

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
Facoltà di Lettere e Filosofia
Dottorato di Ricerca in Filosofia – XXIV ciclo
M-FIL/01 - Filosofia Teoretica

***SU NIETZSCHE E BLOCH:
NICHILISMO E AUTOCONTRADDITTORIETÀ DELLA
SECOLARIZZAZIONE***

**Tesi di Dottorato di
Giuseppe Campoccia
Matr. Nr. R08425**

**Relatrice:
Prof.ssa Rossella Fabbrichesi**

Anno Accademico 2010-2011

Indice

<i>Introduzione</i>	p. 4
PARTE PRIMA – NIETZSCHE	p. 12
1. Genealogia e nichilismo	p. 12
1.1 Applicazione della genealogia alla conoscenza	p. 19
2. Errore e risentimento	p. 34
3. Lacci e reti	p. 52
3.1 Il laccio della volontà di potenza	p. 58
PARTE SECONDA – NIETZSCHE	p. 63
1. La tesi dell'autocontraddittorietà del cristianesimo	p. 63
1.1 Annuncio del quinto evangelo e nichilismo	p. 64
2. La nascita del cristianesimo dallo spirito del <i>ressentiment</i>	p. 69
3. Autocontraddizione del cristianesimo e rettitudine intellettuale	p. 84
3.1 Autocontraddizione della coscienza intellettuale e sacrificio dell'intelletto	p. 91
PARTE TERZA – BLOCH	p. 103
1. Idealismo /nichilismo – Antiteismo/nichilismo	p. 107
2. Nichilismo: negazione e teologia	p. 113

2.1 Spirito dell'utopia e ora del nichilismo	p. 116
2.2 Principio di autonegazione	p. 120
3. Filosofia della religione e ateismo	p. 123
3.1 Ens realissimum/Ens perfectissimum	p. 128
4. Ateismo nel cristianesimo e nichilismo	p. 132
4.1 L'impulso Nietzsche	p. 132
4.2 Per una genealogia della religione	p. 137
4.3 Un'altra interpretazione della figura di Gesù	p. 143
4.4 Logos e nichilismo	p. 150
Note	p. 159
Bibliografia	p. 191

Introduzione

L'ipotesi di questa ricerca è che l'autocontraddittorietà costituisca l'anello (o il circolo) che congiunge nichilismo e secolarizzazione, e che essa sia altresì il filo conduttore con il quale interpretare, in primo luogo, la questione del nichilismo in Nietzsche e, in secondo luogo, il fenomeno della secolarizzazione della religione occidentale, intorno al quale si sviluppa una parte importante della riflessione di Nietzsche e Bloch. A partire dalla riflessione di Bloch sulla secolarizzazione tenterò inoltre di trattare la questione del nichilismo nell'opera di quest'ultimo. Cercherò di mostrare come per la sua struttura autocontraddittoria la secolarizzazione della religione occidentale (e il discorso stesso che la pronuncia) sia congiunta con la tesi principale del nichilismo e possa essere intesa come suo svolgimento. Una parte importante della riflessione di Bloch viene così riletta a partire dalla ripresa della tesi nietzschiana dell'autodissoluzione del cristianesimo in *Ateismo nel cristianesimo* (1968), vale a dire come coerente svolgimento filosofico della tesi dell'autocontraddizione della religione occidentale intesa come principio della secolarizzazione. Questo legame dovrebbe giustificare una ricerca sulle conseguenze teoriche di una ripresa da parte di Bloch della tesi dell'autocontraddittorietà del cristianesimo nel mezzo del nichilismo e offrire l'occasione per trattare la questione del nichilismo e della sua logica su questa base. La ricerca si articola sostanzialmente in tre parti, le prime due dedicate a Nietzsche e la terza a Bloch.

Le prime due parti articolano il passaggio dal Nietzsche genealogico al Nietzsche de *L'anticristo*. Si sottintende qui una semplificazione interpretativa, che divide in due aree il pensiero dell'autore e indica nel metodo genealogico il culmine della parte distruttiva, mentre ne *L'anticristo* rintraccia una formulazione dell'autocontraddittorietà insediata nella logica del nichilismo compiuto. Questa semplificazione, che induce a ipotizzare “due Nietzsche”, è una scelta non solo

opportuna per gli obiettivi e la struttura di questa ricerca, ma è stata adottata da un autore che, in questo contesto, è quanto meno rilevante, vale a dire E. Bloch. Tale approccio si trova infatti anticipato nella sua distinzione tra un «Nietzsche statico», più strettamente legato al «ritorno pietrificante dell'identico», a un «classicismo barbarico», al superuomo come «animale da preda», e un «altro Nietzsche», «teologo» del «senso dionisiaco», rivolto piuttosto all'incompiuto nell'uomo e nel suo mondo¹.

Ora, se si rilegge secondo questa ipotesi l'opera di chi sosteneva di averlo attraversato e di esserselo lasciato alle spalle², il nichilismo rivela una natura ancipite. E questo secondo una scansione che nella tesi secondo cui «i fatti/il mondo vero non esistono», ovvero «la verità non esiste», «esistono solo interpretazioni», rintraccia la prima parte del dettato nichilistico, mentre nella conclusione autocontraddittoria secondo cui «neanche questa è una verità/neanche questo è vero» rintraccia la seconda³. È possibile quindi richiamare la rilevanza del filo conduttore dell'autocontraddittorietà in riferimento all'affermazione nietzschiana secondo la quale «non esistono fatti ma solo interpretazioni, e anche questa è un'interpretazione», vale a dire quella che è stata definita la tesi principale del nichilismo compiuto. Si tratta di una posizione che investe ontologia e teoria della conoscenza, poiché sulla base dell'identificazione nietzschiana tra verità e «costituzione assoluta delle cose»⁴, l'autocontraddittorietà di questa tesi si approfondisce sul piano della conoscenza, nella versione secondo cui «la verità non esiste, e neanche questo è vero».

All'interno della teoria nietzschiana del nichilismo si distinguono di solito tre aspetti fondamentali: 1) la creazione e caduta del mondo vero; 2) la crisi assiologica (mancanza di senso e svalutazione dei valori); 3) la morte di Dio. La caduta del mondo vero riguarderebbe l'ontologia e l'epistemologia, la mancanza di senso il nichilismo assiologico e morale, la morte di Dio la teologia⁵. Tralasciando in questa sede la crisi assiologica, se si ammette che nella tradizione occidentale Dio è uguale alla struttura della verità prima (equivalenza autorizzata dal vangelo che di più risente dell'influenza metafisica, quello di Giovanni: «io sono la via, la

verità, la vita», Giov. 14,6), la questione della morte di Dio si congiunge con il livello conoscitivo e il livello ontologico. «Dio è il termine per designare il mondo delle idee e degli ideali [...]. L'espressione “Dio è morto” significa che [...] la metafisica, cioè per Nietzsche la filosofia occidentale intesa come Platonismo, è alla fine»⁶. Per Nietzsche la morte di Dio significa non solo la fine del platonismo, bensì, insieme, la fine dell'intero universo logico legato alla metafisica e la fine del «mondo vero»: «chi ci diede la spugna per strofinare via l'intero orizzonte?»⁷. A proposito di quest'ultimo punto, particolarmente rilevante ai fini di questa ricerca, occorre dire che è proprio *L'anticristo* a contenere l'indicazione più esplicita del legame tra la fine del mondo vero, così come la leggiamo nel *Crepuscolo degli idoli* («Come il “mondo vero” finì per diventare favola») e la morte di Dio attraverso il passaggio per la concezione kantiana della cosa in sé: «*Verfall eines Gottes: Gott ward “Ding an sich”*»⁸ (*Decadimento di un Dio: Dio divenne «cosa in sé»...*).

Se la prima parte di questa ricerca si addentra nello specifico della questione del nichilismo epistemologico, che viene intesa come la prima occasione di riflessione sul concetto di nichilismo in Nietzsche, la seconda costituisce un commento (per quanto indiretto) della formula nietzschiana del nichilismo compiuto alla luce dell'annuncio della morte di Dio come principio e (insieme) prodotto dell'autocontraddizione della religione occidentale nel mezzo della secolarizzazione. Essa non trascurava, come ipotesi teoretica, il significato di quella «catastrofe nella storia del linguaggio» recentemente indicata da P. Sloterdijk a proposito del discorso di Nietzsche sul cristianesimo⁹. Catastrofe nella storia del linguaggio e miglioramento/correzione della Buona Novella si trovano infatti congiunte nella logica di autocontraddizione del cristianesimo. Da questa prospettiva il nichilismo è mediato e si dispiega nell'autodissoluzione della religione occidentale, vale a dire nel sistema di segni religioso cristiano nella fase della sua secolarizzazione/autocontraddizione; ed esso è comprensibile anche a partire da questo evento, che trova la sua formula in quella «maledizione» del cristianesimo che è, allo stesso tempo, «miglioramento/correzione» della Buona

Novella. Tra i testi incentrati su questa tematica è possibile citare *La gaia scienza*, 357 (a proposito di Schopenhauer): «l'ateismo assoluto, onesto, è appunto il *presupposto* della sua problematica, in quanto è una vittoria finale e faticosamente conquistata della coscienza europea, in quanto è l'atto più ricco di conseguenze di una bimillenaria educazione alla verità, che nel suo momento conclusivo si proibisce la *menzogna* della fede in Dio... Si vede *che cosa* fu propriamente a vincere sul Dio cristiano: la stessa moralità cristiana, il concetto di veridicità preso sempre con maggior rigore, la sottigliezza da padri confessori della coscienza cristiana, tradotta e sublimata nella coscienza scientifica, nella pulizia intellettuale a qualsiasi prezzo»; ma anche *La gaia scienza* 377, «Noi senza patria» «Noi siamo[...] *buoni Europei* [...]»: in questo senso siamo cresciuti troppo anche per il cristianesimo, ostili a esso proprio perché è nel cristianesimo che abbiamo le nostre radici»; o la *Genealogia della morale*, III, 27: «avendo la veracità cristiana tratto una conclusione dopo l'altra trae, infine, la sua *più drastica conclusione*, la sua conclusione contro se stessa; ma questo avviene quand'essa pone la questione "che cosa significa volontà di verità?"». Tuttavia è l'aforisma 344 de *La gaia scienza*, intitolato «In che senso anche noi siamo ancora devoti» (sulla devozione alla verità), *a mettere direttamente in relazione la questione della verità con quella della morte di Dio*: «anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina... Ma che succede, se proprio questo diventa sempre più incredibile, se niente più si rivela divino, salvo l'errore, la cecità, la menzogna – se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna?».

Nelle parti in cui tocca la questione dal punto di vista assiologico o religioso, come autodissoluzione della morale in forza della veracità cristiana o del cristianesimo in forza della morale ascetica, Nietzsche usa in questi aforismi i termini *Selbstauflösung* e *Selbstaufhebung*, tradotti con «autodissoluzione» e «autosoppressione». Tuttavia, il concetto di un'autocontraddizione coglie sino in

fondo il peso teoretico di queste argomentazioni, sia per la capacità di indicare il riferimento alla rettitudine intellettuale come al suo motore, dunque al livello intellettuale della contraddizione, sia per la sua prossimità con l'autocontraddittorietà al centro di questa ricerca, vale a dire con la possibilità di definire lo svolgimento di nichilismo e secolarizzazione indicandone i tratti di incompiutezza e circolarità. Autocontraddizione e autocontraddittorietà definiscono “circoli” diversi, sebbene contigui: la tesi dell'autodissoluzione del cristianesimo sorge da una logica di autocontraddizione mossa dalla devozione alla verità, e giunge a intaccarne la stessa nozione; essa tuttavia è condotta dalla formula e dall'andamento autocontraddittorio del nichilismo anche come legame con il falso, il malinteso, il complotto. Inoltre, l'autocontraddizione della devozione alla verità si profila come uno svolgimento che tocca il livello teologico: essa si insedia nella struttura della verità prima e segna l'irrompere del nichilismo epistemologico sul filo conduttore del dispiegarsi della secolarizzazione. Da questa prospettiva, la formula autocontraddittoria del nichilismo compiuto giunge persino a profilarsi come una versione del sacrificio dell'intelletto (*quia absurdum*).

Per quanto riguarda Bloch e la sua ripresa della tesi dell'autocontraddizione della religione occidentale, nonché del suo legame con il nichilismo, sono necessarie alcune osservazioni preliminari. A proposito del termine «secolarizzazione»¹⁰ lo studioso cattolico J. Figl ha osservato come l'uomo moderno nel comprendere in senso secolare la propria realtà si riferisca al cristianesimo come forma storica specifica. Egli è ricorso alla categoria di post-cristianità e ha messo in evidenza come non sia possibile definire in modo adeguato la nostra epoca senza riferirsi a ciò che essa nega implicitamente o esplicitamente: la secolarizzazione costituisce un evento il cui significato risulta dalla struttura del cristianesimo negato o non più percepito come vincolante. Ciò fa sì che alle tendenze genuinamente moderne di emancipazione dal cristianesimo non possa corrispondere il ripristino di un modello antico di esperienza del mondo e nemmeno un «oblio» del cristianesimo. Secondo Figl questa situazione è stata

indicata da Nietzsche con la sua definizione del nichilismo come fenomeno specificamente postcristiano, che implica la tesi della negazione della religione all'interno del processo di secolarizzazione del cristianesimo.

Ora, l'idea della dipendenza dalla religione occidentale nella fase storica della sua secolarizzazione/autocontraddizione, più o meno esplicita dal punto di vista teoretico, incide secondo diverse versioni lungo tutto il XX secolo. All'inizio del Novecento la teologia liberale e il libro di E. Troeltsch, *Il significato del protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, nel quale si sostiene la derivazione cristiana della modernità, segnano persino il rovesciamento del significato della secolarizzazione come emancipazione del mondo dall'influenza della chiesa. Come è noto, questa tesi ispira anche le analisi di M. Weber negli studi di *Sociologia delle religioni* (1920-21). E subito dopo la guerra ha particolare rilievo in ambito filosofico il libro di K. Löwith, *Significato e fine della storia* (1949), secondo il quale le filosofie della storia non sono che la secolarizzazione dell'escatologia sacra. Sul versante teologico, nel 1953, con la sua opera fondamentale *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Gogarten pone il quesito se la secolarizzazione sia estranea e antitetica all'essenza della fede cristiana o non sia invece un processo insito in essa. Nel far sua quest'ultima ipotesi, Gogarten le fornisce un fondamento teologico: innanzi tutto l'esser figlio di Dio garantisce all'uomo che crede la libertà nei confronti del mondo e delle potenze che lo dominano, incluse quelle divine in senso mitico. Con *Gesù Cristo svolta del mondo*, pubblicato nel 1966, Gogarten ribadisce che la secolarizzazione non si realizza a partire dall'esterno, ma dall'interno della stessa fede cristiana, come logico sviluppo delle premesse contenute nel fatto della Rivelazione.

Ateismo nel cristianesimo di Ernst Bloch (1968) si colloca su questa scia, ma sulla base di una riflessione che vuole essere radicata nella filosofia anche per l'evidente ripresa della tesi di Nietzsche (sebbene non indicata da un esplicito richiamo a questo autore), che costituisce quasi una "rivendicazione" della sua appartenenza alla tradizione del linguaggio filosofico. A soli due anni dal libro di

Gogarten, la tesi fondamentale di Bloch nell'analisi del linguaggio teologico cristiano è che nel cristianesimo il Figlio costituisce la negazione della trascendenza del Padre e che in ciò è insito il potenziale di secolarizzazione del cristianesimo. Se la religione è un legame (*re-ligio*) con un Dio mitico dell'origine creatore del mondo (*ens realissimum*), allora la parola del figlio dell'uomo che si dice identico a Dio è la negazione di questo «Io-Padre», ovvero la negazione della trascendenza del Padre. Essa raccoglie l'eredità biblica «che scorre nell'esodo dall'immobilismo» ed è «eliminazione di ogni divinità priva dell'uomo; è un trascendere che si ribella e una rivolta che trascende e che fa a meno della trascendenza»¹². L'intenzione complessiva di questo libro è l'indicazione e la discussione della possibilità interna al cristianesimo di un progetto di emancipazione dell'uomo e di realizzazione del «regno di Dio» nella storia come meta utopica finale¹³. Tuttavia esso può essere considerato, al di là della intenzioni esplicite dell'autore, una ripresa e ampia tematizzazione della tesi nietzschiana dell'autodissoluzione della religione occidentale. Ciò risulta tanto più rilevante se si considera che dieci anni prima, nel 1958, lo studioso tedesco Gerd-Günther Grau nel suo *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche* (approccio alla questione ribadito nel 1963 nel suo studio su Kierkegaard, intitolato significativamente *Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens*, del quale una parte importante è dedicata a Nietzsche) si stupiva di quanta poca attenzione avesse ricevuto questo aspetto della filosofia di Nietzsche¹⁴. Considerata la rilevanza della tesi nietzschiana su secolarizzazione e autocontraddizione della religione occidentale per il libro di Bloch, si tratta di mostrarne la valenza anche alla luce della riflessione sul nichilismo e il suo dispiegarsi secondo un andamento autocontraddittorio. La terza parte di questa ricerca intende perciò rispondere alle domande seguenti: perché è sensato trattare il tema del nichilismo in Bloch, e ciò sebbene egli abbia mostrato, nelle occasioni in cui vi si è dedicato, un approccio teso a “liquidare” (quanto meno dal punto di vista teoretico) tale questione? E ancora: perché è possibile sostenere che in *Ateismo nel cristianesimo* la questione del nichilismo è rilevante, se non irrinunciabile, dal punto di vista teoretico?

L'ipotesi che adottato su questo punto è che la rilevanza del legame Bloch-nichilismo si mostri nella citazione (del tutto nichilistica) del *Discorso del Cristo morto dall'alto dell'edificio del mondo secondo cui Dio non esiste* di Jean Paul, alla quale Bloch approda in *Ateismo nel cristianesimo* per via dell'analisi della teologia del logos e dell'interpretazione del Vangelo di Giovanni. La parola del figlio dell'uomo diviene tanto più significativa anche dalla prospettiva della negazione di Dio come *ens realissimum* nel contesto del nichilismo. La terza parte è così costituita da un'interpretazione selettiva dell'opera di Bloch, che adotta come “filtro” *Ateismo nel cristianesimo* e tenta di esplicitare conseguenze e presupposti teorici della ripresa della tesi nietzschiana dell'autocontraddizione del cristianesimo alla luce della questione del nichilismo europeo. Per questa via essa si confronta con quel giudizio secondo il quale «il marxismo di Bloch mostra [...] di essere una teologia secolarizzata»¹⁵, nonché con il suo rovescio, che si traduce in un'interpretazione del significato della secolarizzazione nell'opera di Bloch a partire da un confronto esclusivo con il contesto marxista, senza tener conto della logica di autocontraddizione (rintracciata da Bloch nel cuore della teologia cristiana) che si svolge nel circolo della secolarizzazione e del nichilismo.

PARTE PRIMA – NIETZSCHE

1. Genealogia e nichilismo

Come si è accennato nell'introduzione, questa ricerca raccoglie e rilancia un'idea che per molti interpreti di Nietzsche potrebbe costituire una semplificazione, se non una forzatura, vale a dire la distinzione tra due Nietzsche: un *Nietzsche genealogico* (con la sua compagnia di “bestie bionde”) e un Nietzsche de *L'anticristo* (e del suo rovescio: «Dioniso crocifisso»)¹. Da questa prospettiva, il Nietzsche genealogico introduce «l'ospite più inquietante», il «demolitore»², come figura del nichilismo passivo, reattivo, incompiuto. Ciò apre all'interpretazione di questo nichilismo a partire dalla genealogia: il *Nietzsche genealogico* introduce la coppia genealogia/nichilismo, dove quest'ultimo è considerato, insieme, nella sua incompiutezza e per le sue ricadute sul piano della conoscenza.

Ma rinvenire il significato della coppia genealogia/nichilismo significa passare per l'analisi del legame teoretico che unisce metodo genealogico e prospettivismo, poiché sia la genealogia sia il prospettivismo affrontano la questione della posizione di chi interpreta: nel caso della genealogia si tenta una distinzione assiologica, per così dire qualitativa (che dovrebbe superare il dualismo morale di bene e male introdotto - secondo *Ecce homo*, «Perché io sono un destino», 3 - dallo Zarathustra storico, ma non le coppie differenziali di buono e cattivo, alto e basso, nobile e vile), mentre nel caso del prospettivismo si considera la questione in modo più neutro, nella sua valenza epistemologica. Se la dottrina del prospettivismo riguarda la conoscenza, il metodo genealogico è considerato di solito nella sua valenza assiologica. Metodo genealogico e prospettivismo si comprendono tuttavia sul filo conduttore del nichilismo, assiologico nel primo

caso ed epistemologico nel secondo³. Proprio seguendo questo filo conduttore, che è anche l'esito che li accomuna, si manifesta la difficoltà di districare prospettivismo e genealogia, difficoltà che può essere rintracciata nella funzione di “tratto d'unione” che la dottrina del prospettivismo svolge all'interno della coppia genealogia/nichilismo.

Ora, a proposito del nichilismo epistemologico, si sono distinte due linee teoriche principali, entrambe riconducibili alla riflessione nietzschiana sul prospettivismo. La prima fa capo alla tesi «la verità non esiste» che, come ha indicato Heidegger, risale a un frammento nietzschiano del periodo di *Aurora* (1880-1881): «Ciò che vi è di nuovo nella nostra odierna posizione verso la filosofia è una convinzione che finora nessuna epoca ha avuto: *noi non possediamo la verità*»⁴. La seconda alla tesi secondo cui «la verità è interpretazione, esistono dunque molte verità». Nietzsche afferma prima che non possediamo la verità, poi che possiamo disporre di «molte, troppe» verità: «In questa contrapposizione si sintetizza probabilmente l'intero destino storico del nichilismo, e Nietzsche ci ha offerto una sintesi del percorso fenomenismo-pluralismo-nichilismo: “Ci sono molte specie di occhi ... e quindi ci sono molte specie di verità: di conseguenza non c'è nessuna verità”»⁵. La dottrina secondo cui la verità è interpretazione legata a prospettive è definita *prospettivismo* in un frammento collocabile tra la fine del 1886 e la primavera del 1887, poi incluso ne *La volontà di potenza* nel capitolo «La volontà di potenza come conoscenza» con il numero 481, dove Nietzsche afferma che «i fatti non esistono, esistono solo interpretazioni». Tuttavia, questa affermazione può essere letta come la prima parte della «formula di base» del nichilismo compiuto, la cui conclusione si trova esposta nell'aforisma 22 di *Al di là del bene e del male*: «Posto poi che anche questa fosse soltanto un'interpretazione – e voi sareste abbastanza solleciti da obiettarci ciò – ebbene, tanto meglio»⁶. Si tratta dunque di «molte verità» poste all'interno di quella tesi che si enuncia contraddicendo se stessa.

È significativo che l'enunciazione della dottrina della volontà di potenza accoppiata al prospettivismo, così come la troviamo in questo aforisma di *Al di là del bene e del male*, preceda di poco la composizione della *Genealogia della*

morale, soprattutto se si cerca di leggere quest'ultima opera come svolgimento sul livello assiologico della prima parte della formula del nichilismo compiuto⁷. La relazione speculativa tra *Perspektivismuslehre* e *metodo genealogico* trova inoltre in uno degli ultimi progetti elaborati per *La volontà di potenza*, risalente all'autunno del 1888, una conferma significativa:

I. La liberazione dal cristianesimo: L'Anticristo. - II. La liberazione dalla morale: l'Immoralista. III. - La liberazione dalla «verità»: lo spirito libero. IV. La liberazione dal nichilismo⁸.

