

**Fiorella Giaculli**

*Asservimento e liberazione.*

*Nietzsche e la consacrazione della cultura*

*Abstract:* This article aims to outline Nietzsche's conception of culture as developed during his early "Basel years", with particular attention to his critical engagement with the cultural landscape of his time. It further proposes that Nietzsche's perspective may offer a hermeneutic key for rethinking and defending the meaning and function of culture even today.

## 1. "Come eravamo inutili!"

Nei primi giorni del gennaio 1872, il ventisettenne Nietzsche dona ai suoi amici i primi esemplari della *Nascita della tragedia* – il 2 invia una copia a Richard Wagner, salutando quello scritto "inattuale", come lo avrebbe definito in quell'autobiografia peculiare che è *Ecce homo*, e continuando a pensare nel segno dell'*unzeitgemäß*.

Per incarico della Società Accademica di Basilea, il 16 gennaio di quello stesso anno, il giovane professore inaugura il ciclo di conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*, precisando subito il significato del tempo *die Zukunft* e il suo spazio storico-interpretativo: è nel senso di una speranza a partire dalle "viscere del presente", che Nietzsche si pronuncia, di una speranza propria dei "combattenti", ovvero di coloro che né si arrendono dinanzi a quel presente, né si accordano alle due correnti principali, che secondo il filosofo tedesco lo attraversano: la tendenza verso la massima estensione della cultura e la tendenza a indebolirla. Rispetto a queste due direzioni, il compito da proporsi risiederebbe nel movimento opposto, "ossia aiutare l'impulso verso la restrizione e concentrazione della cultura [*Verengerung und Konzentration der Bildung*], in antitesi alla sua massima estensione [*Erweiterung*] possibile, e aiutare l'impulso al rafforzamento e all'autosufficienza della cultura [*Stärkung und Selbstgenugsamkeit*], in antitesi al suo indebolimento [*Verminderung*]"<sup>1</sup>. È questa la tesi principale delle conferenze basileesi ed è at-

1 F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2006, p. 8. *Bildung*, sovente tradotta in italiano con *formazione*, è resa nella traduzione delle conferenze come *cultura*, in virtù della convergenza concettuale nella lingua tedesca tra *Bildung* e *Kultur*. Sul significato dello *sperare*, quale agire che cerca di commisurarsi alla sua idea, e del *disperare*, cfr. N. Russo, *Cultura avvenire e retorica dell'attualità*, in N. Russo, G. Giannini (a cura di), *Dialoghi eretici. Sulla filosofia, la cultura, l'arte e altre inattualità*, Il Melangolo, Genova 2014, pp. 67-69: "La capacità che l'uomo ha di sperare è poco altro – o niente meno – che la riflessione nell'animo

torno a questi movimenti e contromovimenti che si sviluppa l'interpretazione e la proposta culturale nietzscheana – *inattuale* allora e ora, che si completa in particolare nelle *Unzeitgemäße Betrachtungen*; soprattutto questi scritti saranno interrogati per far emergere il valore che Nietzsche attribuisce all'autentica *Bildung*, in un momento storico in cui era in pericolo, e a distanza di oltre un secolo, in cui la cultura comunque non sembra essere salva, la lettura nietzscheana potrebbe configurarsi come una possibilità per concepire e difendere una certa idea di cultura e di filosofia.

Paradigma dell'indebolimento e della sottomissione della cultura a forme e fini altri dai suoi propri è il concetto di utile, cifra caratteristica dell'economia politica dell'epoca – e del nostro tempo, in contrapposizione all'*inutile* proprio della vera cultura, che non mira all'acquisizione di un guadagno e all'accumulazione di denaro quale suo obiettivo connaturato, ma che è *ricchezza* essa stessa.

Conoscenza e cultura nella massima quantità possibile – produzione e bisogni nella massima quantità possibile – felicità nella massima quantità possibile: tale è pressappoco la formula. In questo caso noi troviamo che lo scopo ultimo della cultura è costituito dall'utilità [*Nutzen als Ziel und Zweck der Bildung*], o più precisamente dal guadagno, da un lucro in denaro che sia il più grande possibile. In base a questa tendenza, la cultura sarebbe pressappoco da definire come l'abilità con cui ci si mantiene ‘all'altezza del nostro tempo’, con cui si conoscono tutte le strade che facciano arricchire nel modo più facile, con cui si dominano tutti i mezzi utili al commercio tra uomini e tra popoli. Il vero problema della cultura consisterebbe perciò nell'educare uomini quanto più possibile ‘correnti’, nel senso in cui si chiama ‘corrente’ una moneta. Quanto più numerosi saranno tali uomini correnti, tanto più felice sarà un popolo. E il fine delle scuole moderne dovrà essere proprio questo: far progredire ogni individuo nella misura in cui la sua natura gli permette di diventare ‘corrente’ [‘courant’], [...].<sup>2</sup>

della sua capacità di *intendere*, prima ancora che di *attendere*, il futuro, e così di tendere a esso, di coltivare intenzioni e progetti, di porsi scopi. Ogni intrapresa, ogni avventura, sono animati da proiezioni ideali, che si riverberano in un'attesa e una speranza, che a sua volta alimenta la determinazione, anche la determinazione più disperata. [...] ‘Questo è il mio mattino, la mia giornata comincia: su, vieni su, grande meriggio’: così le ultime parole dello Zarathustra. L'avvenire è nascita, inizio, principio; il futuro, invece, ci riserva solo la morte. Forse è qui l'indice più chiaro della loro differenza e così della differenza tra quella che Nietzsche intende come speranza *combattente*, una speranza costantemente *inattuale* e proprio così costantemente *in atto*, e quella che stigmatizza, invece, come speranza dell'attesa, dell'inazione, della consolazione e della rassegnazione, propria di chi ha poco avvenire e poco futuro”.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 31-32. Si tratta propriamente di uno dei “dogmi” preferiti di quel presente, e si potrebbe dire del nostro, a cui il giovane professore contrappone tutt'altra *formula*, condensata nell'esclamazione “*Wie unnütz waren wir!*”, che sintetizza l'afflato contemplativo, e non economico, sotteso all'autentica *Bildung*: “Lo sfruttamento quasi sistematico di questi anni a opera dello Stato, che vuole allevarsi quanto prima possibile utili impiegati, e assicurarsi della loro incondizionata arrendevolezza, con esami oltremodo faticosi, tutto ciò era rimasto mille miglia lontano dalla nostra formazione. E quanto poco fossimo stati determinati da un qualche istinto utilitario [*Nützlichkeitssinn*], da una qualche intenzione di ottenere rapidi avanzamenti e di percorrere una veloce carriera, era dimostrato, per ciascuno di noi, dal fatto assai consolante

Il valore della cultura è dunque calcolato con misure economiche a lei estranee, e di riflesso, una cultura che non si ponga come fine il guadagno è misconosciuta in quel presente, come pure è tacciato di “egoismo superiore” o “epicureismo immorale” quell’atteggiamento conoscitivo che richieda tempo e che non abbia come obiettivo la produzione di denaro. L’utile è sbrigativo, rapido, produttivo, l’inutile è accurato, lento, contemplativo. “1) Fretta e il non diventare maturi”, si legge in un’annotazione del ’72, quale prima prerogativa della cultura odierna, a cui seguono l’elemento storico, il mondo cartaceo, il marciare in fila, l’uomo corrente, lo specialista, la mancanza di una filosofia seria, l’intristirsi dell’arte<sup>3</sup>. Al contrario, la calma è la prima qualità che Nietzsche ricerca nei suoi discenti, congiuntamente al non valutare in base alla perdita e al risparmio di tempo<sup>4</sup>; sono infatti i contem-

che entrambi ancora non sapevamo con precisione che cosa saremmo diventati, anzi, non ci preoccupavamo affatto di questo problema. [...] Ho già detto una volta che un siffatto godere dell’istante, senza alcuno scopo, un siffatto cullarsi sulla sedia a dondolo dell’attimo deve sembrare quasi incredibile – e in ogni caso, biasimevole – alla nostra epoca, ostile a tutto ciò che è inutile. Come eravamo inutili! Ciascuno di noi avrebbe potuto contendere all’altro l’onore di essere il più inutile”. Ivi, p. 27. Un affine sedersi sulla soglia dell’attimo, in questo caso sospendendo il passato, contrariamente alla tendenza dell’epoca, sarà lodato nella seconda *Inattuale*, in cui alla necessità di ricordare, Nietzsche affianca quella di dimenticare, dunque la possibilità di ricominciare daccapo, *liberamente*, rompendo la necessità del passato: “Chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell’attimo dimenticando tutte le cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità, e ancor peggio, non farà mai alcunché che renda felici gli altri”. F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2009, p. 8.

