo* si riassume e insieme si esprime. Identico senso (e la medesima opposizione) manifesta la ‘natura’ (!) stessa del giardino all’italiana, in quanto l’effetto *complessivo* di questa straordinaria invenzione – afferma Burckhardt, pedissequamente seguito da Nietzsche – non è dato solo dalla “grande, sinottica, simmetrica divisione degli spazi con carattere determinato”, ma dalla *relazione* tra essa e la natura spontanea (quella vera, non quella addomesticata del giardino all’inglese): “Burckhardt riconosce, come si

65 G. Shapiro, *op. cit.*, p. 36. Cfr. J. Burckhardt, *Der Cicerone*, Kröner, Stuttgart 1964, pp. 379-380; FP 1879-1881, 6 [22], 5/1, p. 475.

66 G. Shapiro, *op. cit.*, p. 37.

67 *Ibidem*.

68 *Ibidem*.

69 GS 291, 5/2, p. 197.

evince nella citazione di Nietzsche, che l’effetto del giardino italiano è accresciuto dalla vista della natura libera al di là dei suoi confini”<sup>70</sup>. Analogamente, nell’aforisma 291 l’effetto delle “case edificate e abbellite per i secoli e non per l’ora fuggitiva”, delle “villette e dei parchi” – cioè degli spazi e della natura (umana e no) auto-delimitati dall’autentica volontà di potenza – di Genova è amplificato dalla vista degli spazi e della natura via via più illimitati e spontanei, in un crescendo che inizia con “le colline” per proseguire con i “contorni delle montagne intorno” e si conclude col “mare”, manifestazione del lontano e dell’illimitato per eccellenza.

#### *6. Conclusione: la pianta come paradigma dell’addomesticamento o dell’allevamento?*

In conclusione, si può affermare che in Nietzsche sia senza dubbio presente una rivalutazione del mondo delle piante nella sua specificità e concretezza. Egli valuta in positivo il loro diverso modo di nutrirsi e di percepire il mondo: ne è segno il loro accoglimento all’interno dell’universo di accrescimento della volontà di potenza. Tuttavia, vedere in ciò addirittura un percorso alternativo (e il solo realmente corretto) nella lettura del significato dell’autoaffermazione della volontà di potenza medesima, in senso radicalmente equalitario e assolutamente non impositivo, sì che la pianta diviene un punto di partenza per ripensare l’umano, va contro il testo nicciano, non solo in generale, ma anche in relazione a ciò che afferma sul mondo vegetale. Non solo, infatti, la pianta viene vista come un modo ancora iniziale dell’autoaffermarsi della volontà di potenza, in quanto pura assimilazione dell’uguale, ma sia il suo utilizzo nella filosofia del giardino (dove essa è certamente piegata alla creazione artistica umana), sia il significato del giardino stesso, ribadiscono la “differenziazione di valore” in chiave disuguale e impositiva. È quindi, la pianta, certamente parte dell’allevamento del tipo umano superiore, ma proprio per questo costui può servirsene (e sacrificarla) nel suo agone interiorizzato lungo il percorso della propria *imitatio Dionysii*.

---

70 G. Shapiro, *op. cit.*, pp. 36-37. Anche l’aforisma 290 si conclude con la medesima opposizione polare, tra le “nature forti e dominatrici”, che si autodelimitano imponendosi “la disciplina vincolante dello stile”, e la cui attività creatrice risulta in una “natura [sia interna che esterna ad essi] stilizzata” e “vinta e ridotta in servitù”, e i “caratteri deboli”, i quali “mirano sempre a plasmare o interpretare – selvaggiamente, arbitrariamente, fantasticamente, disordinatamente, sorprendentemente – se stessi e quanto li circonda come *libera natura*” (GS 290, 5/2, p. 196).