La sovrapposizione in corrispondenza del III libro tra «nuova determinazione dei valori» (secondo il piano che sarà poi effettivamente adottato dai curatori dell'edizione del 1906 de *La volontà di potenza*) e «liberazione dalla verità» (secondo quest'ultimo piano) è rilevante, e trova nel primo capitolo di questo terzo libro, intitolato «La volontà di potenza come conoscenza», il suo svolgimento. Al di là della correttezza o meno della compilazione de *La volontà di potenza*, la tentata coincidenza sul terzo libro tra «liberazione dalla verità» e «principio di una nuova posizione di valori» (vale a dire del piano epistemologico e di quello assiologico), così come si riscontra in questi due progetti differenti ma concepiti per la medesima opera, assume in questo contesto un significato decisivo: la relazione genealogia/nichilismo può essere colta, infatti, anche a partire dalla tensione tra *valori* e *verità*, dovuta alla sovrapposizione, o tentata coincidenza, di questi due termini, operata dalla genealogia sul piano assiologico e dal prospettivismo su quello epistemologico.

Genealogia e critica nichilistica al concetto di sostanza

L'intenzione teorica de «La volontà di potenza come conoscenza» punta a ricondurre la questione della «cosa in sé» alla volontà di potenza. Ciò accade, per così dire, mediante la “rifrazione” della sostanza nella prospettiva⁹, già formulata nella tesi secondo cui «i fatti non esistono, esistono solo interpretazioni». Essa, tuttavia, in forza di un andamento autocontraddittorio non concede nemmeno la tesi «tutto è soggettivo»: il prospettivismo mira a dissolvere non solo il fatto, ma

anche il soggetto in quanto unità fondante dell'interpretazione, come ciò che pone l'interpretazione, in favore dei mille occhi dei «bisogni» e degli «istinti». A questo proposito, sono rilevanti due importanti frammenti inclusi ne *La volontà di potenza*:

Il concetto di sostanza deriva dal concetto di *soggetto* e *non* viceversa! Se noi rinunciamo all'anima, al «soggetto», manca il presupposto per avere una «sostanza» in generale. Si ottengono *gradi dell'essere*, si perde l'*Essere*¹⁰.

Si pensa: di conseguenza c'è qualcosa che pensa»: così conclude l'argomentazione di Cartesio. Ma questo è un porre la nostra credenza nel concetto di sostanza come «vera *a priori*». Dire che, se si pensa, deve esserci qualcosa «che pensi» è semplicemente una formula della nostra abitudine grammaticale, che assegna a un'azione un autore. In breve, qui si enuncia già un postulato logico-metafisico. [...] Ma ciò che Cartesio voleva è questo: che il pensiero non abbia soltanto una *realtà apparente*, ma una *realtà in sé*¹¹.

Ora, se il concetto di sostanza può essere ricondotto a quello di soggetto, il soggetto (e dunque, insieme, l'«in sé» e l'«apparente» che a esso ineriscono) può essere senz'altro sottoposto alla critica genealogica:

«Il mondo vero e quello apparente»: questo contrasto lo riconduco a *rapporti di valore*¹².

Questa riduzione della contrapposizione tra mondo vero e mondo apparente a rapporti di valore investe in pieno il significato della deduzione del concetto di sostanza da quello di soggetto. *L'applicazione della genealogia al soggetto si mostra qui infatti come il presupposto della critica nichilistica al concetto di sostanza*. In tal senso, persino l'analisi genealogica del tipo teoretico, come si condensa nella prima frase della prefazione alla *Genealogia della morale* «siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza», non ha solo il senso di una nota psicologica, ma costituisce il significato profondo dell'applicazione della genealogia al soggetto.

Verità e menzogna come anticipazione della genealogia

Se facciamo un passo indietro, la possibilità di leggere la *Genealogia della*

morale nell'ottica della «liberazione dalla verità» (come suggerito nel passaggio da II a III del piano per *La volontà di potenza* del 1888 sopra citato, ma anche sulla base della riduzione genealogica della contrapposizione tra «mondo vero» e «mondo apparente» e della critica nichilistica al concetto di sostanza che ne deriva), quindi di “rovesciare” il contenuto del discorso assiologico sul piano della conoscenza, trova anticipazione nello scritto risalente al 1872 *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Si tratta cioè di un'idea che risale a diversi anni prima e giustifica la lettura che trova nella trattazione (che si potrebbe già dire genealogica) della verità sulla base della differenza morale/extramurale la via che condurrà alla genealogia e al prospettivismo.

Il metodo genealogico e la dottrina del prospettivismo sono infatti già prefigurati e tenuti insieme nel titolo *Su verità e menzogna in senso extramurale*, e si può affermare che esso indichi con anticipo il luogo proprio dell'analisi genealogica: l'extramurale. *Lo scritto su verità e menzogna preannuncia la fusione di piano epistemologico e piano assiologico*, sino a indicare il passaggio teorico dal prospettivismo alla genealogia scandito, secondo questa ipotesi, da *Al di là del bene e del male* e *Genealogia della morale*¹³. Quello extramurale costituisce il luogo dal quale verità e menzogna sono oggetto di una *deduzione genealogica* che, successivamente, si spingerà sino alla distinzione tra mondo vero e mondo apparente così come la troviamo nel frammento 507 de *La volontà di potenza* sopra citato. Sulla scena extramurale si anticipa cioè l'oggetto specifico della genealogia, vale a dire l'emergenza (*Entstehung*), come «ingresso e conflitto», prima di «verità e menzogna» (1872) poi di «buono e cattivo» (1887)¹⁴, e ciò in un senso che non abbandona semplicemente la distinzione di *verità e menzogna* ma ne segna lo spostamento, sulla base del nichilismo epistemologico mediato dal prospettivismo, verso la coppia *buono e cattivo*, come si vedrà più avanti a proposito della questione del malinteso.

Genealogia e realizzazione della critica

L'ipotesi da sviluppare è che il “salto genealogico” da *verità e menzogna* a *buono e cattivo* si spieghi attraverso la mediazione del prospettivismo. Come si è

detto, l'intento della genealogia non è più solo quello di restare alla tesi secondo cui abbiamo «molte, troppe verità» (nichilismo epistemologico), ma piuttosto di ricondurre le molteplici prospettive e i mille occhi alla coppia differenziale: *buono e cattivo*, «l'alto e il basso, il nobile e il vile», vale a dire «l'elemento differenziale». Questo si definisce sulla base dei «*modi di essere, di esistere, da parte di chi giudica e valuta*», come ha spiegato G. Deleuze¹⁵, e su questo livello (assiologico dunque solo in senso riduttivo) dobbiamo cercare la “rifrazione” di verità e menzogna (piano della conoscenza), mondo vero e mondo apparente (piano ontologico) nel “mezzo” del nichilismo. Proprio se interpretato a partire dallo scritto *su verità e menzogna*, sebbene punti innanzi tutto alla differenza buono e cattivo/buono e malvagio, il metodo genealogico mostra come le valutazioni investano verità ed errore («verità e menzogna», secondo l'intenzione dello scritto del 1872 - ma anche mondo vero e favola, secondo la coppia del *Crepuscolo degli idoli*).

La genealogia rivela così il suo significato teoretico e critico. Le pagine di Deleuze su questo punto sono illuminanti, poiché secondo questo interprete «l'introduzione dei concetti di senso e valore in filosofia», «la filosofia del senso e dei valori», in breve il metodo genealogico, la genealogia, costituisce *la vera realizzazione della critica*, che Kant non è stato in grado di portare a termine. La genealogia è «filosofia critica»¹⁶ e il prospettivismo è il principio che conduce la filosofia critica a riconoscersi nella genealogia¹⁷. Kant ha concepito la *Critica della ragion pura* come una critica immanente alla ragione, una critica della ragione da parte della stessa ragione, tuttavia egli «non realizza il progetto della critica immanente, in quanto la filosofia trascendentale scopre condizioni che restano ancora *esterne* al condizionato». Stando a Deleuze su questo punto, Nietzsche ritiene invece di aver trovato nel «prospettivismo» il principio di una «critica totale» e nella volontà di potenza il principio della genealogia¹⁸. Se il principio della realizzazione della critica è la volontà di potenza, ciò che Deleuze definisce «nichilismo nella volontà di potenza» costituisce il presupposto della “rifrazione” della verità (e degli enti) in prospettive, e dunque anche della *Perspektivismuslehre*. Il «nichilismo nella volontà di potenza» costituisce così il

principio della realizzazione della «critica immanente», in quanto pone in questione il valore della verità e «le ragioni della nostra sottomissione al vero»¹⁹.

A sua volta, *Perspektivismuslehre* significa riformulazione della questione del significato di verità e menzogna in senso extramorale, ovvero riproposizione di questa domanda dalla prospettiva extramorale dischiusa dal nichilismo. Secondo Deleuze, la genealogia realizza la critica della verità (elevata a istanza suprema, essere, Dio) attraverso la messa in questione del suo valore, (rendendosela cioè disponibile²⁰), ma lo spazio in cui la verità diventa disponibile alla critica è tuttavia ancora quello extramorale. La domanda sul valore della verità, infatti, si sottrae alla sottomissione al vero nella sua posizione «extramorale», e solo così realizza quello che Deleuze definisce il «nichilismo nella volontà di potenza», rendendo disponibili alla critica «verità e menzogna» sulla base della filosofia del senso e dei valori, ovvero della genealogia, che attua il programma contenuto nello scritto del 1872 su verità e menzogna.

La genealogia realizza dunque la critica rendendosi disponibili sul piano extramorale verità e menzogna, come era già annunciato nello scritto del 1872. Tuttavia nella genealogia può inoltre essere rintracciato il principio della riduzione delle varie prospettive a due specie fondamentali, operando prima una critica della morale condivisa, poi indicando nella contrapposizione alto e basso, buono e cattivo, nobile e vile una differenza sulla base della quale riordinare la molteplicità prospettica. Nietzsche abbandona qui il livello epistemologico per introdurre i presupposti della *Umwertung*, senza tuttavia esaurire in questo successivo intento di trasvalutazione tutte le conseguenze del prospettivismo, se considerato nella valenza critica delineata da Deleuze. Questo deve piuttosto appoggiarsi a una *deduzione genealogica* in grado di determinare il passaggio dalla coppia verità/menzogna alla coppia verità/errore. La *deduzione genealogica* costituisce la ridefinizione teoretica su base genealogica di verità ed errore, così come essa discende dalla posizione extramorale di verità e menzogna. Ciò che qui definisco *deduzione genealogica*²¹ deve mostrare in che senso verità ed errore non siano tali se non sulla base dell'emergenza genealogica, dell'elemento differenziale, ovvero della differenza di posizione di chi interpreta²².

1.1 Applicazione della genealogia alla conoscenza

Se la genealogia è realizzazione della critica, essa non può esaurirsi con l'introduzione dei concetti di senso e valore in filosofia, vale a dire operando sulla base della filosofia del senso e dei valori una riduzione genealogica dell'ambito conoscitivo. La soluzione e l'intenzione sottesa e rinvenibile nell'opera di Nietzsche (per certi aspetti anche contro le intenzioni dell'autore) non è la scomposizione della questione del nichilismo epistemologico sulla base di quella del nichilismo assiologico, vale a dire ricorrendo a opposizioni assiologiche più originarie come salute/malattia, forza/debolezza, nobiltà/viltà ecc. (questo è il rischio implicito nella posizione di Deleuze). Ciò attribuirebbe al nichilismo assiologico una posizione di preminenza rispetto a quello epistemologico, ed è discutibile che questo sia l'esito complessivamente rinvenibile nell'opera di Nietzsche (anche se si può certamente sostenere che sia uno dei contributi più importanti di Deleuze alla questione).

La valenza teoretica della genealogia consiste piuttosto ancora nella scoperta di quello spazio extramurale da dove è possibile distinguere le condizioni della nostra sottomissione al vero e renderle disponibili alla critica. Il luogo dove si esercita la critica genealogica è quindi ancora lo spazio extramurale aperto con lo scritto del 1872. Inteso in questo senso, il valore critico della genealogia si deve allora mostrare innanzi tutto nella sua applicazione a «verità e menzogna». Questo costituisce il filo conduttore che lega lo scritto del 1872 al centro teoretico della critica genealogica (anche nel senso illustrato da Deleuze) e offre l'occasione per le analisi che seguono. Le ipotesi che qui sviluppo sono due:

1) la prima è che nel suo complesso la concezione nietzschiana della conoscenza abbia come esito il *trasferimento genealogico* della nozione di errore in quella di malinteso (da intendersi come cattiva interpretazione, cattivo discorso), secondo un modello già indicato, significativamente, da Schleiermacher

e che si può approfondire mettendo in relazione *Verità e menzogna in senso extramurale* con un saggio di quest'ultimo autore intitolato *Il Mondo* (1800). Sulla scelta dello scritto su *Verità e menzogna in senso extramurale* per commentare la nozione di errore in Nietzsche, occorre dire che il significato di questa sovrapposizione dovrebbe definirsi proprio sul filo conduttore dello spostamento operato dal discorso di Nietzsche sulla base della differenza genealogica: la nozione di *Missverständnis* introduce alla regione dell'errore dal punto di vista genealogico. Riprendendo lo stesso Nietzsche, si potrebbe affermare, questa volta, che il malinteso sia «una specie di errore» poiché – come già osservato da Schleiermacher – il *missverstehen* non si risolve del tutto nel *nichtverstehen* o nel *fehlgreifen*;

2) la seconda è che nella produzione di Nietzsche la nozione di «malinteso» indichi lo svolgimento della genealogia sul piano epistemologico (la realizzazione della critica, per usare gli strumenti concettuali di Deleuze). Il filo conduttore del fraintendimento indicherebbe allora l'applicazione del metodo genealogico al vero e al falso secondo un modello che assegna la verità all'altezza, a un'ampiezza prospettica possibile in virtù di una posizione elevata, e dunque privilegiata, mentre la menzogna è il falso toccherebbero al sapere del gregge. Secondo questa ipotesi, Nietzsche riconduce la possibilità di accedere alla verità a un'ampiezza visiva (o prospettica) di natura gerarchica, al *theōrêin* inteso qui come possibilità di «vedere - e vedere di più», riaffermando (anche qui al culmine della modernità, e quindi in analogia a quanto rilevato da Loewith a proposito dell'eterno ritorno²³) un modello conoscitivo classico, questa volta secondo una versione che fonda il *theōrêin* su un'ampiezza prospettica dovuta a una differenza di posizione, genealogica. A questo proposito (e non solo a questo proposito, visto il riferimento imprescindibile anche al «potere» e al «volere») valga qui ciò che Nietzsche mette in bocca a Zarathustra in *Ecce homo*, con un esplicito riferimento finale alla verità:

Zarathustra ha l'eterno diritto di dire: «io segno intorno a me dei circoli e dei confini sacri;

sempre più piccolo è il numero di coloro che salgono con me su monti sempre più alti – io costruisco una montagna fatta di monti sempre più sacri». [...] Enorme è la scala su cui egli sale e scende; più di qualunque altro uomo egli ha guardato oltre, ha voluto oltre, ha *potuto* oltre. [...] Fino ad allora non si sapeva che cos'è l'altezza, che cos'è la profondità; ancor meno, che cos'è la verità²⁴.

Verità e menzogna nel Mondo

«Ci sono dunque due potenze: quella livellatrice del pensiero gregario e quella erettiva dei casi particolari»²⁵: questa frase di Klossowski, tra le più marcatamente genealogiche, trova senza dubbio riscontro nelle parole di Nietzsche che indicano la persistenza di questo tema in tutta la sua opera. L'aforisma 281 di *Umano troppo umano* sostiene che «è nell'essenza della cultura superiore, multitorde, essere sempre male interpretata dalla cultura inferiore». In modo simile, il frammento (non datato) incluso con il numero 994 all'interno de *La volontà di potenza* tende ulteriormente l'arco di questa ipotesi e ne costituisce una versione che, nel riferimento a «infinite esperienze», sovrappone il livello assiologico e quello cognitivo: «il senso del valore è diverso in alto e in basso: agli inferiori mancano infinite esperienze; è inevitabile che ciò che è in basso fraintenda ciò che è in alto». Anche alla luce di questa contrapposizione l'opera giovanile *Verità e menzogna in senso extramorale* è interpretabile come anticipazione della *Genealogia della morale*. E ciò non sulla base di un'ipotesi che salta il resto della produzione tra questi due scritti, ma in forza di uno schema teorico su verità e menzogna che attraversa tutta la filosofia di Nietzsche e giunge a intaccare l'ideale di verità della metafisica, come leggiamo nell'aforisma 260 de *La gaia scienza*:

Tavola pitagorica. - Uno solo ha sempre torto, ma con due comincia la verità. Uno solo non può dimostrarsi, ma due già non possiamo confutarli.

L'applicazione della critica extramorale di verità e menzogna alla *tavola pitagorica* permette persino l'allusione a una messa in questione dei giudizi sintetici prodotti dalla matematica. Per illustrare l'introduzione di questo schema e le sue ricadute sulla nozione di verità occorre tuttavia riconoscere che *Verità e*

menzogna in senso extramurale riproduce una struttura che era già appartenuta a un'opera giovanile di un altro autore, Schleiermacher. Quest'ultimo non solo anticipa gli esiti teoretici della riflessione dell'ultimo Nietzsche, ma il tema fondamentale del saggio del 1872, che si propone di ridiscutere i termini di verità e menzogna al di fuori del tessuto pubblico di valutazioni morali che li connette, trova qui la sua prefigurazione²⁶.

Il Mondo di Schleiermacher²⁷, terzo dei tre *Monologhi* giovanili, la cui composizione risale al 1800, contrappone tra loro due diversi tipi di comunità: il primo è il risultato della società realmente esistente, mentre il secondo costituisce il modello di una comunità ideale in grado di trascendere i rapporti economici di produzione e di legare tra loro gli esseri umani che vivono nello spirito con l'amicizia e l'amore, al di là dei ruoli sociali. All'interno della comunità reale valgono i principi di una fredda legalità volta a garantire, mediante l'applicazione di formule prive di vita, la convivenza e il dominio materiale del mondo; *qui, scrive Schleiermacher, «un atto nato dall'idea più santa è soggetto a mille fraintendimenti»*²⁸. La radice di questo fraintendimento è la contrapposizione, che si manifesta innanzi tutto al livello del linguaggio, tra i «figli del mondo» e i «figli dello spirito»²⁹: nella comunità reale il linguaggio viene asservito alle esigenze dei primi, che possono disporre di simboli adeguati a descrivere stati e dinamiche di un mondo che è il portato del progresso tecnologico e mercantile; tuttavia, questo linguaggio è inadeguato per i figli dello spirito, e ogni individuo che contenga in sé un germe della comunità ideale si trova costretto «a cercare a lungo tra la profusione del linguaggio, prima di trovare un termine al quale affidare i suoi più intimi pensieri. Ma, una volta trovato, i nemici dello spirito si impadroniscono della frase e le impongono un significato che le è estraneo»³⁰. I figli dello spirito pagano dunque con un sistematico fraintendimento la condivisione del linguaggio con i figli del mondo, poiché questi ultimi ne riducono e asserviscono la fecondità a esigenze di organizzazione sociale e di produzione.

Tralasciando le implicazioni anche positive che il fraintendimento ha in generale nell'opera di Schleiermacher (si tratta infatti di una condizione

insoddisfacente del comprendere che rende tuttavia possibile ogni processo ermeneutico), si può qui certamente notare la negazione di norme e consuetudini che regolino indifferentemente la vita pubblica e privata secondo un criterio di uniformità. Essa viene sottolineata da G. Vattimo in un commento a queste parti: «la condizione di deiezione del comprendere [...] è legata necessariamente alla mentalità comune proprio in quanto essa per lo più si muove in un ambito, quello della chiacchiera, cui tutto sembra facilmente penetrabile e comprensibile, e lo è davvero giacché la chiacchiera è semplicemente il modo in cui il linguaggio si conserva attraverso la ripetizione»³¹. La struttura fondamentale del *Missverstehen* è riconducibile all'incapacità di rintracciare le differenze di ogni discorso e di riconoscere il carattere peculiare di ogni individualità, di ogni specifica diversità: «la mentalità comune [...] è già sempre in un piano di fraintendimento. Di conseguenza *il modo di pensare comune tende a concepire la comprensione come appiattimento delle differenze a favore delle identità*»³². A proposito di questa definizione negativa dell'ideale ermeneutico attraverso la nozione di fraintendimento (rintracciabile nella produzione più matura di Schleiermacher), Vattimo è andato oltre e ha riconosciuto il legame che unisce la pubblica impersonalità all'ideale metafisico della conoscenza: «Il fraintendimento come condizione preliminare a ogni autentico sforzo di comprensione si giustifica dunque nel riconoscimento del nesso che c'è fra la condizione (psicologica) propria del discorso banale e in genere dei rapporti quotidiani e l'ideale (logico-metafisico) della conoscenza come inserimento di un particolare nella totalità, come riconoscimento di ciò che vi è di uguale in tutti, ecc., insomma come appiattimento ed esorcizzazione di ogni peculiarità, che in quanto tale è inquietante»³³. Sulla base della nozione di malinteso come «cattivo discorso» è dunque possibile ridurre l'ideale stesso della fondazione a una generalizzazione (identica alla banalizzazione del discorso mondano, tesa a inserire ogni cosa nell'ordine istituito) che non può rendere conto delle differenze individuali.