3 F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Inverno 1870-1871 – Primavera 1872*, v. II, a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, Adelphi, Milano 2004, p. 58.

4 Cfr. la seconda delle *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti, Pensieri sull'avvenire delle nostre scuole*, “per la signora Cosima Wagner, con sincera ammirazione, e in risposta a domande dirette ed epistolari. Scritte con animo lieto nei giorni natalizi del 1872”: “Questo libro è destinato a lettori tranquilli, a uomini che ancora non sono trascinati dalla fretta vertiginosa della nostra epoca rimbombante e ancora non provano un piacere idolatra nel gettarsi sotto le sue ruote; è destinato cioè a uomini che non si sono ancora abituati a stabilire il valore di ogni cosa in base al risparmio e alla perdita di tempo. Ciò significa che questo libro è destinato a pochissimi uomini. [...] Un tale uomo non ha ancora disimparato a pensare quando legge, conosce ancora il segreto di leggere tra le righe, anzi ha una natura così prodiga, da riflettere ancora su ciò che ha letto, forse molto tempo dopo di aver deposto il libro. E tutto ciò, non per scrivere una recensione o un altro libro, ma semplicemente per riflettere. [...] L’autore non pretende di possedere null’altro che lo distingua dai rimanenti autori, se non un sentimento esasperato per l’elemento specifico della nostra attuale barbarie, [...]. L’autore va cercando coloro che sono sospinti in varie direzioni da un sentimento simile. Lasciatevi trovare, o isolati, nella cui esistenza io credo! Voi disinteressati, che vi addossate i dolori per la corruzione dello spirito tedesco! Voi contemplativi, il cui occhio è incapace di scivolare, con curiosità frettolosa, da una superficie a un’altra”. F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci. E scritti 1870-1873*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2014, pp. 91-93. La necessità della calma e la sua lode, in contrapposizione alla fretta sbrigativa e superficiale, è riaffermata anche nella prefazione di *Aurora*, in cui Nietzsche dichiara che lui e il suo libro sono amici del *lento* (in italiano nel testo) e nella definizione stessa di filologia è racchiuso un elogio della lentezza. Filologia è “quella onorevole arte che esige dal suo cultore soprattutto una cosa, transi da parte, lasciarsi tempo, divenire silen-

plativi e i disinteressati, non di certo gli uomini correnti, i seguaci che il giovane professore invoca e ai quali può promettere non un nuovo prospetto scolastico, non orari per i licei, bensì una lunga strada e una vista più aperta, dopo aver scalato, ansimando, una discreta montagna. Si tratta di un sentiero lungo il quale non si va di fretta, né è un sentiero facile, da qui l'ansimare di cui dice Nietzsche, né è un percorso breve: è una lunga strada al termine della quale ci si può rallegrare di una vista più pura, che dirada, decifra, non le parti soltanto, i tecnicismi, gli specialismi, ma l'intero. Questo cammino in altezza, verso le vette, conduce “nella pura gelida aria alpina”, aggiungerà il Nietzsche della terza *Inattuale*, “là dove non sono più nebbie né veli e dove la costituzione fondamentale delle cose si esprime rudemente e rigidamente, ma con intelligibilità inevitabile!”<sup>5</sup>, e quest’aria pura sarà respirata anche dallo spirito libero durante le sue peregrinazioni, lungo il cammino della guarigione, della convalescenza.

Il paradigma dell'estensione e dell'indebolimento culturale insieme è costituito invece dal giornalismo, che si occupa, *alla giornata*, di questioni che meriterebbero per Nietzsche tutt'altra serietà e temporalità. Non è il presente il modello di riferimento, né può esserlo chi ne è servitore insieme alle sue mode, lo è piuttosto ciò che di eterno vi è nel culturale e dunque colui che è in grado di coglierlo e di rappresentarlo; al giornalistico Nietzsche contrappone il geniale, al presente la grecità: “Il giornale si presenta addirittura in luogo della cultura, e chiunque coltivi ancora pretese culturali, anche come studioso, si appoggia abitualmente a quel vischioso tessuto connettivo, che stabilisce le giunture tra tutte le forme della vita, tutte le classi, tutte le arti, tutte le scienze, e che è solido e resistente come suole esserlo appunto la carta da giornale. Nel giornale culmina il vero indirizzo culturale della nostra epoca, allo stesso modo che il giornalista – schiavo del momento presente – è venuto a sostituire il grande genio, la guida per tutte le epoche, colui che libera dal momento presente. [...]”<sup>6</sup>.

zioso, divenire lento, essendo un’arte e una perizia di orafi della parola, che deve compiere un finissimo attento lavoro e non raggiunge nulla se non lo raggiunge lento. Ma proprio per questo fatto è oggi più necessaria che mai; è proprio per questo mezzo che essa ci attira e ci incanta quanto mai fortemente, nel cuore di un’epoca del ‘lavoro’, intendo dire della fretta, della precipitazione indecorosa e sudaticcia, che vuol ‘sbrigare’ immediatamente ogni cosa, anche ogni libro antico e nuovo: per una tale arte non è tanto facile sbrigare una qualsiasi cosa, essa insegna a leggere bene, cioè a leggere lentamente, in profondità, (guardandosi avanti e indietro, non senza secondi fini lasciando porte aperte, con dita ed occhi delicati...). F. Nietzsche, *Aurora*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 2017, pp. 8-9.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 2009, p. 51.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, cit., pp. 35-36. La figura del genio rappresenta l’educatore e l’inattuale per eccellenza; sul valore cosmico del genio, si veda E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, tr. it. P. R. Traverso, Mondadori, Milano 1977, in particolare p. 38 ss., di cui si riporta un passaggio esplicativo: “Non è il grande uomo che è tenuto lontano dal prossimo da una distanza nella quale ci sono molti gradi e scalini intermedi; non è puramente il tipo meglio riuscito; non è il massimo modello, ma molto di più: egli è l'uomo che è determinato da un qualcosa di sovrumanico, investito di una missione cosmica: un uomo che è un destino. Il concetto

Il dilagare del giornalismo incide sull'impoverimento della cultura anche dal punto di vista linguistico, nella misura in cui incarna e propone un utilizzo poco disciplinato della lingua madre, contrariamente a uno dei fini principali del liceo (grado scolastico che per Nietzsche rappresenta il "centro motore" della cultura), ovvero l'educazione rigorosa alla propria lingua, momento aurorale e ineludibile per la costituzione della vera cultura. Non è dunque il modello giornalistico, bensì quello classico a dover fungere da esempio di formazione linguistica, per la serietà e la disciplina con cui il Greco e il Romano si rapportavano alla loro lingua e per aver colto l'intimo nesso tra il parlare rettamente e l'agire rettamente, dunque per l'insito valore *pratico* del linguaggio – che l'educazione odierna, agli occhi di Nietzsche, non solo non mette in luce, ma finanche deturpa attraverso le vivisezioni del metodo storico e le micrologie delle tendenze erudite<sup>7</sup>. Oltre a essere il "terreno naturale e fecondo" su cui si radica e cresce la vera cultura, l'"oggetto primo e immediato" che si riverbera nell'azione, lo studio della lingua declinato classicamente è indispensabile anche per l'acquisizione e l'affinamento del giudizio estetico, che richiede un'autodisciplina severa e costante, affinché si possano sop-