Se ora ci rivolgiamo a *Verità e menzogna in senso extramurale* vediamo in che senso il linguaggio pubblico, come sistema convenzionale di metafore, mostri qui la sua radicale infondatezza: esso non fa altro che conservare «soltanto le gran

distese opache delle confuse idee generali, simili al chiarore grigio che si vede in un cannocchiale puntato verso una distanza eccessiva»³⁴. Se «in senso extramorale» la verità non è distinguibile dalla menzogna, eccetto che per il suo carattere condivisibile, sociale, «morale», allora l'assunzione di una posizione «extramorale» coincide con l'esigenza metodologica di un distacco critico. E questa uscita dal tessuto morale di valutazioni che presiede alla distinzione di verità e menzogna preannuncia il luogo proprio della «realizzazione della critica», ovvero lo spazio su cui si svolgerà l'analisi genealogica. Nello scritto del 1872 la critica genealogica è anticipata quindi attraverso l'interpretazione delle dinamiche che portano al sorgere di una società gerarchicamente organizzata. Qui il bisogno di esistere all'interno di un gregge, nel quale sia ridotto al minimo il ricorso alla violenza, induce gli uomini a stipulare il patto di pace che costituisce «il primo passo verso il raggiungimento di quell'enigmatico impulso alla verità»³⁵ che presiede alla formazione di un linguaggio codificato. L'imporsi delle convenzioni linguistiche comporta l'istituzione dei primi regolamenti, i quali determinano i giudizi di vero e falso secondo la risultante di una somma di relazioni umane, che si traduce nel prevalere di certe metafore sopra altre. Su questa base codificata si struttura un ordine gerarchico all'interno del quale sono previsti leggi, privilegi e limiti che si impongono come inattaccabili e normativi. In quest'ordine di idee, seguire le prescrizioni riguardo l'uso dei concetti e tenerne «cataloghi esatti»³⁶ significa rimanere all'interno di un senso ristretto della "verità", che implica la rinuncia a ogni pretesa di sovvertire l'ordine sociale: dal punto di vista extramorale la mutazione della gerarchia delle classi presupporrebbe il cambiamento delle regole del linguaggio, quelle stesse regole che presiedono alla distinzione di verità e menzogna. Al contrario, seguire le regole del linguaggio condiviso significa rimanere "sinceri", ovvero rispettare le norme consuetudinarie sull'uso delle metafore ed essere fedeli alla gerarchia stabilita. Ciò si traduce nel dovere di mentire secondo termini convenzionali che traggono autorità dalla loro validità all'interno di un gruppo sociale. Secondo Nietzsche, il desiderio di verità all'interno di una società organizzata è considerato lecito solo in questo senso ristretto. Ma in quest'ordine di metafore l'uomo deve dimenticarsi di sé in quanto

soggetto creativo capace di attingere alla «originaria massa di immagini sgorgante con flusso impetuoso da quella facoltà immaginaria che è la fantasia umana»³⁷, in grado di rendere insicuro e inquietante il mondo abitato. A questo punto del testo si incontra, non a caso, l'immagine libera dell'«uomo intuitivo», contrapposta a quella asservita e gregaria dell'«uomo razionale»³⁸: l'irrigidimento dei sistemi metaforici determina la fissazione delle norme linguistiche e dei ruoli sociali; e ciò produce anche la nascita della menzogna e l'insofferenza dell'uomo intuitivo. Di fronte allo sclerotizzarsi della libera inventività metaforica, presupposto del sorgere della verità, all'uomo intuitivo restano le vie di fuga della creazione artistica e del mito. Questo impulso, volto a una nuova produzione di metafore, si risveglia nel poeta come un desiderio di scomporre e ricomporre «il mondo attuale dell'uomo desto»³⁹ secondo visioni oniriche che distorcono gli schemi concettuali condivisi e codificati. All'intelletto si aprono così possibilità di finzione che concedono l'illusione di non arrecare alcun danno, e ciò ne soddisfa la sete di novità affrancandolo, almeno parzialmente, dall'asservimento. L'intelletto si libera dunque mediante la simulazione ma, secondo i canoni di uniformità imposti dalla morale e dagli schemi concettuali condivisi, ciò può avvenire soltanto all'interno di aree precedentemente delimitate, entro le quali confinare le sue possibilità più inquietanti: il maestro di simulazione porta su di sé i tratti della miseria e della deformazione criminale. La soggettività libera e nobile dell'uomo intuitivo resta impigliata nelle maglie dei sistemi metaforici codificati, così come i *figli dello spirito* lo erano nel linguaggio asservito dei *figli del mondo*.

Il soggetto come produzione del gregge

Se ci rivolgiamo alle opere successive della produzione nietzschiana, vediamo come l'aforisma 105 di *Aurora* proceda in questa riduzione sino a dedurre il soggetto e il mondo della coscienza da quello della consapevolezza condivisa e delle convenzioni linguistiche. Queste non riguardano solo il mondo dei fenomeni, ma anche l'io: la soggettività che qui trova le sue condizioni di esistenza è la somma di maschere e ruoli esibiti pubblicamente, l'insieme delle

nostre immagini trasmessoci da chi ci circonda. L'«opacità specchiante» (per usare di nuovo un'espressione di Robert Musil) prodotta dalle altre autocoscienze fa sì che si costituisca un «fantasma sociale»⁴⁰ fondato sull'esigenza di comunicare i propri bisogni in base a un rigido protocollo sull'uso delle metafore, accettando, in altre parole, di mentire riguardo a essi secondo regole. L'espressione “pilotata” delle esigenze di ognuno induce a muoversi verso la conoscenza sistematica in quanto descrizione comprensibile, cioè verso l'appiattimento, la superficie, più adatta ad accogliere le determinazioni correnti all'interno di un sistema sociale dove gli individui «vivono tutti insieme in una nebbia di opinioni impersonali e semipersonali [...] un curioso mondo di fantasmi che sa darsi, in tutto questo, un'aria così assennata!»⁴¹.

Il quinto libro de *La gaia scienza* (aggiunto alla seconda edizione pubblicata nel 1887, circa sei anni più tardi di *Aurora*) ribadisce la rilevanza di questo filo conduttore, poiché deduce il sorgere della coscienza dal bisogno di comunicazione tra uomo e uomo: il concetto generale di coscienza si compone di una rete di relazioni culminante nel rapporto tra «chi comanda e ubbidisce». Qui troviamo l'ipotesi che lingua e coscienza si siano sviluppate di pari passo all'interno del contesto della società organizzata: «solo come animale sociale l'uomo imparò a divenire cosciente di se stesso». La critica si rivolge così alla stessa definizione metafisica del soggetto, riconducendone ogni pretesa di ultimità a un rapporto di forze che sfugge al suo controllo e di cui è piuttosto un effetto di superficie. Il soggetto è qui una produzione sociale, pubblica, impersonale; esso stesso è il prodotto del discorso legato alla gregarietà, del malinteso messo in opera dal gregge: «il nostro stesso pensiero viene continuamente, per così dire, messo in minoranza e ritradotto nella prospettiva del gregge a opera del carattere della coscienza» per cui «tutto quanto si fa cosciente diventa per ciò stesso piatto, esiguo, relativamente stupido, generico, segno, segno distintivo del gregge»⁴².

Logica e genealogia

A questo stesso ultimo periodo risalgono le idee che troviamo all'interno della

sezione e) de «La volontà di potenza come conoscenza», intitolata *Il sorgere della ragione e della logica*, che indicano il valore critico dell'analisi della «falsificazione gregaria» per la conoscenza:

Il territorio dei desideri, su cui è maturata la logica: sullo sfondo di istinti gregari. Ammettere che si diano casi uguali presuppone l'«anima uguale per tutti»: allo scopo di intendersi e dominare⁴³.

Altri aforismi dello stesso periodo approfondiscono ulteriormente l'equivalenza tra logica e falsificazione gregaria operata sulla base dell'analisi del linguaggio pubblico già inaugurata con lo scritto su verità e menzogna; analisi che infine impone di trarre tutte le conseguenze teoretiche di questo approccio:

La logica è legata a questa condizione: supporre che si diano casi identici.[...] Ossia: la volontà di verità logica può realizzarsi soltanto dopo che si sia intrapresa una sistematica falsificazione di tutto ciò che avviene.

E ancora:

Siamo stati noi a creare «la cosa», la «cosa identica», il soggetto, il predicato, l'azione, l'oggetto, la sostanza, la forma, dopo esserci per lunghissimo tempo esercitati a rendere uguali, a rendere grossolane e semplici le cose. Il mondo ci appare logico perché noi prima lo abbiamo logicizzato⁴⁴.

L'analisi della facoltà pubblica di produrre metafore dello scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale* indicava nella falsificazione una semplificazione/generalizzazione utile alla traduzione nella «prospettiva del gregge». La critica genealogica, che qui emerge nella sua applicazione al livello epistemologico, produce sul piano della conoscenza la distruzione della pretesa di verità della logica attraverso la sovrapposizione dei significati di «generalizzazione/universalizzazione» e «falsificazione gregaria».

Deduzione genealogica dell'errore

Il metodo che intacca il valore di verità delle categorie logico-metafisiche e le

riduce a questa nozione di «falsificazione» può essere spiegato illuminando i presupposti, radicalmente genealogici, di questa teoria della conoscenza. L'ipotesi qui è che per Nietzsche l'«errore» (e con questo la «verità») si differenzi al suo interno e abbia una natura ancipite. Si tratta di una differenza comprensibile se si considera il testo di Nietzsche alla luce della distinzione genealogica, già rilevata (e citata) da Klossowski, tra potenze erettive e potenze livellatrici. Essa costituisce uno dei perni teorici centrali e acquisisce significato (al di là del «radicalismo aristocratico» indicato precocemente da G. Brandes⁴⁵ e di cui Nietzsche certamente si compiaceva) se riferita al problema della distinzione di verità ed errore. Ciò significa altresì seguire la definizione della genealogia come emergenza (*Entstehung*), cioè come ingresso e conflitto, che definisce la scena sulla quale si distribuiscono e prendono posizione, in questo caso particolare, i *fraintendimenti* e gli *errori*. Si tratta cioè di indicare il sorgere della differenza di «verità ed errore» come differenza di «verità e malinteso».

Ora, secondo le definizioni classiche della filosofia moderna (Cartesio e Spinoza), l'errore è da imputare a un passo falso della conoscenza, a un suo fallimento dovuto a giudizi non chiari e distinti, che ci fanno mancare la conoscenza del vero. La prossimità del sostantivo tedesco *Fehler* (errore) con il verbo *fehlen* (mancare, fallire, essere assente) è significativa per la filosofia, poiché allude alla rilevanza di questo modello e ne delimita l'ambito di validità. La *Perspektivismuslehre* capovolge questa costruzione e fa dell'errore il presupposto del pensiero: ogni falsificazione è necessaria e tutt'altro che ingenua (come può esserlo un passo falso nel procedimento conoscitivo rivolto alla ricerca della verità), poiché si inserisce in un piano predeterminato e indispensabile perché ci sia la conoscenza e la vita che se ne serve⁴⁶. Per Nietzsche l'errore non si esaurisce nella mancanza di attenzione e di chiarezza, perché la possibilità di qualsiasi orizzonte conoscitivo (e vitale) implica una selezione di ciò che si può ammettere all'interno di questo orizzonte, e che sui presupposti di questa selezione cada come “un'ombra cognitiva” (ombra che tuttavia, da questa prospettiva, non esiste). Secondo la dottrina del prospettivismo, ogni verità può trovare la sua collocazione nella “regione dell'errore”, poiché tutte le affermazioni, in quanto

tali, non possono non essere espressione di una prospettiva propria di una forma di vita. Si potrebbe allora obiettare che, per ragioni legate all'interesse di chi interpreta, anche secondo il prospettivismo gli oggetti della conoscenza potrebbero non esser stati sufficientemente distinti, o la loro importanza sopravvalutata, dando una rilevanza eccessiva a certi elementi piuttosto che ad altri, i quali invece continuerebbero a permanere sullo sfondo di un mondo, o di uno «stato di cose», che resta invariato. La mancanza di metodo o di attenzione o di chiarezza asseconderebbe allora piuttosto un piano determinato e si inscriverebbe in un orizzonte tracciato da ogni volontà di potenza, che interpreta su un campo neutro. Tuttavia per Nietzsche «la verità è una specie di errore»⁴⁷, e si può affermare che il nostro problema sia costituito proprio dalla tensione logica, interna al linguaggio, che permette questa formula; essa decreta infatti la perdita di qualsiasi possibilità di accesso allo «stato delle cose», senza tuttavia determinare la fine di un discorso che continua ad avvalersi della differenza di verità ed errore. Su questo filo conduttore si avvalorava l'ipotesi che all'interno del prospettivismo il senso della differenza di verità ed errore si chiarisca distinguendo «errore» e «malinteso», *Fehler* e *Missverständnis*, e che ciò sia possibile sulla base della «realizzazione della critica» operata dalla genealogia (il cui esito è un «trasferimento» della nozione di errore in quella di malinteso). In quest'ottica la distinzione, viva e pregnante nella lingua tedesca, tra *Missverständnis* e *Fehler* può essere interpretata come indicazione di una differenza qualitativa, a partire dalla quale l'ombra necessaria sui presupposti non coincide con la cattiva interpretazione del malinteso.

Ora, l'applicazione della genealogia alla conoscenza (la deduzione di verità ed errore sulla base dell'*Entstehung* genealogica) si mostra cruciale a proposito di una delle ultime tesi di Nietzsche riguardanti l'«errore», enunciata nel «Prologo» di *Ecce homo*:

L'errore (- la fede nell'ideale -) non è cecità, l'errore è viltà...⁴⁸

Queste parole istituiscono una corrispondenza tra errore e ideale, e tra quest'ultimo e «viltà». Come si è già visto a proposito della mediazione di Schleiermacher su questo punto, e poi attraverso gli aforismi inclusi all'interno de «La volontà di potenza come conoscenza», il significato della nozione di *Missverständnis* si definisce in particolar modo in riferimento alla «fede nell'ideale» e a ogni genere di «universali». Il malinteso, nel senso definito prima da Schleiermacher e poi ripreso da Nietzsche, produce l'annullamento delle differenze: esso non è una lettura pluralistica, ma una “cattiva lettura”, un “cattivo discorso”, che cerca di appiattire, assimilare e annullare le specificità, sino a produrre forme pure da presentare a un “puro occhio della conoscenza”. La volontà di assimilazione delle differenze in favore dell'uniformità deve allora essere interpretata come effetto del risentimento; e questa interpretazione presuppone la deduzione di verità ed errore a partire dall'*Entstehung* genealogica come senso ultimo del nichilismo nella volontà di potenza. *La nozione di errore (e quindi la stessa distinzione verità/errore) è così dedotta secondo la differenza genealogica alto/basso, erettivo/gregario, nobile/vile; là dove questa differenza non è riducibile a un significato psicologico o antropologico o, più estesamente, assiologico, poiché attraverso la trattazione della «fede nell'ideale» – seguendo l'intenzione della trasvalutazione – essa (ri)definisce verità ed errore.*

La coincidenza di errore e viltà, errore e ideale, e il suo peso teoretico, diviene plausibile se si considera l'opera di Nietzsche dal punto di vista della *Umwertung* operata dalla volontà di potenza, ovvero come un “dispositivo” in grado di operare su questo punto mutazioni e sovrapposizioni continue, che infine determinano la ridefinizione della nozione di errore – e della sua versione “eccellente”, l'ideale – secondo la formula «errore è viltà». È questa la nozione che scorre (con un andamento che non è qui fuori luogo definire carsico) all'interno dell'opera di Nietzsche a partire, idealmente, da *Verità e menzogna in senso extramurale* per giungere sino agli ultimi scritti. Si tratta infatti ancora della «viltà» dell'uomo gregario (o «figlio del mondo», secondo la definizione di Schleiermacher) che accetta di mentire secondo le regole sociali fissate dal senso

morale, al di fuori del quale lo scritto del 1872 si intende collocare. È pur vero che il titolo giovanile relativo a «verità e menzogna» non permetterebbe, in linea di principio, di includere tra le «menzogne» anche gli errori o viceversa (infatti non tutte le menzogne sono errori e non tutti gli errori sono menzogne, entrambi però hanno come contrario la verità), e che quindi l'identificazione di errore e menzogna, qui sottintesa sulla base della genealogia, non si autorizzerebbe a partire dallo scritto del 1872. È certamente rilevante a questo proposito che il rifiuto di un simile esito nella definizione di verità ed errore si ritrovi in un testo (relativamente tardo) appartenente alla produzione di Bloch, il quale ricorre a una chiara distinzione tra i campi del vero in senso etico e del vero in senso intellettuale. Risulta qui tuttavia altrettanto evidente il ricorso dello stesso Bloch all'apparato concettuale nietzschiano su questo punto e, con esso, l'ambiguità di tale distinzione. Bloch riprende infatti la questione sollevata dal titolo nietzschiano su verità e menzogna là dove definisce «das Wahre im außersittlichen Sinn des Wortes» (al di là della differenza terminologica contenuta nel titolo *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*) e il «formal Wahrem, also *Richtigem*», e assegna in special modo quest'ultimo alla fatica del pensiero concettuale e della formalizzazione logica. Ma questa differenziazione richiede appunto quanto meno l'approccio e la distinzione operata dallo scritto nietzschiano del 1872:

Sehr leicht wird ein Kind ermahnt, nicht zu lügen. Sittlich nämlich wird das gesagt oder gepredigt und als selbstverständlich wird vorausgesetzt, daß es weiß, was es als wahr zu sagen hätte. Aber gewiß nicht so selbstverständlich ist das Wahre im außersittlichen Sinn des Wortes. Sein Gegensatz ist dann nicht Lüge, sondern Irrtum⁴⁹.

Sotto questo aspetto, l'esito del nichilismo nietzschiano è proprio la sovrapposizione di errore e menzogna che risulta dall'erosione della distinzione tra senso etico/morale (menzogna – dove quest'ultima non si esaurisce totalmente nell'errore) e senso intellettuale dell'errore iniziata con lo scritto del 1872. Ciò ha ricadute anche sulle modalità di formalizzazione logica e intellettuale, poiché si

tratta di un discorso che giunge a incrinare il fondamento della distinzione stessa di menzogna ed errore. Per Bloch questo comporta un confronto con le aporie *über das Richtige und das Wahre* una volta che si sia chiamata in causa la possibilità di una distinzione (qui) *außersittlich* di verità ed errore. Si tratta ancora pur sempre della possibilità che ciò che è *corretto* (nel senso di *codificato*, e ciò rende possibile anche l'inversione dei termini) non sia *vero*, vale a dire del senso più profondo del nichilismo moderno così come si profila nell'inedito nietzschiano del 1872. Perciò si potrebbe perfino sostenere che dal punto di vista del bambino rimproverato di Bloch, per Nietzsche già al di là (o la di qua) di ogni frattura nichilistica, l'errore non sia altro che menzogna.

La filosofia di Nietzsche culmina su questo punto nel conferire alla nozione di errore quello stato di «deiezione del comprendere» che infine giunge a connotare con il termine «viltà». Si potrebbe ciò nonostante sostenere che, conformemente all'intento della trasvalutazione dei valori, nel «Prologo» di *Ecce homo* Nietzsche abbia piuttosto in mente l'obiettivo della distruzione della morale fondata sul platonismo, in particolar modo su quel platonismo per i poveri che è il cristianesimo. La frase dovrebbe allora essere interpretata sulla base di un sottinteso: «l'errore (*la scelta* della fede nell'ideale) non è cecità, l'errore è viltà». Queste parole riguarderebbero quindi piuttosto l'ambito assiologico che non quello teoretico, poiché si tratterebbe della messa in discussione di quella scelta in favore dell'ideale che connota la cultura occidentale gregaria e che Nietzsche riuscirebbe a “far saltare” solo dal punto di vista assiologico. Ma in tal modo risulta difficile comprendere la *negazione della «cecità»* in questo contesto, ovvero il riferimento alla *mancaza o assenza di giudizi chiari e distinti* che connota l'errore nel senso definito dalla tradizione occidentale. La coincidenza/corrispondenza di *cecità* e *viltà* (la sovrapposizione di teoria e assiologia) a cui qui assistiamo è possibile piuttosto se si accetta la valenza critica della genealogia, che si realizza proprio nella sua applicazione alla conoscenza. L'esito è la deduzione genealogica dell'errore come cattiva interpretazione, malinteso, *ideale, viltà*; deduzione genealogica che assegna alla formula *errore e*

risentimento (questa infatti mi sembra la definizione più pregnante del «malinteso», come si vedrà nel prossimo capitolo) una valenza cognitiva a partire dalla differenza di posizione, *e dunque prospettica*, indicata dalla genealogia.

2. Errore e risentimento

L'aforisma 3 del «Prologo» di *Ecce homo*, da cui è tratta la coincidenza di errore e viltà su cui è incentrato il capitolo precedente, inizia con un riferimento all'altezza della conoscenza, dunque a un'ampiezza prospettica, contemplativa, che risulta particolarmente significativo:

– Chi sa respirare l'aria dei miei scritti sa che è un'aria delle cime, un'aria *forte*. Bisogna essere nati per respirare quell'aria, altrimenti si corre il rischio, non piccolo, di raffreddarsi, lassù. Il ghiaccio è vicino, la solitudine immensa — ma che pace illumina le cose! come si respira liberamente! quanta parte di mondo sentiamo *sotto* di noi! — La filosofia, così come io l'ho intesa e vissuta fino a oggi, è vita volontaria fra i ghiacci e le alture — ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e problematico, di tutto ciò che era proscritto dalla morale.

Di nuovo, si può certamente sostenere che, nell'insieme, questo aforisma abbia come obiettivo polemico pur sempre la morale condivisa, e che ciò trovi anche qui conferma in diversi punti chiave. Tuttavia, l'analisi della morale condivisa, dunque il livello assiologico, si orienta rispetto al riferimento alla verità, con cui peraltro si conclude l'aforisma. Se vale questa ipotesi, si tratta di una verità accessibile dall'alto, grazie cioè a una posizione elevata, che permette la *conoscenza come visione prospettica privilegiata*. Per questa ragione, ogni prospettiva acquisisce il suo valore di verità su base gerarchica, genealogica, cioè su una differenza di posizione riconducibile alla contrapposizione alto/basso. E in questo senso vanno intese le «cime» e le «alture» su cui si trova il filosofo dopo aver risalito i versanti del linguaggio condiviso e delle valutazioni dominanti.

Forse l'obiezione più insidiosa a questa ipotesi è costituita da un significativo brano tratto dalla III parte della *Genealogia della morale*, dove Nietzsche, in polemica con Kant e con l'ideale «di un puro, senza volontà, senza dolore, atemporale soggetto della conoscenza», spiega in che cosa consista il prospettivismo. Qui Nietzsche definisce la «futura obiettività» del prospettivismo (in contrapposizione al «non-concetto» e al «controsenso» dell'«intuizione

disinteressata», della «conoscenza in sé») sulla base della «facoltà di *avere in proprio potere*, di scombinare e combinare il nostro pro e contro: cosicché si sa utilizzare, per la conoscenza, proprio la *diversità* della prospettive e delle interpretazioni affettive», e infine aggiunge:

Esiste *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un «conoscere» prospettico; e *quanti più* affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, *quanti più* occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro «concetto» di essa, la nostra «obiettività»¹.

La ripetizione di «quanti più» in riferimento a *occhi* e *affetti* connota qui il prospettivismo in senso marcatamente pluralistico, poiché assegna l'accesso alla verità, la condizione di «obiettività», a una molteplicità e a una differenza di prospettive e di affetti, alla possibilità di un'infinità di occhi. Questo è certamente il cuore della dottrina del prospettivismo rispetto alla questione della verità ed è presupposto imprescindibile dell'ipotesi che qui sviluppo. Tuttavia, proprio il riferimento a una molteplicità prospettica è pensabile come percorso tra molte prospettive. Avere molte prospettive significa averle fatte proprie, averle percorse, e la mia ipotesi qui è che la situazione ideale in cui si può accedere a più prospettive sia quella della salita verso un punto panoramico (per esempio una «cima»). Si padroneggiano più prospettive salendo, mentre chi resta allo stesso livello degli altri «osservatori» non può appropriarsi della prospettiva di questi ultimi. La possibilità di far propria un'altra prospettiva presuppone un «innalzamento», una elevazione che permetta l'inclusione di altre prospettive. Fare proprie più prospettive e farle valere per l'accesso alla verità nel senso qui indicato da Nietzsche, significa averle *percorse e conquistate* durante un'ascesa, avervi avuto accesso e averle sotto di sé. Quello di un'ascesa fino al «culmine prospettico» di volta in volta conquistato è, a mio parere, il modello che concilia il ricorso alla «nostra obiettività» (perché Nietzsche persevera nell'usare questo termine) e l'invito a moltiplicare occhi e prospettive. L'accumulo di punti di vista e il loro farli valere nel senso dell'accesso alla verità richiede un modello ascensionale, che infine assegna (*più*) *verità alla prospettiva (più) elevata*.

Se torniamo all'aforisma 3 del «Prologo» di *Ecce homo*, vediamo come la sua conclusione (che peraltro precede il riferimento all'errore come viltà discusso nel capitolo precedente) sostenga che le prospettive non si equivalgono. Piuttosto, chi si è *conquistato* una posizione privilegiata *può vedere di più e meglio*, vale a dire *conoscere di più e meglio*, e questo anche se l'oggetto della conoscenza è la morale, come in questo caso:

Ogni risultato, ogni passo avanti nella conoscenza è una conseguenza del coraggio, della durezza con se stessi, della pulizia con se stessi... Non voglio confutare gli ideali, semplicemente li tratto con i guanti... *Nitimus in vetitum*: in questo segno verrà un giorno la vittoria della mia filosofia, perché finora solamente la verità è stata proibita sempre, per principio.

Anche qui si mostra plausibile l'ipotesi che Nietzsche stia indicando un altro modello di accesso alla verità su base genealogico-prospettivistica, e che questo modello, proprio perché attinge alla genealogia, vale a dire al riferimento a una differenza di posizione, sia coerente con la dottrina del prospettivismo una volta che in essa si sia introdotto l'elemento differenziale, genealogico². Così deve essere inteso l'aforisma 30 di *Al di là del bene e del male*, il cui centro è la riformulazione della distinzione essoterico/esoterico, che per Nietzsche non va intesa come distinzione tra ciò che è visto “dal di fuori” e ciò che è visto “dal di dentro”, ma tra ciò che è visto *dal basso verso l'alto* e ciò che è visto dall'*alto verso il basso*:

L'essoterico e l'esoterico, come venivano un tempo distinti tra i filosofi, presso gli Indiani, come presso i Greci, i Persiani e i Musulmani, insomma ovunque si credeva in una gerarchia e *non già* nell'uguaglianza e negli uguali diritti, – non spiccano l'uno rispetto all'altro per la sola ragione che l'individuo l'essoterico se ne sta al di fuori e osserva, valuta, misura, giudica dall'esterno e non dall'interno: il fatto più essenziale è che questi vede le cose dal basso, – mentre l'esoterico *dall'alto*!

La coppia essoterico/esoterico, tradizionalmente intesa come distinzione esterno/interno, viene dunque riportata alla differenza prospettica, che in quanto tale per Nietzsche è sempre differenza genealogica, dunque differenza di posizione alto/basso.

Ora, se l'altezza è condizione di conoscenza, il suo contrario è certamente la mancanza di altezza, vale a dire *la prospettiva dal basso, quella del malinteso come errore e risentimento*. Scomporre il malinteso nella formula *errore e risentimento* significa certamente addentrarsi tra le numerosissime argomentazioni nietzschiane che riguardano il secondo elemento di questa coppia. Se poi, in via preliminare, cerchiamo la definizione di risentimento più puntuale e pregnante all'interno delle opere pubblicate, troviamo l'aforisma 10 della prima dissertazione della *Genealogia della morale* relativo alla «rivolta degli schiavi»:

- Nella morale la rivolta degli schiavi ha inizio quando il *ressentiment* diventa esso stesso creatore e genera valori [...]. Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante si pronunciato a se stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un «di fuori», a un «altro», a un «non io»: e questo no è la sua azione creatrice.

Questo aforisma indica con precisione l'«emergenza» genealogica del risentimento: esso si rende potenza creatrice come «rivolta degli schiavi nella morale», vale a dire in quanto prodotto di una categoria di individui in una posizione bassa, priva di qualsiasi accesso all'altezza prospettica. L'impossibilità di accedere a una posizione elevata/privilegiata costituisce la condizione genealogica della negazione di quell'«esterno» o di quell'«alterità» che qui Nietzsche indica; poiché essa è la privazione stessa di qualsiasi altra prospettiva che non sia quella di chi si trova nel punto *più basso*, e può quindi avere *un'unica prospettiva, la propria, e nessun'altra*. La «rivolta degli schiavi nella morale», e la sua «azione creatrice» come prodotto del risentimento, implica un continuo riferimento alla *bassezza* da leggersi in chiave prospettivistica, dunque rispetto al livello della conoscenza, alla distinzione verità/errore, come indica esplicitamente l'aforisma 12 del terzo saggio della *Genealogia della morale*:

AmMESSO che una tale volontà vivente di contraddizione e di contronatura sia spinta a filosofare: su che cosa darà libero sfogo al suo più intimo arbitrio? Su quanto viene avvertito con la massima sicurezza come vero, come reale: essa cercherà l'errore proprio laddove il vero e proprio istinto vitale impianta la verità nel modo più incondizionato.

La trattazione della questione del *malinteso* deve puntare all'ipotesi che tiene insieme prospettivismo e genealogia, "sovrapponendo" il livello della critica della conoscenza e quello della critica dei valori. Perciò l'obiettivo di questo capitolo è quello di mostrare l'applicazione di tale modello tracciando un percorso che identifichi gli "oggetti" o le aree privilegiate su cui si esercita il malinteso come *errore e risentimento*³. Ora, dal punto di vista di una «filologia nietzschiana», negli scritti giovanili la nozione di *Missverständnis* non ha grande rilevanza e la si incontra in riferimento a questioni secondarie. Essa acquisisce peso a partire dai primi anni Ottanta, innanzi tutto in riferimento al tema del grand'uomo (una figura la cui centralità rimarrà costante fino al tempo del *Crepuscolo degli idoli*), così come, da *Aurora* in avanti, iniziano alcuni significativi accenni al fraintendimento del sentimento tragico e della tragedia a opera del moralismo occidentale e del suo ultimo esponente: Schopenhauer. In *Al di là del bene e del male* l'oggetto privilegiato del fraintendimento è l'eccezione o l'autore stesso. Ne *L'anticristo*, e negli appunti a esso contemporanei, il risentimento universale si coalizza contro un «santo anarchico» come Gesù e il fraintendimento del suo linguaggio simbolico innesca quel processo di decadenza che darà vita al cristianesimo storico (all'analisi di questo aspetto cruciale sarà dedicato il secondo capitolo della seconda parte di questa ricerca). Tra i frammenti postumi compresi tra il 1887 e il 1889 si concentrano alcune importanti e lunghe annotazioni intorno al fraintendimento del corpo, un tema che si era già annunciato in tutta la sua rilevanza nel 1886, precisamente nel secondo aforisma della prefazione alla seconda edizione de *La gaia scienza*. L'attenzione sulla questione del fraintendimento culmina, probabilmente, in due frammenti risalenti all'autunno del 1887, rispettivamente i numeri 59 e 243, ordinati da Nietzsche in una rubrica e destinati al secondo libro de *La volontà di potenza*: nel primo Nietzsche vede gli ultimi frutti della «grande falsificazione nichilistica» nell'idea di un intelletto spersonalizzato, nell'arte intesa come opera di un soggetto puro, nella rinuncia a sé dei grandi uomini e degli individui geniali, nella virtù intesa come strumento

per guadagnarsi la felicità; nel secondo egli introduce il tema del «frintendimento dell'amore» dovuto alla morale ascetica della «personalizzazione».

L'equivoco estetico

Se ci rivolgiamo di nuovo all'aforisma 30 di *Al di là del bene e del male*, già citato a proposito della distinzione esoterico/essoterico, troviamo un riferimento alla tragedia che deve essere applicato, più in generale, all'esperienza estetica:

Esistono altitudini dell'anima, guardando dalle quali perfino la tragedia cessa di avere un effetto tragico. [...] Ciò che serve di nutrimento e di ristoro a un tipo superiore di uomini deve essere quasi un veleno per un tipo umano assai diverso e inferiore. [...] Vi sono libri che hanno per l'anima e la salute un valore opposto, a seconda che se ne serva un'anima ignobile, un'inferiore forza vitale, oppure invece quella più alta e più possente: nel primo caso sono libri pericolosi, frantumanti e dissolventi, nel secondo, sono appelli d'araldo che invitano i più prodi alla *loro* prodezza.

Che alla questione della differenza prospettica intesa come riformulazione genealogica della coppia esoterico/esoterico segua la trattazione dell'esperienza estetica non deve essere considerato un caso, tutt'altro: l'esperienza estetica definisce il primo campo su cui si esercita il malinteso. La cattiva interpretazione della tragedia costituisce infatti l'evento che cambia di segno la cultura occidentale e ha perciò un'importanza epocale, come afferma Nietzsche con sguardo retrospettivo nel *Crepuscolo degli idoli* a proposito de *La nascita della tragedia*:

La psicologia dell'orgiasmo concepito come uno straripante senso di vita e di forza, all'interno del quale persino il dolore agisce come uno stimolante, mi dette la chiave per la concezione del sentimento *tragico*, il quale è stato frinteso sia da Aristotele sia in particolare dai nostri pessimisti. La tragedia è così lontana dal dimostrare qualcosa in ordine al pessimismo dei greci nel senso di Schopenhauer, che deve essere considerata, piuttosto, come il suo decisivo rifiuto e la sua *istanza contraria* [...].

«L'equivoco estetico» ha un'importanza cruciale, al punto che nella sua interpretazione della tragedia Nietzsche rintraccia la prima anticipazione degli

esiti più maturi della sua filosofia, persino della stessa «trasvalutazione»:

E così io torno a toccare il punto da cui una volta presi le mosse – la *Nascita della tragedia* è stata la mia trasvalutazione di tutti i valori: così torno a collocarmi ancora una volta sul terreno da cui cresce il mio volere, il mio *potere* – io, l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso, – io, il maestro dell'eterno ritorno...⁴

Il «sentimento tragico» non è sintomo del pessimismo dei Greci, ma deve piuttosto essere interpretato come rifiuto di qualsiasi forma di rassegnazione nei confronti dell'esistenza: la tragedia mette in scena gli aspetti più enigmatici della vita, la celebrazione di ciò che di più problematico vi è nel mondo. Da questa prospettiva Nietzsche rifiuta l'*equivoco aristotelico*, che assegna alla tragedia una funzione «catartica», concependola come un mezzo per liberarsi dal terrore e dalla compassione. La tragedia non ha una funzione «catartica», come pensava Aristotele, e non è un tentativo di affrancarsi dagli aspetti più terribili della vita, come ha ritenuto in seguito Schopenhauer. La tragedia «deve essere considerata come il suo decisivo rifiuto e la sua istanza contraria», come il desiderio di «essere noi stessi, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire»⁵. È noto che *La nascita della tragedia* racconta la storia della morte della tragedia per mano di Euripide e del suo ispiratore ideale, Socrate. Quest'opera indica nel realismo e nel patetismo euripideo la vittoria dell'intellettualismo ottimistico di Socrate: «la minuziosa riproduzione della realtà sulla scena ha come presupposto l'idea che essa sia un tutto ordinato razionalmente, che non ha bisogno, dunque, di essere trasceso e sconvolto dalla forza dionisiaca»⁶. La filosofia di Socrate è la prima germinazione di quella visione che andrà a costituire il principio opposto all'atteggiamento dionisiaco di fronte al mondo, ed essa trova il suo terreno di coltura in quel risentimento che mette capo al fraintendimento della tragedia come atto creativo proprio della vendetta. Così, se con Socrate il mondo apollineo della forma definita si confina in se stesso, rifiutando il lato oscuro ed enigmatico dell'esistenza, sulla scena euripidea il divino, come principio dell'universo socratico, si manifesta per sancire e difendere l'ordine stabilito delle cose, e non allude più alla possibilità di

esistenza di un mondo creativo al di là della legge dell'individuazione. Nella tragedia euripidea il divino si presenta come un *deus ex machina* garante della veridicità del mito e della possibilità di una sua soluzione razionale. Esso rende possibile «il credere a una correzione del mondo per mezzo del sapere, a una vita guidata dalla scienza...»⁷; sapere e scienza che reggono il realismo euripideo e la sua fiducia nel trionfo finale dell'ordine morale⁸. Con questo trionfo, il socratismo si impone nella tragedia come fede nella possibilità di ricondurre tutto alla ragione in quanto principio d'ordine universale del mondo esteriore e interiore. Per questo, con sguardo retrospettivo, Nietzsche può definire *La nascita della tragedia* la sua «prima trasvalutazione dei valori»: il primo tentativo di «trasvalutazione» si è realizzato sul piano dell'estetica e dell'arte, ed è polemica con il socratismo, ovvero con l'uomo teoretico e il suo modello di conoscenza e di morale come prodotto della vendetta:

Socrate come nemico della tragedia, come dissolvitore di quegli istinti demonico-profilattici dell'arte: il socratismo come il grande fraintendimento di vita e arte; la morale, la dialettica, la moderazione dell'uomo teoretico come forma di stanchezza; la famosa serenità greca, solo un tramonto⁹.

La «trasvalutazione» può dunque essere letta come un tentativo di uscita dall'«equivoco estetico» iniziato con Socrate, rilanciato da Aristotele e giunto all'epoca moderna attraverso la mediazione dei «pessimisti» e di Schopenhauer. Essa si congiunge con la tragedia mediante «Il problema di Socrate», come leggiamo sotto questo titolo al numero 11 del *Crepuscolo degli idoli*:

Socrate fu un equivoco; *tutta quanta la morale del perfezionamento, anche quella cristiana, è stata un equivoco...* La più cruda luce diurna, la razionalità a ogni costo, la vita chiara, fredda, prudente, cosciente, senza istinti, in contrasto agli istinti, era essa stessa soltanto una malattia diversa – e in nessun modo un ritorno alla «virtù», alla «salute», alla felicità...

Il tipo teoretico e la sua morale del perfezionamento anticipano inoltre quel «platonismo per il popolo» che andrà a costituire la visione cristiana del mondo;

ed essi si impongono innanzi tutto grazie a una cattiva interpretazione della tragedia, dunque a un «equivoco estetico», la cui indicazione prefigura in sé le basi della «trasvalutazione».

Il corpo e l'equivoco morale

Per Nietzsche la «psicologia dell'orgiasmo» è la chiave di interpretazione della tragedia, là dove con «orgiasmo» egli intende uno «straripante senso di vita e di forza» espressione del dionisiaco. Negli scritti successivi a *La nascita della tragedia*, la questione della «psicologia dell'orgiasmo» può essere letta sul filo conduttore della fisiologia. Il legame dionisiaco tra orgiasmo e vita (e forza), così come è rinvenibile nella tragedia, introduce infatti alla molteplicità pulsionale del corpo come centro oggettivo e soggettivo. Per Nietzsche, buona parte di quel complesso apparentemente inestricabile costituito dalla morale, dalla metafisica e dalla religione trae forza dal timore che l'uomo prova dinanzi a se stesso, vale a dire dinanzi alla molteplicità pulsionale del «Sé»:

Dietro ai tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo è il tuo corpo¹⁰.

Se un testo come l'aforisma 111 di *Umano troppo umano* attribuisce ancora in generale l'«origine del culto religioso» alla paura dinanzi alle potenze naturali e al bisogno di imporre leggi rassicuranti e conosciute (da cui deriva il ruolo del culto e della magia), molti frammenti successivi, a proposito dello stesso tema, tendono invece ad accentuare il ruolo del corpo nel rapporto con il mondo naturale: il corpo prende il posto di quest'ultimo e giunge a rappresentare la molteplicità del divenire in un'unità pulsionale privilegiata. Nel corso della produzione di Nietzsche, la paura dinanzi alle potenze naturali tende così a prendere la forma del timore dinanzi al «Sé», intendendo con esso una realtà fisiologica ignota, un corpo che incarna gli aspetti più enigmatici del divenire. Comprendere questo aspetto

della filosofia di Nietzsche significa rifare il percorso «non equivoco» dell'approccio nietzschiano al corpo, al termine del quale, secondo un autorevole interprete di Nietzsche, «l'union-séparation de l'idéal et du corps sera explicitée comme métaphore selon l'axe de l'interprétation. Les métaphores de Nietzsche sur la physiologie ne sont donc pas des images sensibles: elles mènent au contraire à la notion philologique d'interprétation»¹¹.

Se prendiamo in considerazione la prefazione alla seconda edizione de *La gaia scienza* (1887), vediamo in che modo errore e risentimento si esercitino nei confronti di quel «sovrano», o «saggio ignoto» che è il corpo:

L'inconsapevole travestimento di fisiologiche necessità sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro-spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli - e abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino a oggi principalmente soltanto un'interpretazione del corpo e un fraintendimento del corpo. [...] Dietro i supremi giudizi di valore, da cui fino a oggi è stata guidata la storia del pensiero, sono nascosti fraintendimenti della condizione corporea sia da parte di individui che di classi o di razze intere¹².

Il giudizio su questo punto (per molti aspetti definitivo, vista la data di composizione di questo testo) è univoco e riporta il complesso costituito dai giudizi supremi della cultura occidentale all'esercizio della vendetta nei confronti della complessità fisiologica ignota del corpo, dunque a una forma di risentimento nei confronti di una potenza pulsionale che, rispetto alla coscienza, assume qui una posizione di sovranità. P. Klossowski ha rintracciato l'origine della propensione nietzschiana alla costruzione di una semiotica pulsionale negli «stati valetudinari» dell'autore stesso: «che il Sé risieda nel corpo e si esprima attraverso il corpo, è già un assunto capitale: tutto quello che il cervello gli rifiuta rimane nascosto nella vita corporale, questa intelligenza più grande della sede stessa dell'intelligenza». Seguendo sino in fondo l'argomentazione di Nietzsche, Klossowski riduce la funzione di decifrazione della «coscienza» a una falsificazione del corpo: «tutto il male, tutte le sofferenze risultano da questo conflitto tra le pluralità del corpo con le sue mille velleità pulsionali, e

l'ostinazione interpretativa del senso cerebrale; è dal corpo, è dal sé che scaturiscono le forze creatrici, le valutazioni»¹³. Dall'«inversione cerebrale» delle pulsioni fisiche sorgono gli «spettri morali», quali l'illusione di un io volontario o di uno spirito «privo di sé»: «il corpo vuole farsi capire per mezzo di un linguaggio di segni che la coscienza decifra in modo errato: essa costituisce un linguaggio di segni che inverte, falsifica, filtra tutto ciò che si esprime attraverso il corpo»¹⁴, come conferma un frammento appartenente all'ultima fase della produzione di Nietzsche:

La razza è corrotta, non dai suoi vizi, ma dalla sua ignoranza: è corrotta perché non ha inteso l'esaurimento come esaurimento; gli equivoci fisiologici sono la causa di ogni male perché il suo istinto fu indotto a nascondere il meglio di sé, a perdere il centro di gravità... Precipitare in basso - negare la vita: ciò si dovrebbe considerare anche come ascesa, come trasfigurazione, come divinizzazione. La virtù è il nostro grande equivoco¹⁵.

Nietzsche connota con «ignoranza», mancanza di conoscenza, «equivoco», la visione dal basso sul quel sovrano ignoto che è il corpo; visione dal basso che appartiene alla coscienza in quanto formazione gregaria e si definisce come privazione di un accesso privilegiato alla conoscenza degli stati fisiologici. Ciò fa sì che Nietzsche possa istituire un'equivalenza tra «virtù» e «ignoranza» (malinteso) del corpo.

L'equivoco filosofico e il circolo della devozione alla verità (primo commento)

Secondo il frammento precedente, la «virtù» condensa in sé gli equivoci fisiologici messi in atto dall'interpretazione gregaria del corpo. L'io, la coscienza, il soggetto sono “gli specchi” su cui essa si riflette e si trasmette come lettura degli stati pulsionali che mira a cambiare la fisiologia del corpo attraverso la vendetta di un'interpretazione unificante. Ciò che soggiace al dipanarsi di questa interpretazione è la ricerca di un ordine definitivamente stabile sulla base del quale interpretare l'essere una volta per tutte:

È questo il più grande errore che si sia commesso, la vera e propria sciagura dell'errore sulla terra: si credé di avere nelle forme della ragione un criterio della realtà. Mentre le si aveva per dominare la realtà, per fraintendere la realtà in modo avveduto...

E guarda un po': ecco che il mondo divenne falso e proprio a causa delle qualità che ne costituiscono la realtà, mutamento, divenire, pluralità, contrasto, contraddizione, guerra.

E allora venne tutto il disastro:

- 1) come ci si libera del mondo falso, del mondo meramente apparente? (era quello reale l'unico);
- 2) come possiamo diventare noi stessi al massimo il contrario rispetto al carattere del mondo apparente? (Concetto dell'essere perfetto come opposto a ogni essere reale, o meglio come contraddizione alla vita...)
- 3) tutto l'orientamento dei valori andò verso la denigrazione della vita¹⁶.

Come emerge dall'importante riferimento alle «forme della ragione», ciò è stato possibile perché i filosofi si sono ridotti a servire un apparato culturale difettoso, la cui funzione era quella di assicurare, di illudere i malati sul carattere enigmatico del divenire, interpretando malamente il corpo, gli stati fisiologici e la natura intera. Se infatti si sottopone la volontà di verità del filosofo a una riduzione genealogica è possibile dedurre la prospettiva della metafisica sulla base di una posizione di inferiorità, di sottomissione, *bassa*: per questa via il pensiero metafisico nel suo complesso si mostra essere il prodotto della sottomissione agli ideali del gregge; ideali che, a ben vedere, gli sono stati offerti dalla coscienza sacerdotale. Alcune riflessioni di G. Vattimo hanno indicato l'ambiguità della volontà di conoscenza se considerata sulla base della differenza genealogica: «volere la verità significa infatti, anzitutto, voler rendere pensabile tutto l'essere, adattandolo e piegandolo a sé. Ma questa volontà di dominare la natura comporta anche una tendenza a sottomettersi: sia nei confronti della natura stessa, giacché travestendosi da volontà di verità la volontà di potenza vuole creare il mondo davanti al quale, come oggettività, poter poi inginocchiarsi; sia nei confronti degli altri uomini, perché ogni affermazione di potenza si dà in uno schema di dominio che implica, nello stesso individuo, il dominare e l'essere dominato»¹⁷.

Come è noto, l'aforisma 344 del quinto libro de *La gaia scienza* (aggiunto alla seconda edizione del 1887), intitolato «In che senso anche noi siamo ancora devoti», approfondisce il significato della devozione al perseguimento della

verità. Qui il riferimento al fuoco «di una fede millenaria [...] per cui Dio è verità e la verità è divina» sembra riprendere da vicino l'aforisma 93 di *Aurora*, di circa cinque anni prima, secondo il quale la volontà di verità a ogni costo deve essere studiata come una forma della volontà di potenza, vale a dire come sete di dominio di un certo tipo d'uomini:

Che cos'è verità? [...] e se Dio appunto non fosse la verità, e questo appunto fosse provato? Se egli fosse la vanità, la bramosia del potere, l'impazienza, il terrore, l'estasiato ed inorridito delirio degli uomini?

Se con «delirio degli uomini» intendiamo qui il delirio e la volontà di potenza sacerdotale, l'aforisma 344, che discute l'identificazione di Dio e verità, può essere letto *anche* seguendo il filo conduttore dell'aforisma 93 di *Aurora*, che allude alle condizioni del dominio religioso-sacerdotale¹⁸. Sviluppando tale ipotesi vediamo come per Nietzsche il ruolo storico del prete ascetico sia stato quello di salvatore e padrone del gregge, e come la sua opera intellettuale sia consistita principalmente in un'interpretazione teologica dell'esistenza, che i filosofi hanno dovuto accettare per continuare a esistere. Il sacerdote ha fornito un senso alla sofferenza dei malati e ha così formato una comunità relativamente stabile, all'interno della quale hanno trovato posto anche i filosofi. L'organizzazione che qui ha preso avvio, in quanto folla di peccatori che necessita di un pastore, ha cercato gli strumenti per applicare questa lettura non solo alla sofferenza interiore, ma anche al resto del mondo: il gregge, come aggregazione di deboli, non può sopportare l'alterità, la differenza, l'ignoto, ma cerca un'interpretazione unificante, che semplifichi e risolva la complessità del reale. Esso trova la sua compattezza nella sicurezza di poter ottenere per mezzo di una sottomissione, attraverso l'ubbidienza a una volontà superiore, la salvezza che non è in grado di darsi.