del genio nelle prime opere di Nietzsche è un abbozzo del superuomo. 'Grandezza' è inizialmente un modo della verità, è essere accessibile all'azione del gioco dionisiaco ed è il suo fissarsi in parola, figura, musica. L'uomo, nel modo dell'essere della 'grandezza', può venir compreso soltanto da ciò che opera attraverso lui. Il genio è uno strumento del principio di vita creativo, che nella creazione artistica vede rispecchiata la sua stessa essenza. Senza questa fondamentale collocazione del genio in una tendenza cosmica, la concezione nietzschiana della cultura sarebbe inumana e assurda"; sul culto del genio come riflessione costante in Nietzsche, di cui Schopenhauer e Wagner sono "due statue erette con trabocante entusiasmo in onore del genio", si rinvia a L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, a cura di E. Donaggio e D. M. Fazio, SE, Milano 2009, p. 65: "Quattro sono i problemi della prima fase filosofica di Nietzsche con cui egli, seppure in forma sempre differente, si è confrontato fino all'ultimo: il dionisiaco, la decadenza, l'inattuale, il culto del genio. Li ritroveremo sempre, e insieme ritroveremo Nietzsche: come egli infatti esprime sempre se stesso nella sua filosofia, così anche modella in modo caratteristico questi pensieri. Considerati nel loro mutare e nella loro varietà, essi paiono quasi imperscrutabili ed eccessivamente complessi, se si tenta al contrario di giungere al nucleo di ciò che, in ogni mutamento, permane identico, si rimarrà allora sorpresi dalla semplicità e dalla costanza dei suoi problemi. 'Sempre un altro e sempre lo stesso', avrebbe potuto dire Nietzsche di sé".

7 Sul valore pratico del linguaggio, oltre a quello teoretico e fondativo della cultura, si veda ivi, pp. 42-43: "In luogo di quella istruzione puramente pratica, con cui l'insegnante dovrebbe aiutare i suoi scolari a educarsi severamente riguardo alla lingua, noi troviamo ovunque la tendenza a trattare in modo storico-erudito la lingua materna, e come se non esistesse alcun obbligo riguardo al presente e all'avvenire di questa lingua. Il metodo storico è diffuso a tal punto, nella nostra epoca, che persino il corpo vivo della lingua viene dato in preda agli studi anatomici della storia. La cultura, tuttavia, comincia proprio dal punto in cui si sa trattare ciò che è vivo come qualcosa di vivo, e il compito di colui che avvia alla cultura ha inizio con il reprimere l'"interesse storico", ovunque incalzante, quando occorra prima di tutto agire rettamente, e non già conoscere. La nostra lingua madre, d'altronde, è una sfera in cui lo scolaro deve imparare ad agire rettamente: ed è solo secondo questa prospettiva pratica che l'insegnamento del tedesco nelle nostre scuole risulta necessario". In termini più laconici ma essenziali, "imparare a parlare e scrivere significa diventare liberi", si legge in un frammento del '74, F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Estate autunno 1873-fine 1874*, vol. IV, a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, Adelphi, Milano 2005, p. 289.

pesare l'eleganza e la volgarità di uno stile, di un pensiero, di un atto, e ci si possa esprimere con rigore ed arte, nelle parole e nei comportamenti<sup>8</sup>. Una tale disciplina richiede tempo, non è compito alla giornata, né è utile, giacché non genera guadagni, è sommamente inutile: crea *eleganza*.

## 2. “[...] Non soltanto recepire e imparare, ma vivere”

La “terra della nostalgia”, la Grecia, assurge a modello educativo non soltanto rispetto allo studio della lingua, è paradigma *toto coelo* per la rinascita culturale tedesca, per l'uscita dalla barbarie; è patria e guida, nel tempo di quella (pseudo) autonomia e libertà che Nietzsche critica in modo circolare, dalla prima all'ultima conferenza, annoverandola tra i sintomi della pseudocultura imperante, che spinge verso il pensiero autonomo, originale (e il tema richiesto al liceo ne è un esempio chiave), senza aver prima fornito un modello da seguire con devozione, che consentirebbe di realizzare quell'autonomia e liberazione proprie della vera cultura: anche l'antitesi autonomia-*obbedienza*, insieme alle coppie utile-inutile, produttività-contemplazione, rapidità-lentezza, costituisce un altro fulcro teorico attorno a cui si sviluppa l'interpretazione nietzscheana, che in particolare nella cultura greca scorge la possibilità di risanamento dello spirito tedesco e la guida in grado di arginare le tendenze pseudoculturali – una possibilità che per il Nietzsche della *Geburt* risuona anche nella musica wagneriana, e che invece tentenna, è in dissidio, nell'*Inattuale* dedicata al “drammaturgo ditirambico”, in cui il filosofo tedesco sembra già “diviso in due”<sup>9</sup>.

8 Il giovane professore paragona le difficoltà insite nella disciplina linguistica a quelle proprie del camminare correttamente, sottolineando come in entrambi i casi, dopo aver appreso la giusta postura, linguistica e di andamento, si scopra essere stati dei dilettanti. Inoltre, come a partire dalla giusta postura segue il camminare bene, così dal saper parlare segue il saper pensare e agire, nel segno di quella profonda tessitura teoretico-*etica* incarnata dai Greci: “Chiunque voglia sforzarsi seriamente in questo campo passerà attraverso le stesse esperienze di colui che, come un uomo adulto, per esempio come soldato, è costretto a imparare a camminare, dopo di essere stato sino a quel momento, su tale punto, un rozzo dilettante e un empirico. Sono mesi faticosi: si ha il timore che i tendini si spezzino; si perde ogni speranza di poter mai eseguire comodamente e facilmente i movimenti e fissare le posizioni dei piedi, imparate coscientemente e ad arte; si vede con terrore con quale goffaggine e rozzezza un piede venga posto dinanzi all'altro, e si teme di aver disimparato completamente a camminare e di non poter imparare mai a camminare bene. Poi all'improvviso ci si accorge che i movimenti imparati ad arte si sono già trasformati in una nuova abitudine e in una seconda natura, e che l'antica sicurezza e l'antica forza del passo ritornano ormai rinvigorite, e accompagnate persino da una certa grazia: ora si sa anche quanto sia difficile camminare, e ci si può prendere gioco di chi nel camminare è un rozzo empirico, oppure un dilettante che crede di muoversi elegantemente. [...] Ma assieme all'andatura corretta del linguaggio, comincia altresì la cultura; [...].” Ivi, p. 51.

9 Sulla coesistenza tumultuosa di stati d'animo contrastanti, nella quarta *Inattuale*, ma soprattutto nei frammenti postumi anteriori, si rinvia a G. Colli, *Richard Wagner a Bayreuth*, in G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 2008, pp. 63-69.

Nondimeno, non basta volgersi ai greci – come pure già accadeva, per Nietzsche è necessario ammirarli con uno sguardo diverso da quello a lui contemporaneo: prevale un atteggiamento spiccatamente micrologico, genetico, erudito e storico nei confronti della grecità, pervaso da “manie moderne”, per cui la classicità non è contemplata per se stessa e nella sua natura esemplare, non è letta con cura “per proprio piacere”, è piuttosto frugata con “imperizia sgraziata”, per cercare contraddizioni in Omero e nella questione omerica, per fare calcoli sui versi greci e romani, per smussare modernamente aspetti mistici e orgiastici, per avanzare congetture, per sostenere parallelismi; insomma, per lavori moderni ben lontani dal cogliere la natura greca, che può essere sfiorata solo con mani antiche. Già nella prolusione inaugurale del '69, *Omero e la filologia classica*, Nietzsche critica la dilagante filologia erudita, che sembra aver smarrito il senso dell'intero, protesa a dissezionare, rivolta alle parti, anziché essere portavoce di quella *composizione* che le appartiene e che si realizza se la filologia è animata dal *pathos filosofico*, che prova a interrogare il tutto: “ogni attività filologica dev’essere racchiusa e circondata da una concezione filosofica del mondo, in cui ogni elemento singolo e isolato si volatilizza come qualcosa di riprovevole, finché rimane solo il tutto, quel che è unitario”<sup>10</sup>. Questo è un altro nucleo interpretativo cruciale, che ritorna con forza rispetto alla definizione della cultura: non è il settoriale, il particolare, il parziale, ciò a cui la vera cultura mira, ma è il contrario, l’unità delle parti, perché unitaria seppur nelle sue correlazioni è la vita, a cui la cultura deve volgersi. E viceversa, la vita irorra e nutre la cultura, che è arida, morta, se solo libresca, erudita. Sull’intimo nesso tra *Cultur* e *Leben*, Nietzsche è laconico ma preciso in un’annotazione del '72, in cui scrive che il compito della cultura è “non soltanto recepire e imparare, ma vivere”<sup>11</sup>, e ancora una volta i greci sono esemplari anche a riguardo, per aver concepito “il concetto della cultura come una nuova e migliorata *physis*, senza interno ed esterno, senza dissimulazione e convenzione, della cultura come unanimità fra vivere, pensare, apparire e volere”<sup>12</sup>.

È questo il concetto guida in cui *spera* il giovane professore, in una situazione storico-politica molto lontana da quella visione, come del resto molto distante, tra grecità e modernità, è anche il rapporto tra lo stato e la cultura, che in un caso si dispiega come elogio dell’utile entro cui si confina e costringe il culturale, e in un altro quale inno alla libertà della cultura, che non è arginata dallo stato, ma anzi ne è sostenuta per fini connaturati alla cultura stessa<sup>13</sup>.

10 F. Nietzsche, *Appunti filosofici 1867-1869. Omero e la filologia classica*, a cura di G. Campioni e F. Gerratana, Adelphi, Milano 1993, pp. 245-246.

11 F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Inverno 1870-1871 – Primavera 1872*, v. II, cit., p. 57.

12 F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 99.

13 Emblematico di questa differenza radicale è la seguente considerazione della terza conferenza, da cui si comprende anche perché, per Nietzsche, la cultura risulta indebolita e ostacolata dallo stato moderno, e perché l’unico modello statale di riferimento per il filosofo tedesco, rimarrà quello greco: “Lo stato antico è rimasto lontanissimo proprio da questa mira utilitaria, che consiste nell’ammettere la cultura, solo in quanto giovi direttamente allo Stato, e

È dunque l'antitesi utile-inutile, unitamente alle sue molteplici articolazioni e ripercussioni, che determina il tratto fondamentale della differenza tra la pseudo-cultura e la cultura, e tra i cosiddetti istituti per i bisogni della vita, che formano tecnici e che prospettano compensi, e gli istituti di cultura, che formano la persona in vista di se stessa e non di impieghi redditizi: ancora una volta, Nietzsche riafferma che l'orientamento verso il guadagno non inerisce alla vera cultura, ma solo a un suo surrogato, che più esattamente dovrebbe definirsi come lecito bisogno di sopravvivere, il quale nondimeno è tutt'altro rispetto al bisogno culturale<sup>14</sup>. Per chiarire la distanza incolmabile tra la “dea eterea” e l’“utile domestica”, Nietzsche riporta come esempio iconico il diverso sguardo che l'uomo colto e quello *incolto* rivolgono alla natura, e con esso il diverso rapportarsi a essa, che assurge a paradigma di una profonda discrepanza su come intendere e praticare la cultura.

Se volete guidare un giovane sulla retta strada della cultura, guardatevi bene dal turbare il suo atteggiamento ingenuo, pieno di fiducia verso la natura: si tratta quasi di un immediato rapporto personale. A lui dovranno parlare, nelle loro diverse lingue, la foresta e la roccia, la tempesta, l'avvoltoio, il singolo fiore, la farfalla, il prato, i dirupi montani;

nell'annientare gli impulsi che non si rivelino senz'altro utilizzabili ai suoi fini. L'animo profondo dei Greci nutriva per lo Stato quel forte sentimento – quasi scandaloso per l'uomo moderno – di ammirazione e di riconoscenza, proprio perché riconosceva che senza una siffatta istituzione, la quale provvede ai bisogni e alla difesa, non può svilupparsi nessun germe di cultura, e sapeva che l'intera cultura greca – inimitabile e unica in tutto il corso del tempo – è cresciuta così rigogliosa proprio sotto la protezione accurata e saggia delle istituzioni politiche destinate ai bisogni e alla difesa. Lo Stato non era per la sua cultura un guardiano di frontiera, un regolatore, un soprintendente, bensì un compagno di viaggio, un camerata saldo, muscoloso, equipaggiato per combattere, che accompagnava attraverso rudi realtà l'amico più nobile, quasi divino, rac cogliendo in cambio la sua ammirazione e la sua riconoscenza”. F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, cit., pp. 78-79.

14 Con la metafora adoperata da Nietzsche: “La vera cultura disdegna contaminarsi con un individuo bisognoso e pieno di desideri: essa sa sgusciare accortamente dalle mani di colui che vorrebbe impossessarsi della cultura come di un mezzo per i suoi fini egoistici. E quando qualcuno crede di averla afferrata, per ricavarne in qualche modo un guadagno, e sfruttandola per placare i bisogni della sua vita, essa allora corre via subitanemente, a passi impercettibili e con atteggiamento di disdegno. Di conseguenza, amici miei, non scambiate questa cultura, questa dea eterea, raffinata, dal piede leggero, con quell'utile domestica che talvolta viene anche chiamata ‘la cultura’, ma non è altro se non la serva e la consigliera intellettuale delle necessità della vita, del guadagno e della miseria. Un’educazione, peraltro, che faccia intravedere alla fine del suo corso un impiego, o un guadagno materiale, non è affatto un’educazione in vista di quella cultura che noi intendiamo, ma semplicemente un’indicazione delle strade che si possono percorrere per salvare e difendere la propria persona, nella lotta per l'esistenza. [...] Nessuno però deve credere che gli istituti, i quali lo spronano in questa lotta e lo rendono capace di combattere, possano in qualche modo venir considerati seriamente come istituti di cultura. Si tratta di istituzioni che si propongono di vincere le necessità della vita: essi possono dunque promettere di formare impiegati, o commercianti, o ufficiali, o grossisti, o agricoltori, o medici, o tecnici. A tali istituzioni, in ogni caso, si applicano però leggi e criteri diversi da quelli occorrenti per fondare un istituto di cultura: ciò che nel primo caso è permesso, potrebbe essere nel secondo caso un errore delittuoso”. Ivi, pp. 86-87.

egli dovrà in certo modo riconoscersi in tutto ciò, in queste immagini e in questi riflessi, dispersi e innumerevoli, in questo tumulto variopinto di apparenze mutevoli: sentirà allora inconsciamente, attraverso il grande simbolo della natura, l'unità metafisica di tutte le cose [*das metaphysische Einssein aller Dinge*], e al tempo stesso si acquisterà, ispirato dall'eterna permanenza e necessità della natura. Ma quanti sono i giovani cui può essere concesso di crescere così vicino alla natura, in un rapporto quasi personale con essa? Gli altri devono imparare per tempo un'altra verità, ossia come si può soggiogare la natura [*wie man die Natur sich unterjocht*]. Qui si mette da parte quell'ingenua metafisica: la fisiologia delle piante e degli animali, la geologia, la chimica organica costringono gli scolari a considerare la natura in un modo totalmente mutato. Ciò che è andato perduto, attraverso questa considerazione nuova e imposta, non è certo una fantasmagoria poetica, bensì la comprensione istintiva, vera e incomparabile della natura: al suo posto è intervenuto ora un atteggiamento accorto, calcolatore, che cerca di abbindolare la natura. Così, a chi è veramente colto viene concesso il bene inestimabile di poter rimanere fedele, senza alcuna trasgressione, agli istinti contemplativi [*beschaulichen Instinkten*] della fanciullezza, giungendo in tal modo a una tranquillità, a un'unità, a una coerenza e a un'armonia, di cui un uomo educato alla lotta per la vita non potrà neppure avere il presentimento.<sup>15</sup>

È dunque l'istinto contemplativo ad animare la vera cultura, in contrapposizione all'atteggiamento accorto, calcolante, quantificante, volto all'utile, proprio della pseudocultura, configurandosi come *metron* attraverso cui sondare la profondità o l'inconsistenza del culturale. È questo il criterio generale che permea la valutazione nietzscheana della *Bildung* a lui contemporanea, unitamente ad altre tre unità di misura: il bisogno di filosofia, l'istinto per l'arte e l'imperativo categorico dell'antichità greca e romana, commisurata ai quali, la cultura odierna appare al giovane professore come volgare e vuota, perché povera di quegli elementi contemplativi, istintuali, necessari.