Ora, Nietzsche accusa la religione di aver prodotto errori con i quali la volontà di salvezza ha compromesso la volontà di conoscenza. Nel *Crepuscolo degli idoli* egli accusa la religione di aver confuso la causa con l'effetto e, in tal modo, di aver corrotto la ragione¹⁹. L'interpretazione religiosa ha creduto di poter costruire

un universo divino e di fondare la sua fede su questo mondo separato concepito come causa. Ma il mondo divino è nato dall'inferno interiore di colui che è prigioniero di questa volontà di fede²⁰: il desiderio schiavo è il vero inventore dei rifugi immaginari, e con questa sua opera esso capovolge anche il rapporto di causa ed effetto, giungendo a fraintendersi come un effetto di questi mondi. L'interpretazione teologica del mondo ha attinto la sua forza da volontà prigioniera di individui oppressi da se stessi, che hanno cercato in una potenza superiore, una volontà sovrana di fronte alla quale sottomettersi, il rimedio della propria impotenza. Così, la morale e la religione cristiana non si rivolgono alla realtà, ma offrono strumenti per trarsene fuori escogitando cause puramente immaginarie. Falsificare, fraintendere, in quest'ottica che mira al dominio su tutti gli aspetti della vita, significa mentire santamente, mentire per favorire la potenza dei preti. Ciò significa, innanzi tutto, produrre un «altro mondo» mediante la calunnia di questo mondo. Per questa ragione i preti adottano la sacra menzogna, rendono cioè sacre le menzogne che giovano al gregge di cui sono pastori e che intendono dominare²¹.

Se ora torniamo alla volontà di verità dell'uomo di scienza nell'aforisma 344 de *La gaia scienza*, queste considerazioni autorizzano a un'analisi che mostra come la volontà di verità a tutti i costi abbia percorso, in Occidente, le stesse tappe dell'interpretazione teologica e sacerdotale dell'esistenza e del mondo. *Anche in questo senso* la fede nel Dio cristiano è stata una cosa sola con la fede nella verità. Infatti, se il prete ha soddisfatto in generale il bisogno dei malati, quello di riportare il mondo a se stessi, i filosofi, resi essi stessi malati dalla soggezione al cristianesimo, hanno fatto coincidere la loro interpretazione dell'esistenza con quella teologica, riducendo alla metafisica ogni possibilità di esercizio della ragione. A questo proposito, è possibile rifare un percorso indicato dallo stesso Nietzsche nella *Genealogia della morale*, dove si rimanda esplicitamente alla «Prefazione» di *Aurora* (autunno 1886) e poi all'aforisma 344 del quinto libro de *La gaia scienza*, nonché a quest'ultimo quinto libro nel suo complesso. L'aforisma, dal quale prende l'avvio questa serie di rimandi, è il

numero 24 della terza «Dissertazione» della *Genealogia della morale*. Qui Nietzsche afferma che finora i filosofi, anche nella forma più estrema di «liberi spiriti», scettici, atei, immoralisti, nichilisti, hanno continuato a credere nell'ideale ascetico come via privilegiata al conseguimento della verità e che, sotto questa forma, si sono lasciati guidare da una fede.

Ciò significa che la filosofia ha potuto prosperare solo all'ombra dei preti, dei padroni riconosciuti dal gregge, e che solo sulla base di questa sottomissione i filosofi hanno potuto interpretarsi e interpretare il mondo che li circondava. Per quanto concerne le condizioni di esistenza della filosofia, l'aforisma 344 de *La gaia scienza* è da questo punto di vista esplicito poiché rintraccia nella volontà di non ingannare, nemmeno se stessi, una diffidenza metodologica che ha presieduto in Europa allo sviluppo delle scienze e si è manifestata come una ferrea disciplina spirituale. Essa si è imposta grazie a una convinzione più intima, cioè che nulla sia più prezioso della verità e che tutto il resto, in rapporto a essa, abbia solo un valore di secondo piano. Ora, dal punto di vista psicologico, la convinzione che pone la verità come misura dei valori e riduce gli altri a tappe per il suo conseguimento ha le sue radici nella convinzione secondo cui nulla è più nocivo dell'essere allontanati dall'evidenza chiara e distinta. Ma questa, a sua volta, può essere fatta derivare da una profonda diffidenza nei confronti del reale:

Non c'è dubbio, l'uomo verace, in quel temerario e ultimo significato che la fede nella scienza presuppone, *afferma con ciò un mondo diverso* da quello della vita, della natura e della storia [...].

Una tale volontà esprime un giudizio sull'esistenza che è quasi il suo a priori, cioè che nei confronti della realtà l'unico atteggiamento da adottare sia quello della diffidenza. La diffidenza elevata a sistema diventa una regola ferrea che annienta tutto ciò che può turbare e non può essere fatto rientrare nelle media previste perché non conforme alla generalità dei casi. Così l'immagine del mondo fornitaci dalla metafisica, come essa si dà nel linguaggio, rinvia sempre alla stessa

immagine dell'uomo: colui che ha costruito lo specchio vuole vedere come in esso si rifletta un universo a sua immagine. La volontà di creare un mondo che rinvii al soggetto, come volontà nascosta di contemplare se stessi nel mondo, tradisce un volere di sé, una volontà di difendersi e di salvarsi, che è espressione di una volontà schiava. Anche per questo motivo la *Genealogia della morale* rintraccia nella scienza l'ennesima versione dell'ideale ascetico, incarnata dal tipo sacerdotale. Infatti, questo ideale ha potuto esercitare il suo influsso decisivo su scienza e filosofia *anche secondo una logica della salvezza*. Una parte importante del significato dell'aforisma 344 de *La gaia scienza* svela allora il carattere di una volontà che accorda validità solo a un atteggiamento di sfiducia nei confronti del mondo che pregiudica già l'esistenza, un a priori in cui si iscrive l'attività razionale dell'Occidente, e culmina in un progetto di conquista violenta del reale.

Il segreto timore dell'uomo contemplativo nei confronti del mondo è riconducibile alle condizioni di esistenza del filosofo e alla volontà di giustificare a ogni costo la propria esistenza di fronte alla gregarietà, rapportando il mondo all'uomo del gregge, rendendo il divenire oggetto del suo giudizio. La volontà di verità può essere riportata, dunque, a un impulso teologico, perché storicamente il filosofo è potuto sopravvivere solo in una condizione di sudditanza nei confronti delle valutazioni religiose. A questo caso possono essere riportate tutte le vicende della cultura occidentale nella misura in cui il filosofo (così come, in generale, l'uomo di scienza, l'erudito, il dotto) ha continuato a confidare nell'ideale ascetico-sacerdotale. La volontà di conoscenza filosofica ha cercato all'interno di un preciso domino storico i mezzi intellettuali per confortare la propria debolezza poiché, nella condizione di inferiorità in cui si è trovata, la filosofia è stata in grado di avventurarsi al di fuori di sé solo in questa forma bisognosa di una mediazione teologica. I filosofi, quindi, sono stati incapaci di addentrarsi nel carattere enigmatico della realtà e hanno cercato nella religione la possibilità di fissarla partendo dal fondo delle cose²².

A questo proposito, G. Vattimo ha indicato nella metafisica una percorso che sbocca nel nichilismo e trova un presupposto inconsapevole in quel «pessimismo

metafisico che vede tutta la storia, in quanto storia dell'apparenza, sotto il segno della decadenza e del distacco dall'uno primordiale»²³. Per una parte rilevante, la moralità cristiana è la fonte della volontà assoluta di verità che ha guidato la scienza occidentale, ma appartiene a questo atteggiamento conoscitivo un'insaziabilità della volontà di sapere tutt'altro che disinteressata. Se il terreno sul quale ha attecchito la scienza dell'illimitatezza, che si rivolge con il suo impeto all'intero universo, è quello preparato dal cristianesimo, la moralità cristiana, diventata disciplina scientifica, si è insinuata in ogni coscienza e in ogni azione. È questo, quindi, un impulso conoscitivo che si rivolge al mondo, come totalità del creato, per costringerlo a sottomettersi all'ordine e alle leggi della metafisica. Infatti, in quanto creazione di Dio, il mondo, così come si dà alla conoscenza, non poggia su di sé ma deve essere interpretato riportandolo a ciò che lo fonda, a Dio stesso. In seguito a ciò, Dio non può non diventare responsabile anche di come è il mondo e di ciò che in esso accade: si affaccia, quindi, il problema della teodicea, della giustificazione di Dio.

Tuttavia, in questa forma estrema, esso sembra muovere contro Dio stesso: una ricerca che indaga il reale come proveniente da Dio entra, infine, in conflitto con l'idea stessa di Dio. Nella sezione intitolata «Il nichilismo»²⁴ *La volontà di potenza* traccia così il rapporto tra cristianesimo, morale e metafisica, e il loro terminare nel nichilismo. La prima causa dell'avvento del nichilismo è l'attribuzione di un ordine provvidenziale alla storia: quando poi si scopre che quest'ordine non c'è, il divenire perde senso. In secondo luogo, l'avvento del nichilismo è stato preparato dal fatto che, indipendentemente dagli scopi e dai fini storici che si dovevano raggiungere, si è concepito, come si è visto sopra, il mondo e tutte le vicende che in esso si danno come una totalità di cui ogni parte è inserita in un insieme sistematico, per cui infine solo l'insieme può dare valore alle singole parti e all'uomo stesso. Quando poi l'idea di un tale sistema si rivela fallace, tutto ciò che è nel mondo perde necessariamente valore. Se si rende evidente che il divenire non raggiungerà mai alcuno scopo o stato finale, allora l'uomo si trova di nuovo costretto a tentare di contrapporre a questo carattere

illusorio la fede metafisica in un altro mondo, nel mondo stabile della verità. Ma se questo mondo stesso, sotto la sferza della volontà di sapere, si rivela costruito dall'individuo secondo i suoi bisogni psicologici, siamo allora all'ultima ed estrema forma del nichilismo, che consiste principalmente nella perdita di fede nel mondo metafisico, cioè nella concezione tradizionale della verità. La devozione alla verità come prodotto di un cattivo discorso, proprio di una volontà schiava, prigioniera, equivoco filosofico su base teologica, contraddice se stessa, e questa contraddizione è apertura al «più inquietante fra tutti gli ospiti»²⁵.

3. Lacci e reti

A partire da una teoria del conflitto tra volontà di potenza in quanto contrapposizione tra «buoni discorsi» e «cattivi discorsi», così come emerge dalla deduzione genealogica di verità ed errore, questo capitolo intende indicare i motivi che, sulla base di tale prospettivismo ridefinito in senso genealogico, determinano il profilarsi della questione del nichilismo come effetto dell'impossibilità di uscire dal «circolo» di errore e risentimento. Questo circolo, anche come legame con il falso, acquisisce significato e culmina sul filo conduttore dell'autocontraddittorietà della dottrina della volontà di potenza.

Ora, secondo un modello prefigurato (e già discusso) in *Verità e menzogna in senso extramurale* a proposito dell'«uomo intuitivo», la gregarietà e il suo sistema di verità si rivolgono, attraverso la mediazione sacerdotale, contro l'eccezione. Se l'eccezione nella forma filosofica si è dovuta adattare all'interpretazione teologica del mondo, la metafisica rappresenta la versione filosofica di questo lungo errore, un malinteso che è il prodotto della sottomissione alle valutazioni dominanti, ed è privazione di un accesso prospettico privilegiato, impossibilità genealogica di accedere a una prospettiva elevata. Nella parte quinta del primo volume di *Umano troppo umano*, intitolata «Indizi di cultura superiore e inferiore», Nietzsche tocca la contrapposizione alto/basso, superiore/inferiore, attraverso la coppia multicolore/monocorde dell'aforisma 281 (ripresa più tardi nell'aforisma 358 de *La gaia scienza* - «L'insurrezione contadina dello spirito»). In questo aforisma, intitolato «La cultura superiore viene necessariamente fraintesa», una volta liquidati i dotti «monocordi», perché dominati soltanto dall'educazione religiosa e incapaci di comprendere le personalità più complesse, «multicordi» appunto, l'autore fornisce un'indicazione esplicita: «appartiene all'essenza della cultura superiore *pluricorde*, essere sempre falsamente interpretata da quella inferiore»¹. Gli esponenti della cultura *pluricorde* si distinguono per la cautela, la prudenza e

un «nobile scetticismo» qualità di una mentalità scientifica animata da uno spirito di ricerca che Nietzsche fa risalire a medici e filologi. Tale atteggiamento, che connota la libertà dell'uomo di scienza, si manifesta nel rifiuto di qualunque fede o convinzione, e per questa ragione esso è stato oggetto di sospetto da parte della gregarietà, abituata a interpretare se stessa e il mondo sulla base della visione teologica (sacerdotale) della realtà. Ma la conquista del metodo coincide con la conquista della superiorità contemplativa: solo da questa posizione privilegiata è possibile dire qualcosa intorno ai giudizi di «vero» e «non vero», per cui ogni «spirito liberato» deve aver toccato innumerevoli e diverse convinzioni, diverse prospettive, come fossero scalini su cui salire. Superiorità contemplativa significa, dunque, soprattutto superiorità critica, che si identifica col punto di vista del filosofo² così come Nietzsche lo intende. La coppia pluricorde/monocorde deve allora essere letta in senso genealogico, ricondotta all'«elemento differenziale»: la differenza genealogica alto/basso emerge a livello del linguaggio, che non costituisce solo qualcosa di sintomatico rispetto a un fenomeno più profondo, ma è l'ambito proprio di applicazione del metodo secondo la sua determinazione prospettica.

L'aforisma 268 di *Al di là del bene e del male* ribadisce che la storia del linguaggio è «la storia di un processo di abbreviazione» reso possibile dall'appartenenza ad uno stesso corpo sociale e dalla comunanza delle medesime esperienze interiori. Tale comunanza è il prodotto di una convivenza cercata nell'intento di ridurre al minimo le situazioni di pericolo. Riduzione del pericolo significa anche riduzione dell'errore, poiché in una società organizzata è necessario scongiurare ogni occasione di fraintendimento, di conflitto e, quindi, di reciproca estraniamento tra i diversi individui. Ora, la frequenza e l'intensità con cui emergono in un uomo certe sensazioni, il tipo di esperienze interiori, sono dovute alla struttura della sua anima e, pertanto, stabiliscono anche lo statuto gerarchico delle sue valutazioni. Se sotto la spinta delle necessità di sopravvivenza finora si sono legati tra loro solo gli uomini che potevano comunicare più facilmente, ciò è stato possibile perché la maggioranza

sperimentava in sé gli stati più ordinari e comuni. Al contrario, qualunque tipo di eccezione è stata oggetto di fraintendimento e nei suoi confronti si è rivolto solo uno sguardo diffidenza. Così, conclude l'aforisma 268:

Gli uomini più simili e più ordinari sono stati e sono sempre in vantaggio, quelli più eletti, più raffinati, più singolari, i più difficilmente comprensibili, restano facilmente soli, soggiacciono, nel loro isolamento, alle sciagure e di rado si trapiantano. Occorre appellarci a immense forze contrarie, per potersi opporre a questo naturale, troppo naturale *progressus in simile*, la prosecuzione dell'uomo nel simile, nel consueto, nel medio, nel gregale - nel *volgare!* -

A partire dall'epoca de *La gaia scienza* Nietzsche porta avanti esplicitamente un'analisi della cultura occidentale che rinviene nel risentimento la più dannosa forza di dominio e creatrice di mondi. E man mano che quest'analisi si affina, essa rintraccia i tratti più mostruosi e pervasivi di tale forza creatrice in tutta la cultura. L'interpretazione del mondo prodotta dal risentimento ha contaminato tutto: morale, filosofia, arte, religione. Esse sorgono da un'interpretazione alla cui base sta il disprezzo e la vendetta verso il mondo, la potenza, l'umanità nel suo complesso, da parte dei malriusciti, che hanno come obiettivo la rovina degli individui più potenti e felici. Come ha scritto P. Sloterdijk a questo proposito: «Hieraus ergibt sich der katastrophale Schluß, der den Denker wie eine Jahrtausend-Einsicht überfällt: daß alles von der Methaphysik geformte Sprechen um eine misologischen Kern graviert. Die Klassischen Weisheitslehren mitsamt ihren modernen Anschlußtheorien sind Schlechtrede-Systeme über das Seiende im ganzen»³. Si tratta di «cattivi discorsi», «malintesi» nel linguaggio di Schleiermacher e poi di Nietzsche, che intendono rendere universale la vendetta. Essi mettono capo a quel malinteso che è la metafisica, intesa come sapienza (in fondo teologica, oppure filosofica per sudditanza) di un “sovra-mondo”, un “anti-mondo” creato per disprezzare il mondo e vendicarsi della realtà. Questi discorsi hanno come obiettivi l'eccezione, la felicità, la bellezza, la potenza. Non è un caso, allora, che per indicare il destino dell'eccezione, della singolarità, *Così parlò Zarathustra* ricorra alla metafora naturalistica dell'albero isolato:

Questo albero si leva solitario, qui sulla montagna; è cresciuto molto al di sopra dell'uomo e della bestia. E se anche volesse parlare non avrebbe nessuno che lo capirebbe: così in alto esso è cresciuto⁴.

Ma anche a quella tradizionale e popolare del demonio, o Zarathustra stesso riflesso nello specchio dell'opinione dominante:

Ma un mattino egli si destò ancor prima dell'aurora, rimase a lungo meditabondo sul giaciglio e infine disse al suo cuore:

Come mai mi sono talmente spaventato in sogno da ridestarmi? Non mi si è forse avvicinato un fanciullo che portava uno specchio?

«Oh Zarathustra - mi ha detto il fanciullo - guardati nello specchio!»

Ma, avevo appena guardato nello specchio, che dovetti gridare, e il mio cuore era sconvolto: giacché in esso non vidi me stesso, bensì il ghigno deforme di un demonio.

[...] I miei nemici sono diventati potenti e hanno deformato l'immagine della mia dottrina, in modo che i miei diletti son costretti a vergognarsi dei doni che feci loro⁵.

Eppure Zarathustra sembra rivendicare la necessità del malinteso, come parte della sua opera. L'isolamento nella singolarità del linguaggio incomunicabile sembra non avere in sé un valore; anzi, il malinteso a cui egli si espone è desiderato, quasi preparato con cura: «Io non sto allerta contro i frodatori, io *devo* essere senza cautela: così vuole la mia sorte»⁶. Il caso di Zarathustra ci dice che la questione del fraintendimento dell'eccezione è strettamente legata a quella del fraintendimento di un filosofo, Nietzsche stesso, che non solo si è esposto al malinteso (come del resto ogni autore), ma lo ha favorito attraverso la preparazione del “dispositivo” della sua opera:

Mi è stato dichiarato molto spesso e sempre con profondo scandalo che in tutti i miei scritti, dalla «Nascita della tragedia» sino al recente «Preludio di una filosofia del futuro», ci sarebbe alcunché di comune e caratteristico: essi conterrebbero tutti quanti, mi è stato detto, lacci e reti per uccelli imprudenti⁷.

Ora, all'interno della produzione nietzschiana le prefazioni alle seconde

edizioni di *Umano troppo umano*, *Aurora* e *La gaia scienza* si distinguono per l'esplicita (e inattesa) indicazione di alcuni nodi centrali della filosofia di Nietzsche⁸. Per quanto riguarda il genere della dichiarazione di intenti di un autore, si tratta di rari saggi di ambivalenza e precisione: ognuna di esse costituisce un “sommario apicale” utile al lettore «a venire», forse impostosi allo stesso sguardo retrospettivo dell'autore. Con un andamento insolitamente univoco, Nietzsche sembra sospendere il registro più insidioso della scrittura aforistica e cedere alla richiesta di rendere esplicite le “vere intenzioni” di queste opere. Non è un caso che già all'inizio della prima di queste prefazioni, quella a *Umano troppo umano* sopra citata, si trovi il riferimento all'osservazione di qualche lettore, secondo il quale i suoi scritti conterrebbero «lacci e reti». Si tratta di un «avvertimento» ai lettori, così informati e messi in guardia sulle intenzioni di chi scrive (ciò tuttavia proprio mentre si è già inteso mostrare l'insostenibilità di qualsiasi riferimento a una categoria del pensiero metafisico, quale sarebbe appunto quella di «intenzione», esempio che ci fa cogliere uno dei semi di malizia filosofica disseminati in questi brevi scritti). Un «avvertimento» sulle insidie del testo che qui si rivolge agli «estranei», ma nell'aforisma 27 di *Al di là del bene e del male* è rivolto anche agli amici, i quali devono sapere di trovarsi all'interno di un'arena per il malinteso:

È difficile essere compresi: specialmente se si pensa e si vive *gangasrotogati*, in mezzo soltanto a uomini che pensano e vivono diversamente, cioè *kurmagati* o nel migliore dei casi, secondo il modo di camminare della rana, *mandeikagati* – faccio appunto tutto il possibile per essere anch'io «difficilmente compreso»! [...] Ma per quanto concerne «i buoni amici», che sono sempre troppo comodi e credono di avere proprio in quanto amici un diritto alla comodità: sarà bene concedere loro, fin da principio, un libero campo e un'arena per i fraintendimenti – così avremo un altro motivo di riso – oppure converrà eliminarli del tutto, questi buoni amici – e ancora riderne!

L'arena per il malinteso è un dispositivo aforistico selettivo. Esso è comprensibile in riferimento al problema della gerarchia, che nella «Prefazione» alla seconda edizione di *Umano troppo umano* Nietzsche definisce come il suo problema. Il concetto di gerarchia si mostra indispensabile per comprendere i testi “preparati” da Nietzsche come dispositivi insidiosi, lacci, reti, trappole; concetto

che è indicato esplicitamente nella prefazione alla seconda edizione di *Umano troppo umano*, ma è certamente uno dei motivi più profondi e determinanti di tutto il pensiero del filosofo, come leggiamo nell'aforisma 381 de *La gaia scienza*:

Per la questione della comprensibilità. Quando si scrive, non si vuole soltanto essere compresi, ma senza dubbio anche non essere compresi. [...] Ogni nobiltà di spirito e di gusto si sceglie anche i suoi ascoltatori, quando vuole parteciparsi: scegliendo traccia al tempo stesso i suoi confini nei riguardi degli «altri». Tutte le leggi più sottili di uno stile hanno qui la loro origine: tengono lontani a un tempo, creano distanza, interdicono «l'accesso», la comprensione come si è detto - mentre aprono gli orecchi di coloro che d'orecchio ci sono affini.