La condizione esistenziale di un liceale è già naturalmente predisposta verso la filosofia, per le esperienze che vive, le quali si presentano come singolari e universali insieme, come "esemplificazioni di una realtà quotidiana e al tempo stesso come esemplificazioni di un problema eterno, stupefacente e degno di essere spiegato"<sup>16</sup>. Nondimeno, nell'epoca dell'autonomia, tale impulso filosofico conforme a natura è ostacolato e messo a tacere soprattutto mediante la cultura storica; così, "al posto di una profonda interpretazione dei problemi eternamente uguali, è intervenuta lentamente una valutazione storica, anzi addirittura una ricerca filologica: si tratta ormai di stabilire che cosa abbia pensato o non abbia pensato questo o quel filosofo, di vedere se questo o quello scritto possa essergli attribuito con ragione, oppure se questa o quella variante meriti di essere preferita. A un siffatto interesse neutrale per la filosofia vengono oggi stimolati i nostri studenti, [...] ora quindi la filosofia come tale è senza dubbio bandita dall'università"<sup>17</sup>.

15 Ivi, pp. 87-88.

16 Ivi, p. 116.

17 Ivi, pp. 117-118.

Un destino analogo tocca anche alla classicità, ridotta a esercizio filologico ed erudito, mentre dell'istinto artistico, per Nietzsche, sembra non esservi traccia alcuna. Una cultura povera del filosofico, dell'artistico e del classico non può che essere inconsistente, ed è tale anche perché priva di guide, propugnando sin dal liceo il modello dell'autonomia, anziché condurre a esso dopo aver fornito prima modelli solidi – tale tendenza è severamente criticata da Nietzsche, ritenendo che la cultura sorga dal contrario della sedicente libertà liceale e accademica, ovvero “dalla subordinazione, dalla disciplina, dalla soggezione”, a partire da cui si costituisce la vera libertà e autonomia.

Se nelle conferenze basileesi la guida per eccellenza è rappresentata dalla classicità, nella terza inattuale, colui che assurge a paradigma culturale e filosofico è Arthur Schopenhauer, anche spunto per discorrere di *Nietzsche als Erzieher* e del suo modo di concepire la filosofia.

### 3. Trasfigurare e liberare

[...] in “Schopenhauer come educatore”, invece, è iscritta la mia storia più intima, il mio *divenire*. Innanzitutto il mio *voto solenne!*... Oh quanto lontano io ero *da ciò* che sono oggi, *dal luogo* in cui oggi mi trovo – a un’altezza che mi fa parlare non più con parole, ma con fulmini! – Però *avevo avvistato* terra – non mi ero ingannato un momento sulla via, sul mare, sul pericolo – e sul successo! La grande pace del promettere, quello sguardo felice verso un futuro che non resterà una mera promessa! – Qui ogni parola è vissuta, profonda, intima; non vi manca il dolore, il più forte, certe parole sanguinano addirittura. Ma un vento di libertà, della *grande* libertà, spazza via tutto; la ferita stessa *non* è un’obiezione. – Anche ammettendo che non tratti, in fondo, di “Schopenhauer come educatore”, ma del suo *opposto*, “Nietzsche come educatore”, pure questo scritto offre un insegnamento inestimabile sulla mia maniera di concepire il filosofo, come uno spaventoso materiale esplosivo, davanti a cui tutto è in pericolo [*als einen furchtbaren Explosionsstoff, vor dem Alles in Gefahr ist*], [...].<sup>18</sup>

18 F. Nietzsche, *Ecce homo*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 2010, pp. 78-79. Attraverso Schopenhauer, Nietzsche esplicita il suo modo di intendere il filosofo e la filosofia, come “uno spaventoso materiale esplosivo”, una metafora ripresa dopo la pubblicazione di *Al di là di bene e male*, quando in una recensione sul *Bund* di Berna appare il paragone tra quello scritto e la dinamite usata per aprire il traforo del San Gottardo. Esplosivo, nel distruggere e ricostruire, sembra essere anche l’atteggiamento nietzscheano stesso, che ben esplica il doppio movimento di demolizione critica e creazione nelle *Unzeitgemäße Betrachtungen*: le prime due sono infatti dedicate alla critica del *Bildungsphilister* e dell’avvizzimento della vita a causa della malattia storica, in una sorta di *pars destruens*; la terza e la quarta propongono invece un modello, rappresentando la *pars costruens*. Inoltre, nella *Vorrede* scritta nell’86 per il secondo volume di *Menschliches, Allzumenschliches*, Nietzsche confessa che l’inattualità è stata l’espletarsi di un’insofferenza provata fin dai tempi scolastici, verso la teutomania e la modernità erudita, configurandosi così come una disposizione spirituale antica, che si sarebbe conservata e articolata nel tempo.

Far esplodere per riportare alla radice, al semplice, nel tempo del contorto; esplosione come messa in discussione critica e liberazione da tutto ciò che ostacola e incatena la formazione della propria natura e della cultura. Sin dalle prime pagine della terza *Inattuale*, la questione dell'educazione è affrontata nel segno di tale radicalità, attraverso la chiave dell'*inattualità*, la quale è il *non conforme al tempo*, *un-zeit-gemäß*, ed è anche il *fuor* di tempo, in quanto capacità di valutarlo alla radice: "Se infatti ha in generale un senso l'occuparsi del proprio tempo, è in ogni caso una fortuna occuparsene il più radicalmente possibile [*so gründlich*], sicché su di esso non rimanga alcun dubbio: e proprio questo Schopenhauer ci garantisce". *Ungewöhnlich* è un altro aggettivo per dire *unzeitgemäß*, giacché inconsueto, inusuale, non abituale (*Gewohnheit* è l'abitudine, il "si fa", il "si dice"), diversamente dal *courant*, conforme al tempo economico.

Oltre a questo elemento dinamitardo, l'altra caratteristica fondamentale del filosofare e più in generale della *Bildung*, che Nietzsche ritrova in Schopenhauer, risiede nella capacità di condurre verso il comprendere e plasmare se stessi – ancora una volta entro la tessitura cultura vita, in cui la prima irorra e nutre la seconda; una formazione soltanto libresca, che seziona e disseziona, è erudizione, conoscenza che non vivifica e che molto spesso nemmeno attinge alla vita, alla natura, al mondo.

In un frammento pubblicato postumo della primavera del '74, di un insieme di annotazioni intitolato *Schopenhauer come educatore e correttore dei tedeschi*, Nietzsche così appunta:

34 [13] Io sono ben lunghi dal credere di aver compreso rettamente Schopenhauer: è soltanto me stesso, piuttosto, che attraverso Schopenhauer, ho imparato a comprendere un po' meglio; questa è la ragione per cui io gli debbo la più grande riconoscenza. E in generale non mi sembra poi così importante – come oggi si crede – che riguardo ad un qualsiasi filosofo si debba indagare con esattezza e si debba portare alla luce ciò che propriamente ha insegnato, nel più rigoroso senso della parola, e ciò che non ha insegnato: una tale conoscenza, per lo meno, non è adatta per uomini che cercano una filosofia per la loro vita, e non già una nuova erudizione per la loro memoria'.<sup>19</sup>

Questo elemento della comprensione di sé attraverso la filosofia ritorna nella terza inattuale come cifra costitutiva dell'educazione. Il processo di conoscenza di se stessi sembra costituirsi di un movimento composito, di liberazione-rimozione (delle erbacce, delle sette pelli, delle catene), di decifrazione e di modellamento. Infatti, gli altri termini che Nietzsche adopera per dire educatore sono liberatore, *Befreier*, e plasmatore, *Bildner*. Il liberare è insieme un liberare da, nel senso del recidere, dello spezzare, e un rendere liberi, portando all'espressione, alla manifestazione della propria natura. L'educatore è un "mezzo per trovarsi [*Mittel sich zu finden*]".