A questo proposito, Sarah Kofman⁹ ha attribuito allo stile aforistico di Nietzsche una funzione apotropaica: il filosofo rivendica l'incomprensione, il «mal-inteso»; il suo destino appartiene alle vette, è il destino del santo, del folle, dell'eccezione. La solitudine dell'altezza rende lo stile metaforico aristocratico, e permette il reciproco riconoscimento che esclude l'uomo del gregge, il *profanum vulgus*, come Nietzsche afferma a proposito de *La nascita della tragedia*:

- un libro sprezzante ed esaltato, che fin dall'inizio esclude il *profanum vulgus* delle «persone colte» ancor più del «popolo», ma che, come i suoi effetti dimostrarono e dimostrano, deve intendersi abbastanza bene anche del cercare i suoi compagni di esaltazione ed attirarli su nuovi tortuosi sentieri e su nuovi luoghi di danza¹⁰.

La scrittura metaforica è indirizzata a coloro che sono di orecchio affine, ai possessori del «terzo orecchio», per invitarli su nuovi «luoghi di danza»: «L'aphorisme par sa brièveté, sa densité invite à danser: il est l'écriture même de la volonté de puissance, affirmatrice, légère, innocente. Écriture qui biffe l'opposition du Jeux et du sérieux, de la surface et de la profondeur, de la forme et du contenu, du spontané et du réfléchi, du divertissement et du travail»¹¹. L'aforisma rende possibile il pluralismo delle interpretazioni e il loro continuo rinnovamento: ogni nuovo spostamento dei significati metaforici rappresenta un'appropriazione singolare del mondo, quando sia un'interpretazione autentica, individuale. Secondo S. Kofman, la singola prospettiva non può tuttavia mai

essere solamente individuale: la scrittura aforistica non inventa un codice che sia solo singolare, un linguaggio completamente originale (“pulito”), che racchiuda in sé delle valutazioni che non abbiano mai avuto luogo. Con le parole di Bataille: «Nietzsche non dubitò che l'esistenza del possibile da lui proposto esigesse una comunanza. Il desiderio di una comunanza lo agitava senza posa»¹². La scrittura aforistica non ha allora solo una funzione apotropaica: *in quanto espressione di un sistema di forze, essa attinge alla semiotica della gregarietà e, in tal modo, coltiva i suoi lettori, buoni e cattivi. La scrittura di Nietzsche è già di per se stessa selezione* poiché, nella misura in cui essa favorisce il malinteso e coltiva cattivi lettori, può ingannare e puntare alla distruzione. Essa introduce per un'altra via alla questione del «complotto», che qui non è tanto inteso nel senso delineato da Klossowski, bensì a partire dall'opera di Nietzsche come dispositivo di «lacci e reti», dispositivo differenziale (genealogico), volto a mandare in rovina la gregarietà e ad annientarne il sistema di cattivi discorsi cui ha fatto riferimento Sloterdijk. Ma tale sistema costituisce la metafisica e attingere a esso per «essere compresi, ma senza dubbio anche non essere compresi» presuppone il ricorso al circolo stesso, messo in atto dalla falsificazione gregaria, che è alla base del sistema logico-linguistico occidentale.

3.1 Il laccio della volontà di potenza

La premessa del complotto delineato da Klossowski è l'idea dell'eterno ritorno nella versione del *circolo vizioso*: «Il segno del Circolo vizioso – dell'Eterno Ritorno – è [...] il cardine e la molla dei cosiddetti progetti di *addestramento e selezione*»¹³. Nella sua interpretazione Klossowski delinea, inizialmente, due dottrine selettive, una legata all'eterno ritorno e una legata al nichilismo: «da una parte: l'eterno ritorno come modo di “autospiegazione” dell'universo; dall'altra: il nichilismo in cui sfocia la storia esige una “trasvalutazione dei valori”, la quale

stabilirà i criteri di una nuova “selezione” della specie»¹⁴. Ma dopo aver chiarito che per Nietzsche la «selezione» deve essere favorevole ai «deboli» in senso darwiniano, cioè alle eccezioni schiacciate dal successo «darwiniano» del tipo gregario¹⁵, Klossowski indica tre alternative per comprendere l'eterno ritorno in senso selettivo, e abbraccia la terza, nelle due versioni della *divulgazione* e della *segretezza*: «o la selezione dipende dalla *divulgazione* dell'Eterno Ritorno (come segno del Circolo vizioso: mettere alla prova l'umanità; risultato: una nuova specie [...]. Necessità di una *dimostrazione scientifica* dell'eterno ritorno); oppure la selezione si compirà a partire dal *segreto* (il *Circolo vizioso*): vale a dire che sarà intrapresa *in nome del segreto* dagli sperimentatori (i Signori della Terra)»¹⁶. Il *circolo vizioso* come principio selettivo si oppone al livellamento, poiché mina la semiotica della gregarietà aprendo alla pura insensatezza del divenire al fine di ordire un complotto, secondo le diverse definizioni di Nietzsche, contro i malriusciti, i deboli, i malati, gli schiavi: «Nietzsche [...] prende in considerazione la necessità di un'azione occulta che in nome del Circolo vizioso faccia regnare la “*disperazione*” in chiunque abbia ancora una coscienza gregaria»¹⁷. E ancora: «quando il segno del *Circolo vizioso* brillerà nel firmamento della coscienza universale in tutto lo splendore della sua assurdità e del nonsenso assoluto dell'esistenza [...] tale pensiero diventerà così *intollerabile* che i più deboli si sopprimeranno da sé; oppure, poiché esistono poche possibilità che la disperazione soppianti l'indifferenza, Nietzsche immagina sotto il segno del Circolo vizioso delle iniziative da parte degli “sperimentatori” che rendano la vita impossibile ai “sazi” e agli “arricchiti” *incapaci di rivolta*»¹⁸. Ora, nella sua valenza di complotto il circolo vizioso apre un «vuoto»¹⁹ che rimanda alla nozione di nichilismo, sopra giustapposta a quella dell'eterno ritorno. Se la dottrina dell'eterno ritorno come *circolo vizioso* è responsabile della crisi dell'identità personale, per cui il complotto si profila come «autonomizzarsi» del patologico e del delirio²⁰ e i progetti di «addestramento e selezione» acquisiscono infine significato all'interno della «patologia di Nietzsche»²¹, il *circolo vizioso* può essere inteso non solo in riferimento alla teoria dell'eterno ritorno, bensì anche a quel circolo costituito dalla dottrina della volontà di potenza nella sua connessione con

il nichilismo compiuto. *La dottrina della volontà di potenza è anch'essa un circolo, che si caratterizza per la sua irresolubile autocontraddittorietà.* Klossowski tralascia il «nichilismo come dottrina selettiva», almeno nel suo senso specifico, in favore del circolo vizioso come versione dell'eterno ritorno; tuttavia è anche possibile riprendere il motivo del circolo vizioso in riferimento all'apertura nichilistica originata dalla volontà di potenza e cercare nel *nichilismo prodotto dall'autocontraddittorietà della dottrina della volontà di potenza il significato del circolo vizioso.* E questo secondo il significato di selezione indicato da Klossowski, sebbene in riferimento al nichilismo prospettivistico emergente sulla base della differenza genealogica.

Nell'ottica di un'interpretazione che rinviene nell'opera di Nietzsche la preparazione di «lacci e reti per uccelli imprudenti», la dottrina della volontà di potenza può essere considerata il “laccio” più insidioso. P. Sloterdijk ha per esempio recentemente ribadito come questa dottrina non sia stata composta sistematicamente da Nietzsche in un'opera (dunque non appartenga al novero delle opere pubblicate nel pieno delle facoltà), ed è giunto a indicarne il significato sulla base del contrasto tra “marca” (o malinteso commerciale) e autore. Il “sistema della volontà di potenza” è il prodotto di chi ha inteso sfruttare il suo nome in favore della “marca Nietzsche”, e ciò contro le conclusioni dell'autore stesso, che in diverse affermazioni giunge più volte a un *annullamento* di questa dottrina fondamentale e ne “schiva” letteralmente il sistema: non esiste nessuna volontà, quindi neanche una volontà di potenza, “volontà” è solo un modo di dire, esistono piuttosto molteplicità di forze, discorsi, gesti e il loro comporsi sotto la regia di un io che si afferma, si perde, muta continuamente: l'autore che ha favorito e insieme anticipato il malinteso ha anche smentito il “marchio” della volontà di potenza²². Dal canto suo, Mazzino Montinari aveva già indicato il significato filosofico di un'opera come il *Crepuscolo degli idoli* nella negazione e nel superamento della volontà di potenza in favore del pensiero dell'eterno ritorno dell'identico, e ciò come negazione di un sistema della volontà di potenza²³.

Tralasciando l'ipotesi di un vero e proprio *annullamento* della teoria della

volontà di potenza, è possibile indicare come in relazione alla formula del nichilismo compiuto la teoria della volontà di potenza mostri la sua autocontraddittorietà, circolarità, che può essere sintetizzata nella formula “tutto è espressione di una volontà di potenza che interpreta, anche questa tesi”. Ciò significa che *la pretesa di “ultimità” di questa dottrina è unita sin dal principio alla contraddizione che sorge dalla sua stessa posizione*, come mostra significativamente la sua versione in quanto *volontà di conoscenza*:

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni dicendo «ci sono soltanto fatti», io direi: no, appunto i fatti non esistono, esistono solo interpretazioni. Non possiamo stabilire nessun fatto «in sé»: forse è assurdo il volere qualcosa del genere.

Voi dite: «tutto è *soggettivo*»; ma già questo è un'interpretazione. Il «soggetto» non è un che di dato, ma un che di immaginato in aggiunta, di posto sullo sfondo. E infine, è necessario porre anche un interpretante dietro l'interpretazione? Già questo è immaginazione poetica, ipotesi.

Nella misura in cui la parola «conoscenza» ha in generale un senso, il mondo è conoscibile; ma lo si può *interpretare* in altro modo: esso non ha un senso dietro di sé, ma innumerevoli sensi. «Prospettivismo»²⁴.

L'autocontraddittorietà della teoria della volontà di potenza nella volontà di conoscenza costituisce l'attentato più insidioso alle fondamenta logico-linguistiche occidentali (qui, nello specifico, le nozioni di *soggetto* e *sostanza*). In questa autocontraddittorietà si mostra il “segno” proprio del nichilismo. La teoria della volontà di potenza dà luogo a un circolo e la sua autocontraddittorietà determina il passaggio dalla prima alla seconda parte della tesi del nichilismo compiuto: la prima parte come prospettivismo, la seconda come autocontraddizione, circolo del nichilismo compiuto. Attingendo parzialmente alla terminologia elaborata da Klossowski, ciò si può intendere come *autocontraddizione della volontà di potenza in favore (del complotto) del circolo (vizioso) del nichilismo compiuto*. Anche accettando la tesi di una negazione del «sistema», resta problematico il ricorso di Montinari al concetto di “superamento” in relazione alla teoria della volontà di potenza: poiché la dottrina della volontà di potenza deve ritornare su se stessa, si tratta piuttosto di un circolo di autocontraddizione. Esso risulta preliminare al circolo vizioso nel senso delineato da Klossowski (l'eterno ritorno)

e include anche la valenza di negazione e complotto che appartiene a quest'ultimo. Anzi, la possibilità di un “secondo corno del complotto”, per quanto non sviluppata come quella del “primo corno”, il circolo dell'eterno ritorno, è tuttavia rinvenibile anche a partire dall'interpretazione di Klossowski, nel momento in cui egli non può evitare il riferimento alla doppia prospettiva del «*faccia a faccia*» stabilito nell'*Ecce homo: Dioniso contro il Crocifisso*»²⁵. Per Klossowski la «*prospettiva del Crocifisso* è quella del *complotto*»²⁶, ma essa si definisce sulla base di un «*faccia a faccia*», «*Dioniso contro il Crocifisso*», che indica una doppia prospettiva, e può essere intesa come introduzione di una formula autocontraddittoria.

Se il *Crepuscolo degli idoli* è il risultato del materiale «in eccedenza» dopo la scrittura de *L'anticristo*²⁷, l'autocontraddittorietà del sistema della volontà di potenza, la cui indicazione può essere intesa come il significato filosofico del *Crepuscolo degli idoli*, va letta in stretta relazione con la logica di autocontraddizione del cristianesimo dispiegata ne *L'anticristo*: quest'opera contiene infatti l'indicazione più esplicita del legame tra la fine del mondo vero, così come la leggiamo negli “ultimi quattro passi” della «Storia di un errore» nel *Crepuscolo degli idoli* («Come il “mondo vero” finì per diventare favola») e la morte di Dio nella «cosa in sé»²⁸: «*Verfall eines Gottes: Gott ward “Ding an sich”*» (*Decadimento di un Dio*: Dio divenne «cosa in sé»...): l'autocontraddittorietà della dottrina della volontà di potenza attinge alla logica di «*decadimento di un Dio*».

PARTE SECONDA – NIETZSCHE

1. La tesi dell'autocontraddittorietà del cristianesimo

Questa parte prende avvio dall'indicazione dell'autocontraddittorietà della teoria della volontà di potenza, come circolo proprio del nichilismo compiuto, per mostrare il punto di congiunzione tra quest'ultimo e la logica (da Nietzsche esplicitamente indicata e definita) di autodissoluzione che presiede alla secolarizzazione della religione cristiana. Da questa prospettiva, è possibile leggere la tesi nietzschiana dell'autosoppressione (Nietzsche usa sia *Selbstauflösung* che *Selbstaufhebung*) del cristianesimo come una possibile versione, e sul filo conduttore, della logica del nichilismo. La secolarizzazione può essere definita, così, sulla base di uno svolgimento che coincide con il dispiegarsi del nichilismo secondo un'autocontraddittorietà insediata nel sistema di verità occidentale. Aver toccato la questione dell'autocontraddittorietà della tesi del nichilismo compiuto, quale emerge dalla dottrina della volontà di potenza, aver considerato l'andamento circolare del nichilismo compiuto, permette di rivolgersi alla logica di autodissoluzione della religione occidentale nel suo legame con la fine del «mondo vero». L'autocontraddizione della coscienza intellettuale occidentale intacca il livello teologico e, per questa via, la struttura della verità prima, segnando l'irrompere del nichilismo epistemologico.

Come ha osservato Gerd-Günther Grau, nella sua lotta contro il cristianesimo Nietzsche si richiama senza sosta alla sua rettitudine intellettuale (*intellektuelle Redlichkeit*), alla sua coscienza intellettuale (*intellektuales Gewissen*). Questa argomentazione indica la posizione più radicale di uno sviluppo che attraversa tutta la filosofia moderna e approda, proprio con Nietzsche, a una nozione di

nichilismo secondo cui quest'ultimo costituisce, insieme, il presupposto della fede e della rinuncia a essa¹. L'onestà intellettuale è il motore del processo di autodissoluzione del cristianesimo, che Nietzsche per primo evidenzia e definisce, e anche il circolo della volontà di potenza come conoscenza (la sua conseguente/coerente autocontraddittorietà) può essere considerato sotto questo punto di vista, vale a dire una conclusione della coscienza intellettuale occidentale. Se autocontraddittorietà della tesi della volontà di potenza e autodissoluzione del cristianesimo vengono interpretati come il portato della medesima onestà intellettuale ereditata dal cristianesimo, allora è possibile indicare nella logica autocontraddittoria del nichilismo lineamenti analoghi a quelli del linguaggio religioso occidentale nella fase della sua secolarizzazione. Perciò, rispetto alla questione dell'autocontraddizione della coscienza intellettuale cristiana, il riferimento alla rettitudine *intellettuale*, dunque al livello logico della contraddizione, mostra l'andamento autocontraddittorio del nichilismo anche dalla prospettiva del suo legame con il circolo del risentimento e del falso.

1.1 Annuncio del quinto evangelo e nichilismo

La conseguente autocontraddittorietà alla quale si è fatto riferimento trova un'enunciazione lampante nella «maledizione del cristianesimo», sottotitolo de *L'anticristo*. Come si è già accennato, essa è la *prospettiva* del faccia a faccia di *Ecce homo* («*Dioniso contro il crocifisso*»²) come possibile versione del complotto. Per molti aspetti, il circolo della maledizione del cristianesimo può essere letto dal punto di vista dell'ipotesi del complotto formulata da Klossowski, se si ammette che questa tralasci l'eterno ritorno e punti piuttosto alla contraddittorietà del linguaggio evangelico sulla bocca di Nietzsche. Come si è già accennato, P. Sloterdijk³ ha recentemente sviluppato la tesi secondo cui «l'evento Nietzsche», nella forma di una «correzione» (*Verbesserung*) della

«Buona Novella», descrive una catastrofe nella storia del linguaggio, e a essa ha fatto seguire l'idea secondo cui il suo intervento come «nuovo evangelista» costituisce una cesura all'interno dei vecchi rapporti di comprensione europei⁴. Tenendo conto di questo approccio, il circolo della correzione/maledizione del cristianesimo può acquisire un significato analogo a quello che Klossowski attribuisce al circolo vizioso sulla base della sua capacità di determinare un'oscillazione dei termini gregari di verità e menzogna. Per Sloterdijk, inoltre, nella forma di un annuncio che costituisce un attacco al «sistema immunitario» di verità dell'Occidente⁵, l'«evento Nietzsche» rappresenta il culmine del sistema logico-linguistico occidentale: culmine che è emergenza del nichilismo e catastrofe del sistema di verità⁶.

Nietzsche dà inizio a una serie di annunci “micro-evangelici”, che costellano di qui in avanti la corrispondenza risalente a questo periodo, con una lettera del 13 febbraio 1883, inviata da Rapallo al suo editore Ernst Schmeitzner per presentare la prima parte di *Così parlò Zarathustra*. Egli definisce il suo *Zarathustra* un poema, ma anche un quinto «Evangelo» o qualcosa per cui non esiste ancora un nome⁷; il 20 aprile dello stesso anno, in una lettera a Malvida von Meysenburg, lo definisce un «nuovo libro sacro»⁸. A queste seguono altre definizioni, nelle quali Nietzsche attinge a piene mani dal linguaggio della tradizione religiosa e indica in *Così parlò Zarathustra* un «libro edificante» o un «Testamento»⁹. A partire di qui deve essere interpretato ciò che scrive in *Ecce homo* a proposito dello *Zarathustra*:

Qui non parla un «profeta», uno di quegli spaventosi ibridi di malattia e volontà di potenza che vengono chiamati fondatori di religioni. Bisogna innanzitutto *ascoltare* bene il suono che esce da questa bocca, questo suono alcionio, per non far torto miseramente al senso della sua saggezza. «Le parole più silenziose sono quelle che portano la tempesta. Pensieri che incedono con passi di colomba guidano il mondo - »¹⁰.

A proposito dell'euforia con cui sono state scritte le prime tre parti dello *Zarathustra*, che Nietzsche definisce dionisiaca al massimo grado¹¹, Sloterdijk indica esplicitamente un radicale “cortocircuito” tra linguaggio auto-celebrativo,

del quale *Ecce homo* costituisce un saggio, e linguaggio evangelico¹²: Nietzsche sapeva bene che sarebbe rimasto a lungo l'unico lettore all'altezza dello *Zarathustra*, poiché il suo quinto «Evangelo» è, per sua stessa ammissione, «oscuro», «misterioso» e «ridicolo» per chiunque¹³. Che senso dare allora alla torsione esercitata su un linguaggio che si valuta come cattivo e degradato, ma al quale si ricorre per annunciare e indurre una crisi quale non si è mai vista? P. Sloterdijk ha mostrato, a questo proposito, in che senso per Nietzsche il concetto di “Evangelo” sia stato riempito solo di esempi sbagliati, poiché nella tradizione cristiana si è spacciato come Buona Novella un trionfo della misologia. I quattro Evangelii non sono altro che un “manuale” di cattivi discorsi (*Schlechtreden*) (o una collezione di “malintesi dei figli del mondo”, come ho cercato di mettere in luce nella prima parte) volta a favorire la specie più vendicativa e pigra di esseri umani. Essi costituiscono una raccolta di scritti redatta e interpretata dalla casta che ha voluto imporre la sua volontà di potenza durante l'epoca metafisica dell'umanità: i sacerdoti-teologi, custodi e avvocati del nulla. I quattro vangeli non sono altro che scritti di propaganda del risentimento, che ridefiniscono successi e sconfitte, e permettono di gustare la vendetta, inibita e differita, come una sospensione raffinata e sprezzante al di sopra della realtà e dei testi. Nietzsche attribuisce quindi a se stesso il compito di mettere in crisi il sistema della propaganda misologica che costituisce il tessuto di distorsioni della cultura occidentale¹⁴. In questo senso deve essere inteso il riferimento alla «lieta novella» contenuto in *Ecce homo*:

È finita con tutti gli «impulsi oscuri», proprio l'uomo *buono* sapeva meno di ogni altro qualcosa della retta via... E in tutta serietà, nessuno prima di me ha conosciuto la retta via, la via *verso l'alto*: per la prima volta con me ci sono di nuovo speranze, compiti, vie da tracciare alla civiltà – *io sono il loro lieto messaggero*... Appunto per questo io sono anche un destino¹⁵.

L'«evangelismo» di Nietzsche consiste nel considerarsi in opposizione rispetto a potenze di inversione in azione da millenni, dunque precisamente contro tutto ciò che, sino a quel momento, si è definito come «Vangelo». Per questo Nietzsche

vede il suo destino nell'essere «*lieto messaggero*, quale mai si è visto»:

Vuole la mia sorte che io debba essere il primo uomo *decente*, che sappia opporsi a una falsità che dura da millenni... Io per primo ho *scoperto* la verità, proprio perché per primo ho scoperto la menzogna come menzogna [...]. Io vengo a contraddire, come mai si è contraddetto, e nondimeno sono l'opposto di uno spirito negatore. Io sono un *lieto messaggero*, quale mai si è visto, conosco compiti di un'altezza tale che finora è mancato il concetto per definirli; solo a partire da me ci sono nuove speranze¹⁶.

La contraddizione è riferita al sistema di verità e menzogna «che dura da millenni», ed è un «lieto messaggio», che apre a «nuove speranze». La portata della ripresa del linguaggio evangelico e, insieme, della contraddizione operata su questo linguaggio consiste nell'attribuirsi una missione che ha come obiettivo la distruzione della competenza comunicativa degli schiavi, dei malati, degli avvelenati dal linguaggio teologico-metafisico¹⁷; il quinto «Evangelo» intende essere un vangelo di contrasto che non ha come fine la negazione come liberazione dalla realtà, ma l'affermazione come liberazione per la totalità della vita. Tuttavia, come è possibile distruggere la «competenza comunicativa» dei malati? Innanzitutto, il quinto «Evangelo» ha per i suoi lettori un costo altissimo dovuto al fatto che essi possono accoglierlo solo come «cattiva novella»¹⁸: esso conduce in una condizione di isolamento rispetto all'umanità attuale e passata, poiché pretende l'astinenza da quelle illusioni utili alla vita che l'hanno resa possibile. Si tratta inoltre della ripresa e diffusione di un «Evangelo» che poggia su un *Dysangelium*¹⁹ (o, aggiungerei, sull'autocontraddittorietà dell'idea di un *Dys-angelium*): il quinto «Evangelo» è un'opera di distruzione di illusioni iniziata con *La gaia scienza*, la quale, a dispetto del nome, è una scienza priva di speranza. Sulla base di quest'opera di distruzione il quinto «Evangelo» presuppone un livello di disincanto che raggiunge profondità autodistruttive, pressoché suicidarie. Come ha osservato Sloterdijk, Nietzsche non dubitava che ci fosse un legame tra la sua malattia e la sua lucidità nelle questioni psicologiche e metafisiche: egli concepiva la sua stessa vita come un esperimento al servizio della conoscenza e comprendeva la sua sofferenza come un prezzo da pagare per

essa. A ogni “pagamento” in termini di sofferenza corrispondeva indipendenza rispetto alle concezioni e agli stati dominanti all'interno della gregarietà: ciò ha reso possibile una presa di distanza, un “prendere il largo” rispetto alle valutazioni dominanti, una deriva dalla quale osservare gli idoli dell'umanità. Lo stesso mito degli «iperborei» è descrizione di un soggiorno tra i ghiacci come esilio volontario e sereno. Di qui discende anche il richiamo a una solitudine fatale e la visione del mondo come porta a mille, gelidi deserti²⁰: tra questi ghiacci Nietzsche non poteva concedersi l'idea di avere presupposti in comune con i suoi contemporanei.

Il costo del nuovo annuncio, sottolinea Sloterdijk, è spiegato da Zarathustra nel capitolo intitolato «Il convalescente», quando, dopo aver toccato il suo «pensiero più abissale», egli cade in uno stato di incoscienza per la nausea e la delusione, e al risveglio oscilla tra la vita e la morte per sette giorni: «Die Wahrheit hat “in Wahrheit” die Form einer Krankheit zum Tode»²¹. Le virgolette sul secondo termine di verità indicano, a mio parere, che la nozione di verità ha subito una mutazione. Si tratta di una mutazione che può essere interpretata a partire dall'*andamento autocontraddittorio che definisce il nichilismo*: l'autocontraddizione della verità ha una forma negativa, quella di una malattia mortale. E questa circolarità del sistema di verità si mostra qui indissolubilmente legata alla circolarità della correzione (*Verbesserung*) della Buona Novella, o all'annuncio del quinto «Evangelo» come «maledizione del cristianesimo».

2. La nascita del cristianesimo dallo spirito del *ressentiment*

Come si è accennato nel secondo capitolo della prima parte di questa ricerca, a proposito di errore e risentimento, *L'anticristo* mostra come il risentimento universale si sia rivolto contro Gesù e la cattiva interpretazione del suo linguaggio simbolico abbia innescato quel processo di decadenza da cui è sorto il cristianesimo storico. Questa lettura risulta ora tanto più rilevante, poiché Nietzsche sostiene di dovere la scoperta del *Dysangelium* alla veracità intellettuale ereditata dal cristianesimo. Questa veracità è il principio che muove innanzi tutto la sua analisi della figura di Gesù e del cristianesimo come fenomeno storico:

Soltanto noi, noi spiriti divenuti liberi, abbiamo i presupposti per comprendere qualcosa che diciannove secoli hanno frainteso - quell'onestà divenuta istinto e passione che fa guerra alla «santa menzogna» ancor più che ad ogni altra menzogna... Si è stati infinitamente lontani dalla nostra neutralità amorevole e cauta, da quella disciplina dello spirito con cui soltanto è possibile decifrare cose tanto nuove, tanto delicate: in ogni tempo si è voluto, con uno spudorato egoismo, trovare in esse esclusivamente il proprio vantaggio, si è costruita la Chiesa in contrasto col Vangelo...¹

La costruzione della chiesa è stata possibile contraddicendo la «lieta novella», ma la scoperta stessa del *Dys-angelium* si deve a «quell'onestà divenuta istinto e passione che fa guerra alla “santa menzogna” ancor più che ad ogni altra menzogna... [...] quella disciplina dello spirito» che spinge il processo di autodissoluzione del cristianesimo e ne è, allo stesso tempo, eredità. Anche questo aspetto dell'opera nietzschiana si compie in forza di un andamento autocontraddittorio. Non si tratta tuttavia solo di una questione “formale”, poiché quel fenomeno costituito dal cristianesimo storico come negazione del vangelo vissuto da Gesù mette capo alla fede cristiana. Inoltre, come sottolinea in un contesto significativo l'aforisma 39 de *L'anticristo*, la fede è un «tener-per-vero», un'opinione intorno al vero: il processo di contraddizione della «lieta novella» da

cui sorge la fede cristiana, è dunque legato sin dal principio a una questione di verità (e menzogna).

Nietzsche interprete di Gesù

La «nascita del cristianesimo dallo spirito del *ressentiment*» è la definizione di *Ecce homo* per la prima dissertazione della *Genealogia della morale* in quanto saggio sulla «psicologia del cristianesimo». Si tratta tuttavia di una definizione che si mostra valida anche per *L'anticristo*, il quale può essere letto come la narrazione di quella cospirazione universale ai danni della figura di Gesù che Nietzsche definisce «cristianesimo». Secondo Jaspers, Nietzsche è «anticristiano in un'accentuazione molto diversificata: contro Gesù (rispettando la sua veracità) e contro apostoli e Chiesa (disprezzando la loro mendacità), contro entrambi però in quanto segni di una vita che naufraga»². Ciò nonostante, anche secondo Jaspers, l'atteggiamento di Nietzsche nei confronti di Gesù non si è mai liberato di una certa ambiguità: per un momento, come si è già accennato, sui foglietti scritti durante la pazzia, ma così ricchi di significato, si è firmato non solo come Dioniso ma anche come «il crocifisso».

Ora, che Nietzsche conoscesse e avesse preso nota del detto di Stendhal «Comprendre c'est égal»³ non può essere considerato un dato secondario, soprattutto alla luce degli appunti preparatori per *L'anticristo*, dove troviamo il suo approccio alla figura di Gesù. Innanzi tutto, Nietzsche sostiene di *comprendere* il simbolismo di Gesù:

Se capisco qualcosa di questo grande simbolista, capisco questo, che egli vedeva e ammetteva solo realtà interiori; che intendeva il resto (ogni cosa naturale storica o politica) solo come segno e occasione di un simbolo - non come realtà, non come "vero mondo"...⁴

Questo appunto è significativo anche tenendo conto di ciò che Zarathustra aveva detto di Gesù:

Credetemi fratelli! Egli morì troppo presto; egli stesso avrebbe ritrattato la sua dottrina, fosse giunto alla mia età! Egli era tanto nobile da ritrattare! [...] Ma era ancora immaturo. Il giovinetto è immaturo nel suo amore e, immaturo, odia gli uomini e la terra. L'animo e le ali dello spirito sono in lui ancora grevi e impacciati⁵.

Nel discorso di Zarathustra intitolato «Della virtù che dona», troviamo la definizione nietzschiana del grande amore, dell'amore che dona: «Badate, fratelli, ve ne prego, a tutti quei momenti nei quali il vostro spirito vuol parlare in simboli: lì è l'origine della vostra virtù»⁶. Ma proprio la storia del cristianesimo «è la storia del graduale e sempre più grossolano dover fraintendere un sublime simbolismo...»⁷ o «la storia del fraintendimento, divenuto gradatamente sempre più grossolano, di un simbolismo originario»⁸. E Nietzsche stesso aveva scritto di sé: «a che scopo è creata la natura se non per questo, che io abbia segni con cui parlare agli animi»⁹. Si può dunque parlare di un'affinità tra il simbolismo di Nietzsche e quello di Gesù, sebbene il primo segua un percorso che va dalle realtà interiori a quelle esteriori¹⁰, mentre il secondo segua un percorso inverso. Nietzsche e Gesù «si comprendono» nell'essere eccezioni, *Umworter*. Così leggiamo in *Al di là del bene e del male*:

Gesù disse ai suoi ebrei: «La legge era per i servi, - amate Dio come io lo amo, come figlio suo! Che cosa importa la morale a noi figli d'Iddio!»¹¹.

Nietzsche e Gesù “si comprendono” anche nel rifiuto della credenza nella contrapposizione di valori: il filosofo coglie come tratto fondamentale della «lieta novella» di Gesù proprio l'annuncio che non esistono più antitesi¹². Nietzsche giunge a far suo questo principio e a intravedere il significato dell'emancipazione dell'umanità nel non aver più bisogno di opposizioni.

Per una parte rilevante, *L'anticristo* è dedicato all'analisi della figura di quel simbolista incompiuto costituito dal «tipo psicologico del redentore»¹³. Secondo Nietzsche, Gesù ha proposto con il suo esempio una nuova regola di vita che implica una profonda trasformazione interiore, qualcosa che non è soltanto un

nuovo sapere o una nuova fede: egli tendeva con tutto il suo essere a una vita nella quale ci si potesse sentire già “in cielo”, già eterni. La beatitudine così conseguita è «la realtà psicologica della “redenzione”»¹⁴. Questa condizione di beatitudine consiste nel trovare la propria possibilità di esistenza in un’interiorità non più toccata da realtà esterne. In tal senso, quando Gesù parlava di «vita», o «verità», o «luce», usava queste parole come occasioni per indicare una realtà che gli esseri umani possono sperimentare nella loro interiorità¹⁵. Per chi sperimenta questa condizione interiore, la beatitudine «è la sola realtà - il resto è segno per poter parlare di essa...»¹⁶. Per un “antirealista” come Gesù, tutta la realtà non è altro che un insieme di figure che permettono di parlare senza fissarsi sul significato letterale delle parole, quindi senza tradurre la «fede» in dottrina:

Questa fede non si formula neppure – essa vive, è restia alle formule. [...] – egli non sa che farsene di tutto quanto è immutabile: la parola uccide, tutto quanto è immutabile uccide¹⁷.

Secondo Nietzsche, quella di Gesù è una fuga ingenua e priva di risentimento in un mondo interiore. Egli non ha falsificato la realtà, non ha mirato a trarsene fuori con la menzogna dell’ideale: il «regno dei cieli» può esistere soltanto nell’interiorità, e vive e muore con la persona; si tratta di un regno che resta immerso nel flusso del divenire e non può giungere «alla fine dei tempi». La felicità in terra, il regno dei cieli, può esistere solo dentro di noi, è uno stato dell’anima; dove qui «anima» è il soggetto di un’interiorizzazione che rimane all’interno del circolo chiuso del mondo. Il frutto di questo atteggiamento è la produzione di un simbolismo dell’anima, nel quale l’anima stessa rappresenta la felicità che non può essere oggetto di tormenti, non soffre per il peccato, non porta fardelli, ma si avvia su un percorso di liberazione.

Inoltre, secondo il significato della “Buona Novella” nella predicazione di Gesù, la «vita eterna» non si manifesta in parole e azioni, non viene promessa, ma è già presente. Ogni parola sulle labbra del «beato» rifugge qualsiasi tipo di univocità razionale, costituisce un discorso di metafore prive di riferimento

oggettivo. Perciò il beato agisce come un passante in questo mondo e cerca di non esserne toccato: egli non oppone resistenza¹⁸, non sa che cosa significhi negare. In ciò consisteva per Gesù la vita nell'amore, un amore che non allontana o esclude niente e nessuno. Esso non sceglie, non fa differenza tra forestieri e indigeni (tra Giudei e non Giudei) ma ama il prossimo nella sua immediata presenza. Non opporre resistenza significa così non lottare contro il nemico, neppure quando la propria esistenza è minacciata. Chi ha trovato la vita eterna, e vive in questa fede, non si adira, non biasima, non si difende. Il cristiano, così come lo concepiva Gesù, si distingue perché agisce diversamente da chi mira a conquistarsi una posizione nel mondo. Egli si sottrae a ogni contesa, non si fa vedere nelle corti di giustizia, né vi ricorre («non giurare»)¹⁹.

Il rifiuto di ogni possibilità di azione dell'uomo nel mondo fa sì che il linguaggio simbolico di Gesù si sia posto al di fuori di religione e culto: la sapienza di Gesù consisteva nel denunciare come follia l'idea che qualcosa di simile potesse esistere. Egli non ha negato culto e religione, tuttavia ha cercato di colmare la distanza tra Dio e l'uomo eliminando i concetti di colpa e di pena, insieme all'intera dottrina ecclesiastica ebraica²⁰. Non riconoscendo la realtà del mondo, Gesù ha reso irreali anche la morte: nel Vangelo non si affronta mai il problema della morte naturale come ponte o trapasso. Essa non può esistere in questa forma perché appartiene a un «mondo» composto solo di figure simboliche:

L'«ora della morte» non è un concetto cristiano – l'«ora», il tempo, la vita fisica e le sue crisi non esistono affatto per il maestro della «lieta novella»²¹.

Con la sua morte Gesù ha ribadito la validità della sua regola di vita:

Questo «lieto messaggero» morì come visse, come *aveva insegnato* - non per «redimere gli uomini», ma per indicare come si deve vivere²².

L'atteggiamento davanti ai giudici, il comportamento sulla croce, sono il frutto più maturo del suo insegnamento, che chiede di non difendersi davanti ai giudici, ma di pregare e soffrire con quelli che infliggono il male. Secondo Nietzsche una simile pratica di vita sarà sempre possibile, per alcuni quasi necessaria.

La questione di quali siano le condizioni fisiologiche che rendono possibile un tale tipo d'uomo, la questione dell'idiotismo, costituisce l'altro centro tematico de *L'anticristo*. A questo proposito, Nietzsche parla di «una esasperata capacità di soffrire e di irritabilità, che in generale non vuole essere «toccata», poiché sente ogni contatto troppo profondamente», e ha come immediata conseguenza «l'odio istintivo per la realtà». Questa ipersensibilità ed enorme capacità di soffrire, trova insopportabile qualsiasi forma di opposizione, e l'avverte insopportabile anche in se stessa; per cui nel tentativo di fuggire ogni occasione di contrasto, esclude ogni avversione, ogni inimicizia, e cerca «l'amore come unica, come ultima possibilità di vita...»²³.

Come è noto, in questa mescolanza di malattia e infantilismo, Nietzsche scorge uno stato di idiotismo, simile alla condizione nella quale versa il principe Myškin uscito dalla penna di Dostoevskij. Interessante, e quasi una conferma dell'importanza del motto «comprendre c'est égal», è che in *Ecce homo* Nietzsche stesso, a proposito dei suoi stati valetudinari negativi, dichiara di adottare di tanto in tanto quel «fatalismo russo», corrispondente anche a una forma di igiene, che egli definisce di tipo buddistico, al fine di conquistare la libertà dal *ressentiment*:

Il malato ha un solo grande rimedio da opporre – io lo chiamo il fatalismo russo, un fatalismo senza rivolta, quello del soldato russo che finisce per buttarsi nella neve, quando la guerra diventa troppo dura per lui. Non accettare più niente, di nessun genere, non prendere più niente su di sé, non accoglierlo in sé – non reagire più a niente...²⁴

Occorre ricordare che, nonostante le numerose “corrispondenze” con Gesù, Nietzsche rifiuta Gesù: lo respinge per la sua “immaturità giovanile” e gli “rimprovera” di essere comparso in un'epoca in cui l'umanità era ancora troppo

giovane e, insieme, troppo maligna; ma, soprattutto, Nietzsche ritiene che la sua prassi di vita sia stata la manifestazione di una vita in definitiva stanca, al tramonto prima dell'inizio del giorno. La stessa morte sulla croce è stata, secondo Nietzsche, espressione di una vita fallita, quasi un'accusa rivolta contro di essa. Tuttavia è da qui che prende inizio il cristianesimo come fenomeno storico.

Falsificazione della morte di Gesù

Secondo Nietzsche, il cristianesimo si definì sin dal principio come un travisamento del messaggio di Gesù che prese avvio dall'evento della morte in croce. L'aforisma 39 de *L'anticristo* giunge a sostenere che l'unico cristiano autentico morì sulla croce. Ma se Gesù fu l'unico cristiano autentico, già la comunità primitiva e la Chiesa erano anticristiane, e solo per un caso storico sentimenti di vendetta e di rivalsa si servirono della sua figura. Dal Gesù reale si ricavò un'immagine nuova, quella del fanatico, avversario dei sacerdoti. Successivamente, nell'interpretazione di Paolo, si diede rilievo alla figura del salvatore, della quale sono importanti solo la morte e la risurrezione.

Dunque Nietzsche fa cominciare il cristianesimo dalla crocifissione: da questo momento inizia la storia di quel malinteso che è il cristianesimo storico²⁵, la cui radice è l'odio mortale per la realtà. Come fenomeno storico esso si nutrì del risentimento di superati, falliti, oppressi, mediocri; si trattò tuttavia di un risentimento capace di diventare creativo, proporre valutazioni, ideali e interpretazioni. A differenza della lieta novella di Gesù, il cristianesimo nel suo complesso si è dimostrato geniale in errori nocivi, che intossicano la vita. Esso è l'antitesi di una vita vissuta rinunciando a tutte le occasioni di risentimento (come predicato da Gesù), un «Dysangelium»²⁶. Inoltre, la reazione prese forma all'interno della comunità primitiva ma, attraverso la negazione dell'ordinamento sociale ebraico, essa si estese infine al di là della società ebraica.

Secondo Nietzsche, la comunità primitiva si trovò di fronte alla realtà brutale e insensata della morte di Gesù come a qualcosa di inatteso e scandaloso. Senza

tentare di inoltrarsi nella prassi di vita che Gesù aveva insegnato, i discepoli vissero la crocifissione come una realtà paradossale, infamante. Di fronte alla morte sulla croce, essi furono incapaci di appropriarsi dell'atteggiamento privo di risentimento che il loro maestro aveva praticato. Segnati dalla loro debolezza, essi cercarono la ragione della morte di Gesù seguendo l'impulso del risentimento. Secondo Nietzsche, l'incapacità di sopportare il carattere enigmatico e brutale della morte in croce denuncia l'incapacità di sopportare qualsiasi forma di alterità in generale. A questo aspetto si lega la ricerca forzata di un senso, che nell'ottica del risentimento richiede l'individuazione di un colpevole. Tale ricerca mostra come nella morte in croce si sentirono messi in discussione soprattutto coloro che la intrapresero, spinti dall'incomprensibilità di un avvenimento che pesava come un enorme punto interrogativo sospeso sui primi discepoli. Nel cristianesimo primitivo si mostra quindi all'opera la logica del risentimento, che mira all'inversione del significato degli avvenimenti. Nel tentativo di cancellare l'aspetto enigmatico e terribile della crocifissione i primi cristiani cercarono un autore responsabile, un colpevole, e si sottrassero così alla possibilità del perdono insegnata da Gesù. Entrare in un'ottica priva di risentimento, entrare nel perdono insegnato da Gesù, avrebbe voluto dire accettare la vita anche nei suoi aspetti più enigmatici, compresa la morte. Tale è la contraddizione nella quale si muovevano i primi discepoli, i quali tradirono infine il loro maestro abbandonando la strada che egli aveva indicato anche con la sua fine. L'incapacità di "passare oltre" si mostra qui come ciò che contraddistingue l'uomo del risentimento, il quale trae la forza delle sue costruzioni dalla volontà di vendetta nei confronti di un passato esperito come privo di senso. Ha scritto P. Valadier: «il risentimento diventa creatore a partire dal momento in cui apre alla reazione questa uscita vietata dall'azione impossibile: esso crea un'interpretazione che cambia il senso dei fatti, non potendo cambiare i fatti stessi»²⁷. In particolare l'aforisma 40 de *L'anticristo*, che per molti aspetti costituisce il centro di quest'opera, mostra come la possibilità della corretta interpretazione del messaggio di Gesù venne pregiudicata dalla sua morte o, come si è detto, dall'interpretazione che i suoi discepoli diedero di essa, dal significato che essi cercarono dietro il fatto inatteso della sua crocifissione: la

crudeltà di un simile destino, la paura che colse all'indomani tutti i discepoli, non potevano costituire una «confutazione», un evento che distruggesse il significato di ciò che essi avevano trovato. Una simile fine costituiva un'«offesa», alla quale doveva essere trovato un rimedio, una cura per l'amore ferito dei discepoli. Intorno a essa la testa di questi primi interpreti si chiese: «*chi era costui? che significava tutto questo?*»²⁸.

L'incapacità di perdonare la crocifissione fece sì che il risentimento imperversasse nei cuori e cercasse una rivalse, una vendetta, un momento nel tempo in cui essa potesse essere attuata. L'impossibilità di consumare immediatamente la vendetta diede origine a quel travisamento delle parole di Gesù per il quale si vide nel regno di Dio un momento storico, un atto conclusivo nel quale, finalmente, i colpevoli sarebbero stati giustiziati; quei colpevoli che, secondo la logica del risentimento, si cercò di identificare immediatamente, nella certezza della loro esistenza. In un senso del tutto contrario all'insegnamento di Gesù, i discepoli cercarono un'occasione di rivalse, un «giudizio», una spiegazione teologica:

- la venerazione di queste anime divenute del tutto squilibrate non sopportò di credere alla benevola equiparazione di tutti a «figli di Dio», che Gesù aveva insegnato: la loro vendetta consistette nell'elevare Gesù in maniera smisurata (in tutto e per tutto come gli Ebrei avevano innalzato la funzione di Israele, come se tutto il resto del mondo fosse suo nemico. Origine dell'assurda teologia di un solo Dio e del suo unico figlio). - Problema: «come poté Dio ammettere ciò?». A questo si trovò l'assurda risposta: «egli offrì suo figlio per la remissione dei peccati, in sacrificio». Come si equivocò su tutto!!! Niente è meno evangelico del sacrificio espiatorio, specialmente di quello dell'innocente per i peccati del colpevole...²⁹

L'elevazione del Figlio di Dio cambiò l'immagine del Dio unico, messo alle strette dalla domanda: «Come poté Dio ammettere ciò?». La risposta del risentimento fu che Dio aveva sacrificato suo figlio per le colpe degli uomini. Un simile Dio venne così piegato alla peggiore delle logiche umane, quella del sacrificio dell'innocente in luogo delle colpe dei peccatori. Questa interpretazione tradisce una logica del risentimento che moltiplica l'ingiustizia infliggendo all'innocente i tormenti per le colpe dei colpevoli: a Dio si attribuì di aver fatto

ciò che l'uomo non poteva fare, vale a dire glorificare la sua trascendenza attirando su di sé l'ignominia dei colpevoli. Il frammento postumo sopra citato, collocato dai curatori dell'edizione critica tra il novembre del 1887 e il marzo del 1888, mostra inoltre come, secondo Nietzsche, la morte di Gesù costituì la causa scatenante di uno dei più notevoli effetti della rivolta giudaica degli schiavi. Gesù divenne il principale strumento che i discepoli utilizzarono contro il giudaismo sacerdotale, sino a produrre essi stessi un prolungamento della vendetta giudaica. Non potendo perdonare la morte in croce, i discepoli di Gesù cercarono di vendicarsi attuando la più spirituale e terribile delle vendette: un giorno, in un momento storico, il giudizio sui colpevoli sarebbe stato terribile, perché sarebbe giunto il regno di Dio³⁰. Forzato dalla logica del risentimento, il cristianesimo di Gesù subì un processo di inversione: la vendetta fraintese il regno di Dio come «atto conclusivo» della storia. Inoltre, il fatto che i discepoli non potessero permettersi una lotta reale fece sì che essi interpretassero la loro opposizione come la più spirituale possibile, poiché condotta contro il sacerdozio giudaico: al maestro si attribuirono il disprezzo e l'amezza verso farisei e teologi. Tuttavia, come la vendetta giudaica nell'ora della scelta preferì a ogni costo la sopravvivenza³¹, servendosi di un Dio separato dal destino del suo popolo, allo stesso modo i discepoli «esiliarono» Gesù, consacrarono in lui la rivolta come la seconda persona della trinità e ne fecero il Figlio (unico) di Dio.