Ma come possiamo ritrovare noi stessi? Come può l'uomo conoscersi? Egli è una cosa oscura e velata: e se la lepre ha sette pelli, l'uomo può trarsene settanta volte sette e non

19 F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Estate-autunno 1873 – Fine 1874*, v. IV, cit., pp. 231-232.

potrà dire: ‘ecco, questo tu sei realmente, questa non è più corteccia’. [...] Ma c’è un mezzo per imbastire l’interrogatorio più importante: guardi la giovane anima, indietro nella sua vita, e chieda: che cosa finora hai amato veramente, che cosa ti ha attratto, che cosa ti ha dominato e in pari tempo ti ha reso felice? Metti davanti a te la serie di questi oggetti venerati e forse essi ti mostreranno, con la loro essenza e la loro successione, una legge, la legge fondamentale del tuo te stesso vero e proprio. Confronta questi oggetti, guarda in che modo l’uno completa, allarga, supera, trasfigura l’altro, in che modo essi formano una scala sulla quale fino ad allora ti sei arrampicato verso te stesso; [...]. I tuoi veri educatori e plasmatori ti rivelano quale è il vero senso originario e la materia fondamentale del tuo essere [*die wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens*], qualche cosa di assolutamente ineducabile e implasmabile [*Unerziehbares*], [...] i tuoi educatori non possono essere niente altro che i tuoi liberatori [*deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier*].<sup>20</sup>

In queste parole risuona un significato di libertà completamente diverso dalla presunta libera autonomia promossa dal liceo e dall’accademia, che il Nietzsche delle *Vorträge* si è visto criticare. Non è il compito della scrittura del tema originale a rendere liberi, né il metodo storico, né l’erudizione, né la filologia pedante: spetta prima di tutto ai veri educatori questa possibilità di rimuovere e portare alla luce, di liberare, affinché la natura del discente possa emergere e così diventare *libera*; va da sé, come ricorderà Nietzsche nel *Crepuscolo*, “il bisogno di educatori che siano essi stessi educati”, affinché possa compiersi la formazione-liberazione fine a se stessa e non funzionale a qualcosa di estraneo da sé<sup>21</sup>.

L’elemento del recidere è ribadito anche nell’inattuale coeva *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, in cui Nietzsche sostiene che bisognerebbe liberarsi dalla “febbre storica”, che rischia di danneggiare la vita nel porla al servizio della storia e non viceversa, e spezzare le catene del passato, che si trascinano con necessità nel presente, impedendo all’ora di darsi diversamente e indipendentemente dall’allora. Daccapo. Ogni sapere, dunque anche quello storico, deve nutrire la vita, non indebolirla né mummificarla<sup>22</sup>.

20 F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., pp. 6-7. L’educazione deve liberare da ciò che impedisce di far crescere quella che è stata definita la “pianta-uomo”, in riferimento alle erbacce da rimuovere e al non essere più corteccia, ma natura che si esprime, pianta rigogliosa, animale selvatico, libero e non ammansito. Su questo, vd. A. Negri, *Nietzsche e/o l’innocenza del divenire*, Liguori editore, Napoli 1986, p. 201: “Solo così liberando, o così educando, si può avere l’uomo di Nietzsche”, ‘in quanto tipo di superiore valore, più degno di vivere, più certo dell’avvenire’, il rovescio dell’animale domestico (*Haustier*), dell’animale d’armento (*Herden-tier*). Questi animali sono il prodotto di una falsa educazione o di un’educazione che non è, appunto, liberazione, se è, piuttosto, ‘ammansimento (*Zähmung*)’, ‘allevamento (*Züchtung*)’, termini zoologici che destano subito in Nietzsche il ricordo di una morale, la morale dell’*allevamento* e quella dell’*ammansimento*”.

21 F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2008, p. 76. Si veda anche ivi, pp. 78 ss. per alcuni compiti dell’educatore, tra cui l’insegnare a *vedere*, e per la necessità di saper *danzare* con la penna.

22 Sin dalla prefazione alla seconda *Inattuale*, Nietzsche esplicita come intendere il legame storia-vita: “Certo, noi abbiamo bisogno di storia, ma ne abbiamo bisogno in modo

È pertanto necessario liberarsi di quel grado di insonnia, di ruminazione, di ipertrofia non funzionale al vivente, che si può stabilire in base alla forza plastica che si possiede, dunque in base alla “forza di crescere a modo proprio su se stessi, di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate”.<sup>23</sup> È altrettanto necessario che accanto all’oblio, si dia anche la memoria, sempre in una misura rivolta alla vita, discernendo quando è opportuno dimenticare e quando ricordare – giacché ciò che Nietzsche critica non è il sentire storico *tout court*, ma l’eccesso di memoria, che inibisce l’agire e il vivere, e invece proprio l’azione e la vita sono ciò a cui l’*Historie* deve rivolgersi<sup>24</sup>.

Oltre alla ricaduta nell’esistenziale, l’altro danno legato alla malattia storica è di natura culturale: per Nietzsche il sapere storico molto spesso non è in grado di cogliere i problemi eterni che invece la filosofia si propone di sondare; se “antistorico” è la possibilità di dimenticare, per vivere, “sovrastorico” è lo sguardo che scruta l’immutabile nel divenire. Già prima della seconda *Inattuale*, nella prefazione inviata a Cosima Wagner nel ’72 su *Il rapporto della filosofia schopenhaueriana con una cultura tedesca*, Nietzsche contrappone allo storico la figura del vero pensatore, che in altri termini è una contrapposizione tra il sapere *inessenziale* e il sapere essenziale, e dunque una notevole differenza tra un’azione politica, il rendiconto di un’ambasciata, una data, un’etimologia, una “ragnatela di fatti”, cioè una sorta di somma operata dall’educazione matematica degli storici, e i grandi problemi eterni e *antistorici* – comunque provenienti dalle stesse epoche vivisezionate dagli storici, tuttavia scrutate con sguardi differenti. Rispetto all’antitesi storico-non storico,

diverso da come ne ha bisogno l’ozioso raffinato nel giardino del sapere, sebbene costui guardi sdegnosamente alle nostre dure e sgraziate occorrenze e necessità. Ossia ne abbiamo bisogno per la vita e per l’azione [*wir brauchen sie zum Leben und zur That*], non per il comodo ritrarsi dalla vita e dall’azione, o addirittura per l’abbellimento della vita egoistica e dell’azione vile e cattiva. Solo in quanto la storia serve la vita, noi vogliamo servire la storia [*Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen*]: ma c’è un modo di coltivare la storia e una valutazione di essa, in cui la vita intristisce e degenera”. F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 3.

23 Ivi, p. 9.

24 Cfr. ivi, pp. 9-11: “La serenità, la buona coscienza, la lieta azione, la fiducia nel futuro – tutto ciò dipende, nell’individuo come nel popolo, dal fatto che ci sia una linea che divida ciò che si può abbracciare con lo sguardo, ciò che è chiaro, da ciò che è non rischiarabile e oscuro; dal fatto che si sappia tanto bene dimenticare al tempo giusto, quanto ricordare al tempo giusto, dal fatto che si discerna immediatamente con forte istinto quando è necessario sentire in modo storico e quando in modo non storico. È proprio questa la proposizione alla cui considerazione il lettore è invitato: *cioè che è non storico e ciò che è storico sono ugualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo, di una civiltà*. [...] È vero, solo per il fatto che l’uomo pensando, ripensando, paragonando, separando, umendo, limita quell’elemento non storico, solo per il fatto che dentro quella avvolgente nuvola di vapore nasce un chiaro e lampeggiante raggio di luce – cioè solo per la forza di usare il passato per la vita e di trasformare la storia passata in storia presente, l’uomo diventa uomo: ma in un eccesso di storia l’uomo viene nuovamente meno, e senza quell’involucro del non storico non avrebbe mai incominciato e non oserebbe mai incominciare”.

Schopenhauer è presentato addirittura come l'unico filosofo del secolo e come liberatore e purificatore dei tedeschi – risanatore al pari dei Greci: ciò da cui libera è non solo la febbre storica, ma anche l'erudizione, la scienza che non conosce dolore e nostalgia, l'uso utilitaristico e affaristico del sapere. In questo purificare, si ha insieme un liberare da e un rendere liberi, plasmando, trasfigurando, attraverso alcune qualità che Nietzsche riconosce in Schopenhauer e che assurgono a tratti essenziali del filosofo autentico. Schopenhauer si configura dunque come *exemplum* attraverso cui pensare e difendere i tratti fondamentali della filosofia e della cultura, specialmente in un momento storico in cui la cultura si stava snaturando, barbarizzando, e ancora oggi i suoi tratti virtuosi possono suggerire un esemplare riferimento filosofico.

Tra le qualità che il filosofo di Röcken ravvisa nel suo educatore, figurano l’“onestà”, nel pensare e nello scrivere, in altri termini, l’assenza di inganno, nei propri riguardi e verso i lettori; il pensare da sé che attinge dalla vita e non dalle sole letture, meno che mai dai giornali; il “non voler sembrare mai”; l’essere di una “serenità rasserenante”; la semplicità; il consacrare la vita e la ricerca filosofica al vero, tutte qualità inattuali non conformi a un’epoca consacrata all’utile, al complicato, al non vero: “Era perciò davvero un abbandonarsi ai propri desideri, quando mi figuravo che avrei potuto trovare come educatore un vero filosofo, che potesse strappare un uomo all’insoddisfazione dovuta all’epoca e gli insegnasse di nuovo ad essere, nel pensiero e nella vita, *semplice e schietto [einfach und ehrlich]*, quindi inattuale nel senso più profondo della parola; infatti gli uomini oggi sono diventati così molteplici e complicati [*so vielfach und complicirt*] che debbono diventare insinceri [*unherlich*] tutte le volte che parlano, sostengono delle opinioni e secondo esse vogliono agire. Tra questi affanni, bisogni e desideri conobbi Schopenhauer”<sup>25</sup>.

Il senso profondo dell’inattuale è espresso dalla *semplicità* e dalla *schiettezza* che solo un uomo libero, fermo e onesto fino all’insolenza come Schopenhauer (e Montaigne) può permettersi, contrariamente al falso sereno (David Strauss) o al filosofo d’accademia (Kant). Leggere Schopenhauer fu allora “come entrare in un bosco e respirare”, poiché mentre Kant “si sottomise ai governi, rimase nella parvenza di una fede religiosa, si adattò ai suoi colleghi e studenti”, Schopenhauer “fa pochi complimenti con la casta accademica, si separa, aspira all’indipendenza dallo Stato e dalla società”. Egli sembra quasi assumere su di sé i tratti del filosofo presocratico durante la modernità, un esempio vivo e non libresco come fu in Grecia, dove filosofia significò “condotta di vita” e non “storia della filosofia”, un esempio inviso a ogni istituzione o economia politica volte all’utile. Schopenhauer rappresenta così un modello di “vita eroica”, caratterizzata dal battersi per qualcosa che giova a tutti, nondimeno essendo “male o niente affatto ricompensati”, perché non in linea con la cultura economica ed istituzionale.

25 F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., pp. 12-13.

Un'altra qualità che Nietzsche sottolinea di Schopenhauer, e dunque del filosofare, è il possedere uno sguardo capace di interrogare e cogliere l'intero, non la parte soltanto, diversamente dagli uomini di scienza e dai dotti, che per Nietzsche contemplano il microscopico, il dettaglio, il singolo scisso dall'insieme, allontanandosi in tal modo dalla vera conoscenza e dalla vita: “La sua grandezza è di essersi messo di fronte al quadro della vita come di fronte a un tutto, per interpretarla come un tutto”, mentre l'errore più diffuso risiede nel credere di interpretare correttamente il quadro se si indagano attentamente i dettagli, cioè i colori, i materiali, e invece Schopenhauer ha insegnato che “bisogna indovinare il pittore per comprendere il quadro”<sup>26</sup>. Questo tutto a cui Nietzsche fa riferimento è cosmico e antropomorfo insieme, concerne l'essenza del mondo e la propria natura, riguarda ciò che è *eternamente uguale* pur nel mutamento, e del resto per Schopenhauer microcosmo e macrocosmo si corrispondono, si chiariscono e si dicono vicendevolmente; compito sommo della filosofia risiede nel provare a decifrare l'uno e l'altro. La decifrazione è tutt'uno con quel movimento di liberazione, che è insieme rompere, plasmare, interpretare, rendere libero anche nel senso di portare a espressione, portare a conoscere. Se stessi e il mondo.

#### 4. Contemplazione e lotta. In difesa della cultura

Le caratteristiche che Nietzsche individua in Schopenhauer (e più estesamente in una certa idea di cultura) hanno una portata duplice, non solo teoretica, relativa a come concepire il filosofo e la *Bildung*, ma anche pratica, relata all'azione in difesa della cultura.

Duplice è anche quella che Nietzsche definisce “consacrazione della cultura [*die Weihe der Kultur*]”<sup>27</sup>. La prima è descritta nei termini del riconoscimento di qualcosa di superiore a sé, a cui tendere e aspirare, per *rinascerne*; la seconda concerne il piano dell'agire e dunque la traduzione dell'esperienza vissuta in “lotta

26 Ivi, p. 24.

27 La prima intende il culturale come uno strumento rivolto alla formazione e all'elevazione dell'uomo, alla sua rinascita, a partire dal riconoscimento di qualcosa di superiore a sé: la cultura “[...] è la figlia dell'autoconoscenza del singolo e dell'insoddisfazione di sé. Colui che prende partito per essa dice: ‘io vedo qualche cosa di più alto e di più umano di quello che io stesso sono, al di sopra di me; aiutatemi voi tutti a raggiungerlo, così come io voglio aiutare chiunque conosca la stessa cosa e soffra per la stessa cosa: affinché finalmente rinasca l'uomo che si senta pieno e infinito nel conoscere e nell'amare, nel contemplare e nel potere, e con tutto se stesso ami la natura e sia nella natura, come giudice e misuratore del valore delle cose’”. F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., pp. 55-56. La seconda riguarda la dimensione dell'agire e dunque il movimento dalla contemplazione all'azione: “Ma anche qui non deve fermarsi, da questo gradino deve passare a quello superiore; la cultura pretende da lui non soltanto quell'intima esperienza, non soltanto che sia giudicato il mondo che lo circonda, ma, infine e principalmente, l'azione, vale a dire la lotta per la cultura e l'ostilità contro le influenze, abitudini, leggi, istituzioni nelle quali egli non riconosce il suo fine, la generazione del genio”. Ivi, 57.

per cultura [*Kampf für die Kultur*]” e in difesa dal suo uso improprio, “giacché vi è un tipo di *cultura di cui si fa cattivo uso e che è asservita* [*es gibt eine Art von missbrauchter und in Dienste genommener Kultur*]: basta guardarsi attorno! E proprio le potenze, che adesso favoriscono la cultura nel modo più attivo, lo fanno con secondi fini e non la praticano con sentimenti puri e disinteressati”<sup>28</sup>. Tra i cattivi usi della cultura, Nietzsche ne individua in particolare quattro, l’“egoismo” degli affaristi [*die Selbstsucht der Erwerbenden*], dello Stato, della bella forma e degli scienziati, accomunati dallo stesso atteggiamento: nel promuovere la cultura, promuovono invero se stessi<sup>29</sup>.

Nella terza *Inattuale* numerose pagine sono dedicate a una sentita diagnosi della degenerazione culturale, pagine che proseguono sulla scia delle prime due *Inattuali* e che, sommate alle tante presenti nel *Nachlaß*, rappresentano un sintomo evidente del malessere vissuto da Nietzsche lungo il suo percorso formativo. All’alba di un movimento storico europeo che ha poi condotto al nostro presente, Nietzsche è fin da subito contrario al culto dello Stato moderno industriale, nel quale “l’uso dei pensieri della Rivoluzione al servizio di un’egoistica e apolide aristocrazia del denaro”, unito all’“ottimismo liberale” dell’economia moderna, avrebbe condotto a una barbarie culturale, e anche in questo caso egli si rivolge ai Greci e alla loro idea di Stato per un *rispecchiamento inattuale* da contrapporre a questo pericolo. Lo Stato nazione che si è accaparrato l’istruzione pubblica e la promozione culturale, insieme all’egoismo degli affaristi, sono la fabbrica di produzione dei *courante*

28 Ivi, p. 58.

29 Se è vero, come si diceva in apertura, che *La nascita della tragedia* ha un’“aria molto inattuale”, giacché “nessuno si sognerebbe di pensare che fu *cominciata* mentre tuonavano i cannoni della battaglia di Wörth” (F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 67) – e certamente non solo per questo, è parimenti vero che le *Unzeitgemäße Betrachtungen*, pur ponendosi contro il loro tempo, ne erano pregne di consapevolezza, e anche in virtù dell’acuta conoscenza dell’attuale, hanno potuto proporre il non conforme a esso. Per una ricostruzione cursoria di come Nietzsche abbia recepito e considerato quel tempo, si veda M. Montinari, *Schopenhauer come educatore nell’opera di Nietzsche*, in F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., pp. 114-115: “Quando Nietzsche, alcuni anni dopo (estate 1878) e da una prospettiva di rovesciamento radicale degli ‘ideali’ passati, reinterpretava le vicende del proprio noviziato filosofico all’ombra metafisica di Schopenhauer e della musica di Wagner, egli finiva in realtà per raccontare una storia non solo sua, bensì anche quella di tutta una generazione. Questa generazione era cresciuta nei plumbei anni ’50 seguiti a rivoluzione e controrivoluzione in Germania; si era quindi trovata nel pieno della giovinezza ad assistere a quell’atto di sovversione politica, o ‘rivoluzione dall’alto’, che fu la fondazione del Reich a opera di Bismarck. Se i figli del 1813, della battaglia di Lipsia e delle ‘guerre di liberazione’, insomma la generazione di Wagner, erano stati gli attori del 1848, i figli del 1848, la generazione di Nietzsche, furono invece destinati al ruolo di spettatori, [...]. Sullo sfondo del cataclisma europeo, prima ancora che tedesco, del 1870-71, Nietzsche interpreta i suoi scritti di quell’epoca, conferendo a essi un significato paradigmatico. Quel bilancio retrospettivo si può così riassumere: la guerra franco-prussiana e la Comune di Parigi hanno tragicamente messo in evidenza l’inconsistenza della civiltà moderna e i pericoli che la cultura corre a causa del nazionalismo e del militarismo e per la sempre di nuovo possibile insurrezione delle masse contro tutta la civiltà del passato, [...], ma la civiltà stessa è debilitata dai filistei della cultura e dalla malattia storica”.

*Menschen*, la cui correnteza serve a renderli pigri, pavidi, comodi, come gli animali di un gregge, interessati al guadagno e alla verità che non turba, quindi anche al non vero, se questo serve al mestiere e allo Stato. All'opposto di tale affarismo si situa la figura di Schopenhauer, quale uomo libero e liberatore, insieme a ciò di cui è simbolo: una filosofia libera e liberatrice nel tempo dell'asservimento; una filosofia rivolta al vero e non all'utile, al semplice e non al complicato, alla contemplazione lenta e non alla fretta indecorosa, all'intero e non alla parte scissa dall'insieme, al sovrastorico e non alla febbre storica, al libro del mondo e non all'erudizione libre-sca, una filosofia che si manifesta e si incarna in un *agire* esemplare, dove pensiero e prassi sono annodati l'un l'altro. *Schopenhauer als Erzieher* compie e condensa la riflessione nietzscheana sulla *Bildung* e sul valore della filosofia iniziata diversi anni prima, profilandosi altresì come *Nietzsche als Erzieher*.

Per gli affaristi la cultura è concepita ai fini del guadagno, della produzione, della generazione di uomini “correnti”, nel senso letterale di moneta corrente (come già evidenziava il Nietzsche delle conferenze basileesi); in altri termini, la cultura è asservita al guadagno, è funzionale solo ad esso. La “formula seducente” che riecheggia la prima conferenza basilese è infatti: “un’istruzione rapida per diventare presto un essere che guadagna denaro e un’istruzione approfondita tanto quanto basta per diventare un essere che guadagna moltissimo denaro”<sup>30</sup>. Secondo l’uso egoistico dello Stato, la cultura deve servire le istituzioni, pertanto in un modo guidato, arginato, *controllato*, alterando l’autonomia della cultura in subordinazione e con ciò snaturandola, privandola del suo essere *legge a se stessa e fine a se stessa* – l’unica obbedienza necessaria concerne il seguire un modello educativo, come i Greci e Schopenhauer. Nietzsche critica severamente soprattutto questa forma di cattivo uso della cultura, nella misura in cui le aspirazioni statali sono radicalmente diverse da quelle culturali. Su tutte, se la filosofia si rivolge al vero e all’intero, e Schopenhauer simboleggia anche che “l’amore per la verità è qualcosa di terribile e di violento”, lo Stato al contrario sembra promuovere la iper specializzazione del sapere, i tecnici e i tecnicismi, né sembra essere interessato alla verità, se non nella declinazione di utile – ed è soprattutto per questo che Nietzsche si batte per l’autosufficienza della filosofia: “Allo Stato non interessa mai la verità, bensì sempre e soltanto la verità che gli è utile, sia verità, mezza verità o errore. Una alleanza tra lo Stato e la filosofia ha dunque senso, soltanto se la filosofia è in grado di promettere di essere incondizionatamente utile allo Stato. E certo per lo stato sarebbe magnifico avere al suo servizio e al suo stipendio anche la verità; soltanto esso sa molto bene che la verità, per la sua essenza, non renderà mai servigi, né accetterà mai stipendi”<sup>31</sup>. L’egoismo della “bella forma” adopera la cultura per nascondere un contenuto “brutto o noioso” (e sul rapporto tra la pseudo-cultura e la noia Nietzsche tornerà, ad esempio in relazione al festival wagneriano di Bayreuth), per cui essere colto vuol dire “non far notare quanto si è miserabili e

30 Ivi, p. 59.

31 Ivi, p. 96.

cattivi". L'“egoismo della scienza” considera la cultura come uno strumento per il suo incremento, ed è ben lontano da quel “pathos della verità”, di cui partecipano anche nostalgia e dolore, proprio della vera filosofia e della vera cultura. Inoltre, l'uomo di scienza non solo ha uno sguardo freddo, che gli permette di osservare il dolore come qualcosa di inopportuno nel suo mondo e dunque come un ulteriore problema della conoscenza, ma ha anche uno sguardo miope, come il dotto, che gli impedisce di osservare in lontananza e il tutto<sup>32</sup>. Il vero uomo di cultura mira invece all'intero, dell'oggetto studiato e della sua persona, non disseziona la sua natura in parti slegate e nemmeno le questioni da affrontare, si rivolge ai problemi eterni non con fare erudito, filologico o febbrilmente storico, ma prova a comprendere e nutrire il legame cultura-vita, il nesso pensiero-azione, non considera il sapere come uno strumento funzionale al guadagno, all'interesse economico contrappone il disinteresse contemplativo e il bisogno di conoscere se stessi, che si rende possibile grazie al liberare e trasfigurare dei veri educatori, grazie a una precisa idea di cultura a cui si è dediti, un tale uomo sostituisce la fretta della produttività culturale con la calma della riflessione, che genera pensieri e non uomini correnti. Un simile paradigma *inattuale* sembra offrirsi come una possibilità di pensare e difendere la cultura anche oggi.

32 Si veda un'annotazione del '73, intitolata proprio *Il dotto*, al cui secondo punto si legge: “Acutezza di sguardo da vicino, con una grande miopia per la lontananza e per ciò che è generale. La visuale è molto ristretta, e gli occhi sono tenuti molto vicini all'oggetto. Se lo scienziato vuol passare da un punto appena indagato ad un altro, trasferisce l'intero apparato visivo verso quel punto: seziona un quadro in tante particelle, come se adoperasse un binocolo da teatro. Ma non le vede mai tutte collegate, calcola solo la loro connessione, per questo non gli fa grande impressione tutto ciò che è generale. Per esempio, giudica uno scritto che non riesce a dominare complessivamente secondo una particella dell'ambito dei suoi studi: secondo il suo modo di vedere, egli dovrebbe senz'altro sostenere che un quadro a olio è un barbaro ammasso di sgorbi”. F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Estate-autunno 1873 – Fine 1874*, v. IV, cit., p. 21; viceversa, il filosofo autentico contempla e prova a interpretare un quadro nella sua interezza.