Corruzione del simbolismo di Gesù

La cristianità si è dunque prostrata di fronte al contrario di quello che era il senso del Vangelo e, nella Chiesa, ha reso sacro ciò che Gesù voleva lasciarsi alle spalle: la morte³². Se si prendono in considerazione, oltre *L'anticristo*, alcuni frammenti postumi stesi tra il novembre del 1887 e il marzo del 1888 è possibile vedere in che modo, a causa della cattiva interpretazione della «lieta novella», il messaggio simbolico di Gesù fu deformato. I primi cristiani fraintesero la contrapposizione di Gesù tra «vera vita» e «falsa vita» come «vita al di qua» e «vita al di là»: la vita eterna non era più uno stato del cuore ma si vide in essa la

possibilità di un'immortalità personale. L'affraternamento attraverso la comunanza del cibo venne frainteso come miracolo della transustanziazione; nella resurrezione, intesa come ingresso nella vera vita, si vide un'eventualità storica; l'essere figli di Dio, il rapporto vitale con la divinità, divenne la seconda persona della divinità; nella felicità da perseguire con una pratica di vita si cercò la fede in una miracolosa espiazione dei peccati³³. E questo, sostiene Nietzsche, perché si volle intendere tutto storicamente, si volle vedere il miracolo a tutti i costi³⁴. Il cristianesimo pose dunque al suo inizio «la grossolana favola di un taumaturgo e di un redentore»³⁵, con la quale venne soppresso tutto l'aspetto spirituale e simbolico della «lieta novella».

Ciò fu dovuto anche al diffondersi del cristianesimo nelle masse del tardo impero, che avevano una sensibilità lontanissima da quella di Gesù. Ne seguì necessariamente una volgarizzazione e un imbarbarimento del suo messaggio, e ciò fece sì che intorno a questa versione distorta si raccogliessero tutti i culti sotterranei dell'Impero Romano³⁶. In questa forma degradata, il cristianesimo riprese la lotta che già si combatteva contro l'ideale classico, contro la religione aristocratica. La deformazione del cristianesimo dipese dal fatto che andavano soddisfatti i bisogni di quelle masse religiose che praticavano i culti di Iside, Mitra, Dioniso. Esse cercavano in primo luogo una religione in grado di fornire la speranza di un aldilà migliore, poi una vittima sacrificale, vale a dire il mito di un atto redentore, infine l'ascetismo come negazione di questo mondo, come strada da percorrere verso la «purificazione»: si richiedeva, insomma, una sintesi di tutti i culti, praticati dalle masse non aristocratiche, che aveva combattuto Epicuro. Nietzsche intravede perciò «equivoci» dietro la dottrina dell'immortalità personale, dietro la credenza nell'esistenza di un falso mondo, dietro l'assurdità di una vita interpretata secondo i concetti di peccato e castigo (che ha per conseguenza l'apertura di un abisso incolmabile tra Dio e l'uomo), dietro la ricerca superstiziosa del miracolo in tutte le cose; questo anche perché ciò che distingueva l'ebraismo e il cristianesimo originario era proprio la loro avversione al miracolo, la loro relativa razionalità³⁷. Nell'interpretazione di Nietzsche, la cosa

più vergognosa è l'aver prodotto una storia di salvezza, un Dio e un redentore personali, garanti dell'immortalità personale, da un insegnamento che voleva lasciare indietro tutta la realtà degli elementi personali e storici. I vangeli codificati dalla Chiesa costituiscono una deviazione perché Gesù realizzò, come si è detto, una prassi di vita, mentre il cristianesimo ha da sempre predicato una fede. Ma per Nietzsche la fede è un'opinione intorno al vero, e proprio in quanto tale una negazione del cristianesimo autentico così come lo aveva concepito Gesù³⁸.

Il ruolo di Paolo

Il cristianesimo accolse in sé tutti i culti sotterranei dell'impero romano, ma vinse infine su di essi superandoli grazie alla provenienza dal giudaismo. Qui Paolo ebbe un ruolo unico: la falsificazione del cristianesimo fu un fenomeno storico di importanza epocale che iniziò con l'interpretazione sacrificale della morte di Gesù. Da questo momento, il travisamento del messaggio di Gesù costituì una deviazione senza la quale l'essenza del cristianesimo come fenomeno storico non sarebbe comprensibile. Alla falsificazione della storia di Israele da parte dei sacerdoti ebrei è, per Nietzsche, del tutto analoga la falsificazione della storia di Gesù e del primo cristianesimo da parte di Paolo: in entrambi i casi si tratta di fenomeni di odio mortale verso la realtà. Ma, come si è già accennato, Nietzsche vede nella rivolta che qui ha inizio innanzi tutto il tentativo di sovvertire l'ordinamento gerarchico della società ebraica strumentalizzando la figura di Gesù³⁹. Con queste argomentazioni egli prosegue un'analisi che aveva già trovato una significativa esposizione nell'aforisma 68 di *Aurora*, dove prendeva in considerazione il caso personale di Paolo, ma che risale a *Il viandante e la sua ombra* (pubblicato come seconda appendice a *Umano troppo umano* nel 1880, dunque un anno prima di *Aurora*). Prima di Paolo non c'era che qualche agitatore giudeo, è solo con lui che si assiste a una vera e propria svolta logica⁴⁰: la sua grande invenzione consiste nell'aver ritenuto che si potesse divenire cristiani senza prima essere ebrei. Per giustificare questa innovazione, Paolo fornì al

cristianesimo gli strumenti concettuali che gli permisero di prendere il sopravvento sull'ebraismo e su tutti i culti dell'antichità. La storia dell'anima paolina si sviluppa infatti tra l'ossessione e la trasgressione della legge⁴¹: Paolo era attaccato alla Legge ebraica come a un'idea fissa che lo ossessionava, poiché sperimentava su di sé l'incapacità di adempiervi⁴². A un certo punto egli credette che la Legge desse piuttosto prova continua della sua irrealizzabilità. La soluzione di questa contraddizione ossessionante gli si presentò come una visione sulla strada di Damasco⁴³, la cui eccezionalità egli lesse come un avvenimento di portata universale. Nietzsche ritiene che già la pretesa ad una simile generalizzazione testimoni in Paolo una mentalità gregaria, tipica dei «fondatori di religioni», incapace di considerare l'unicità di ogni esperienza⁴⁴. Secondo l'aforisma 68 di *Aurora* la soluzione di Paolo fu l'annientamento della Legge: nella morte di Cristo egli vide la possibilità di un processo di liberazione nel quale questo annientamento era necessario, poiché proprio la sua morte testimoniava l'impossibilità di vivere la Legge. Per Paolo la morte di Gesù diventa l'atto decisivo della salvezza, che sopprime la Legge. Ha scritto Valadier su questo punto: «il genealogista non ha alcuna difficoltà a decifrare ciò che avviene: la volontà serva, incapace di sostenere la legge perché essa stessa la sopravvaluta, aspira a una distruzione del corpo sede di peccato, tentando di darsi uno stato in cui la pace sia ormai assicurata e tutto sommato già possibile. Ma essa vi giunge solo identificandosi con la volontà di un altro, cioè rinunciando a essere creatrice. Non è proprio questo l'atteggiamento dell'uomo del risentimento, che “non considera più il mondo interiore se non per ammucchiarsi in qualche modo il legno del proprio rogo”?»⁴⁵. Nell'interpretazione paolina fu infine Paolo stesso a sostituirsi a Gesù e al suo messaggio: trasfigurandolo come redentore, egli vide in Gesù la fonte della salvezza, lo strumento della liberazione, fino a capovolgerne l'immagine. Paolo non era in alcun modo interessato alla vita di Gesù, ma vide in essa soltanto la morte e la resurrezione.

Nietzsche indica nell'apostolo Paolo il glorificatore della croce e della morte, colui che può essere considerato uno dei principali responsabili di quel processo

di decadenza per cui la fede nella divinità di ogni figlio di Dio si fece dottrina, il simbolo realtà tangibile, la «salvezza» venne sostituita all'«Ora» e al «Sempre» del «Qui» e «Dovunque»⁴⁶. Per questa sua attenzione esclusiva, egli spostò il centro dell'esistenza di Gesù, di tutte le esistenze in generale, in un al di fuori: la vita terrena, priva ormai di contenuto, venne barattata con una vita considerata più vera. Ma un simile spostamento, operato inizialmente sull'esistenza di Gesù, svuota di contenuto l'esistenza di ogni credente. La realtà che deve essere perseguita si impone ormai come un'idea fissa, capace di coprire tutto il resto; l'esistenza non trova più significato in se stessa, ma in qualcos'altro diverso da essa, che la rende eccentrica e la induce a seguire le tappe di una progressiva dissociazione: qui l'unica cosa che importa è la salvezza, e l'unico mezzo per garantirselo è la fede.

Nietzsche attacca duramente Paolo soprattutto a proposito della dottrina della giustificazione attraverso la fede⁴⁷. L'esigenza della fede è infatti lo strumento principale con il quale il cristianesimo inautentico ha costruito il dogma, intendendo con esso *l'insieme delle verità da credere per garantirsi la salvezza*. Come ha messo in luce E. Blondel, in generale ne *L'anticristo*⁴⁸ Nietzsche considera la parola "fede" impropria e ritiene che essa nasconda qualcosa d'altro che non dice. «La fede giustifica»: Nietzsche mostra come questa formula serva a giustificare un atteggiamento anticristiano, adatto a «sepolcri imbiancati». La fede è un "pretesto" col quale si ricopre, si traveste, si maschera, una prassi di vita discutibile, un sipario dietro al quale gli istinti possono fare il loro gioco. Se dunque da un lato essa è inventiva di illusioni, dall'altro le è propria una facoltà derealizzante che sottrae alla realtà e, infine, rende irreali lo stesso credente. La fede è la via di fuga da un mondo che provoca troppe sofferenze; a tal fine essa deve convertire ciò che immorale e degenerato in moralità, la vendetta in giustizia. In questo senso, essa deve essere smascherata come una menzogna in grado di allontanare dalla realtà ed è il contrario di quella menzogna che è come un filtro selettivo della realtà, adottato al fine di poterla riaffermare, potenziata. La fede è dunque un nulla di pratica cristiana dietro cui, come un mantello, si

nascondono istinti negatori della vita. Inoltre, secondo la somiglianza di *Aberglaube* con *Glaube*, essa scivola nella credenza, nella convinzione, nella superstizione. Sotto questa forma, la fede si impone come un'interpretazione della realtà attraverso i sentimenti reattivi della debolezza e, nella misura in cui assume la funzione di illudere sugli aspetti più tragici della realtà, è «l'esatta antitesi dell'*amor fati*»⁴⁹. In questo senso, essa si accompagna anche all'idealismo, alla sua potenza negatrice fatta di pulsioni che si aggrappano alla vita. Come volontà di fraintendimento, di malinteso, come compagna dell'ideale nello sforzo di far corrispondere delle realtà alle illusioni imposte dalle pulsioni, essa è necessariamente «inclinata verso l'ideale e la morte»⁵⁰:

Visto dall'alto, questo stranissimo tra tutti i fatti, una religione non soltanto condizionata da errori, bensì ingegnosa e persino geniale soltanto in errori nocivi, soltanto in errori che intossicano la vita e il cuore, resta uno spettacolo per gli dei⁵¹.

Nei frammenti compresi tra il novembre del 1887 e il marzo del 1888, dove indica gli «equivoci cristiani», gli «equivoci della chiesa»⁵², Nietzsche focalizza l'analisi sulla credenza in una «verità unica»:

La Chiesa non ha mai avuto la buona volontà di capire il Nuovo Testamento: con esso ha voluto dimostrare se stessa. Ha cercato e cerca dietro di essa un sistema teologico; lo presuppone - essa crede in una verità unica⁵³.

La fede è ciò a cui tende il sistema di cattivi discorsi che tiene in piedi la religione occidentale. La corruzione del simbolismo della Buona Novella è il prodotto del processo di fraintendimento che conduce alla fede. La contraddizione della Buona Novella, come sistema teologico che così si costituisce, è il presupposto cristiano del sorgere della *fede in una verità unica*. Questa tuttavia si innalza su un sistema di malintesi che, infine, esige lo smascheramento, sia come indicazione del *Dysangelium* sia come necessaria autocontraddizione di questo sistema di verità e del discorso che lo pronuncia.

3. Autocontraddizione del cristianesimo e rettitudine intellettuale

Nichilista fa rima con cristiano (*Nihilist rheimt mit Christianist*), troviamo scritto nell'aforisma 58 de *L'anticristo*. Commentando queste parole, un autorevole interprete ha osservato che «l'ascendenza nichilistica della religione cristiana appare con maggiore evidenza nel tema dell'autodistruzione del cristianesimo»¹. Quello dell'«autodistruzione del cristianesimo» costituisce il nucleo teoretico degli aforismi 344, 357 e 377 de *La gaia scienza*, così come dell'aforisma 27 del III saggio della *Genealogia della morale*: alla base dell'autodissoluzione del cristianesimo c'è la veracità, la sincerità, l'onestà intellettuale cristiana². Tuttavia, per questo capitolo, l'aforisma 344 (insieme all'aforisma 24 del III saggio della *Genealogia della morale*, che di solito non viene citato a proposito della questione dell'autodissoluzione della religione) risulta più rilevante degli altri, e ciò a partire dal *simultaneo riferimento* alla verità come «fede metafisica [...] per cui Dio è verità e la verità è divina» e alla rivelazione di Dio come «errore», «cecità», «lunga menzogna» in quanto nodo indicato dal dispiegarsi autocontraddittorio del nichilismo.

P. Valadier ha illustrato quella che ha definito «l'autodistruzione del cristianesimo» seguendo il filo conduttore del nichilismo morale ed è approdato, per questa via, all'indicazione della finale autocontraddizione della morale cristiana. Nelle analisi di questo studioso si affaccia la questione se il termine «autodistruzione» esaurisca la ricchezza semantica (e il peso teoretico) dei termini *Selbstauflösung* e *Selbstaufhebung*. Per questa ragione, l'esposizione dell'analisi di Valadier della tesi dell'autodissoluzione del cristianesimo è certamente illuminante e un passaggio importante, ma mette anche pienamente in luce l'ambiguità della posizione di Nietzsche nel suo richiamo all'«onestà intellettuale». Valadier, che a proposito di Nietzsche rinuncia a ridurre il cristianesimo a una forma di

platonismo per il popolo o di platonismo volgare (secondo letture dell'opera di Nietzsche diffuse dopo Heidegger, che vedono nel nichilismo uno svolgimento ampio e ineluttabile) fa risalire l'autodissoluzione del cristianesimo all'opera di Paolo, che con il suo fraintendimento del messaggio e della figura di Gesù ha dato vita a «una religione ascetica e fundamentalmente contraddittoria, dato che postula il culto di un Dio unico ma in condizione umana, che fa quindi dipendere il sì da un no a se stessi»³. La logica di autocontraddizione del cristianesimo poggia sull'invenzione di questo «ascetismo nichilistico», che «pone una condizione morale e ascetica alla fede incondizionata» e dunque «offre la garanzia della salvezza a condizione che l'uomo obbedisca alle prescrizioni dell'ascesi morale»⁴. Ma, sottolinea Valadier, in virtù di tale ascesi morale il cristianesimo si distrugge dall'interno, *poiché la disciplina dell'ascesi morale cristiana (l'onestà scrupolosa della coscienza cristiana alla ricerca del peccato) è all'origine dell'onestà che anima la coscienza intellettuale cristiana: «la contraddizione Paolina, nichilistica nella sua essenza, crolla quando la morale trionfa sulla fede e la rende letteralmente incredibile; questo cristianesimo muore da solo [...] si esaurisce dall'interno come nel caso dell'autovalutazione dei valori più alti, che è la definizione stessa del nichilismo»*⁵. Per Valadier, la fede cristiana crolla perché la morale cristiana la contraddice: l'autocontraddizione del cristianesimo si costituisce quindi sulla base della contraddizione morale della fede, della negazione della fede cristiana da parte della morale cristiana, come peraltro (sebbene in una forma la cui ambiguità va approfondita) leggiamo nell'aforisma 27 del III saggio della *Genealogia della morale*, dove una «bimillennaria costrizione educativa alla verità [...] finisce per proibirci la *menzogna della fede in Dio*».

Forse la rilevanza dell'autocontraddittorietà del legame tra cristianesimo e nichilismo è stata indicata ancora più profondamente là dove si è rilevata l'ineliminabile ambiguità logica rintracciata da Nietzsche nel nichilismo: esso è infatti allo stesso tempo presupposto della fede cristiana e del distacco da essa⁶. Così, se per Nietzsche il cristianesimo si caratterizza per la sua veracità, è pur

vero che anche il nichilismo è retto e verace. Inoltre, coloro che si sono sforzati di conservare il cristianesimo ne sono diventati i distruttori, ragion per cui, a proposito del cristianesimo, si pone la questione della distinzione di una difesa da un attacco⁷. La logica che conduce all'autodissoluzione del cristianesimo è mossa da una *rettitudine* (o anche *onestà/probità*) *intellettuale* (*intellektuelle Redlichkeit*), una *coscienza intellettuale* (*intellektuales Gewissen*), a cui Nietzsche non cessa di richiamarsi come a qualcosa che gli appartiene profondamente. Secondo Gerd-Günther Grau, che ha indicato per primo la crucialità teoretica di questo aspetto nel contesto del tema dell'autodissoluzione del cristianesimo, si tratta di un'«ammissione» nella quale è possibile rintracciare la posizione più radicale di uno sviluppo che attraversa tutta la filosofia moderna⁸: la filosofia anticristiana di Nietzsche può essere intesa come la fase finale di un confronto tra la filosofia e la religione occidentale, al termine del quale emerge l'inadeguatezza (autocontraddittorietà sia pratica che teorica) del cristianesimo per gli esseri umani⁹. Tuttavia (e di nuovo) anche quando la filosofia anticristiana di Nietzsche punta a dimostrare il carattere “contronaturale” di questa religione, tale dimostrazione trae la sua coerenza interna dalla disciplina impostasi con la «veracità cristiana».

Ora, una questione sottesa alla tesi dell'autodissoluzione del cristianesimo per «onestà intellettuale» è proprio l'ambiguità di questa definizione, che si riferisce, contemporaneamente, alla morale e a un effetto della morale nell'ambito intellettuale. Vale a dire: sotto le definizioni di *intellektuelle Redlichkeit* e *intellektuales Gewissen* si deve intendere qualcosa di prevalentemente morale o di prevalentemente intellettuale? Se a proposito del «tema dell'autodistruzione del cristianesimo» P. Valadier riconduce la questione delle forme cristiane del nichilismo all'ambito morale, a G.-G. Grau spetta il merito di averla analizzata sulla base della questione della doppia verità.

Ora, risulta rilevante che l'aforisma 27 del III saggio della *Genealogia della morale* alla trattazione del «problema del *significato* dell'ideale ascetico» faccia seguire l'osservazione secondo cui la volontà di verità diviene per questa via

cosciente a se stessa «*come problema*»¹⁰. Questa *volontà di verità* è l'ideale ascetico ulteriormente sublimato, «nella sfera più spirituale», è l'ideale che fa a meno dell'ideale e, come costrizione alla verità, definisce l'*ateismo* secondo una logica di autocontraddizione:

Ma questa volontà, questo *residuo* di ideale, è, se mi si vuol prestar fede, quello stesso ideale nella sua formulazione più severa, più spirituale, assolutamente esoterico, spoglio di ogni apparecchiatura esterna, e quindi non tanto il suo residuo, quanto il suo *nocciolo*. L'incondizionato, onesto ateismo (- e unicamente la *sua* aria respiriamo noi, noi uomini maggiormente spirituali di quest'epoca!) *non* sta, conformemente a ciò, in contrasto con quell'ideale, come ne ha l'apparenza; è piuttosto soltanto una delle sue ultime fasi di sviluppo, una delle sue forme conclusive e delle sue ultime consequenzialità – è la *catastrofe*, imponente rispetto, di una bimillenaria costrizione educativa alla verità, che finisce per proibirsi la *menzogna della fede in Dio*¹¹.

All'inizio di questo aforisma, in riferimento alla relazione di tale questione con il «tempo di ieri e di oggi», Nietzsche rimanda a *La volontà di potenza* in preparazione, nello specifico al capitolo intitolato «Per la storia del nichilismo europeo». Vi è una stretta relazione tra il significato di questo *ideale ascetico*, un ideale morale, e il nichilismo europeo *nel suo complesso*. L'aforisma citato, come Nietzsche stesso non manca di sottolineare rimandandovi, è una ripresa e precisazione dell'aforisma 357 de *La gaia scienza*, là dove la questione dell'ateismo era riferita soprattutto a Schopenhauer, mentre qui essa è il *nocciolo* della moralità cristiana. Tuttavia qui la veracità giunge a un livello di autocontraddizione tale da investire (sebbene ancora indirettamente) il livello della *verità*:

Avendo la veracità cristiana tratto una conclusione dopo l'altra, trae infine la sua *più drastica conclusione*, la sua conclusione *contro* se stessa; ma questo avviene, quand'essa pone la questione «*che cosa significa ogni volontà di verità?*»...¹²

La veracità cristiana è sublimata sino al livello intellettuale e scientifico, e giunta a questo livello costituisce il motore del nichilismo e della sua ricaduta in tutti gli ambiti della vita e della realtà: la natura non è buona, la storia non è

provvidenziale, la salute dell'anima non è perseguibile, poiché tutto ciò ha ormai la coscienza intellettuale contro di sé. Anche l'aforisma 24 del III saggio della *Genealogia della morale* acquisisce significato rispetto al problema dell'autocontraddizione del cristianesimo sulla base dell'ideale ascetico e, da qui, per il suo riferimento al significato della verità nel mezzo del nichilismo. Nietzsche infatti nomina «ateisti», «anticristi», «nichilisti», «scettici», «*assai liberi spiriti*», «increduli» come «*contro-idealisti*», «*avversari dell'ideale ascetico*». Essi, tuttavia, si distinguono per l'incapacità di prendere sul serio le conseguenze «labirintiche» dell'insorgenza del nichilismo, restando con ostinazione «inchiodati dinanzi all'effettuale, al *factum brutum*»:

Ma quel che *costringe* a esso, quella assoluta volontà di verità, è la *fede nello stesso ideale ascetico*, sia pure come suo imperativo inconscio, non ci si inganni al riguardo – è la fede in un valore *metafisico*, in un valore *in sé della verità*, quale solo quell'ideale garantisce e convalida (si sostiene e cade unitamente a quell'ideale)¹³.

Da questa prospettiva deve essere intesa l'allusione alla natura arbitraria e falsificante di ogni interpretazione, alla quale Nietzsche assegna la formula «nulla è vero, tutto è permesso» (attribuita all'ordine orientale degli Assassini). Egli inserisce in questo contesto una definizione di interpretazione come «violentare», «riassetare», «accorciare», «sopprimere», «riempire», «immaginar finzioni», «falsificare»: ciò significa esercitare la conoscenza nonostante il venir meno di un orizzonte definito di verità. All'introduzione della questione della fede nel *valore metafisico*, nel *valore in sé della verità*, Nietzsche fa seguire un'idea che mette radicalmente in discussione la possibilità di una scienza «priva di presupposti»: «il pensiero di una scienza siffatta è impossibile, paralogico». Sulla base della discussione dell'ideale ascetico, della sua conseguente autocontraddizione per veracità, per onestà intellettuale, Nietzsche giunge all'affermazione secondo cui «la scienza stessa *esige* ormai una giustificazione»:

A partire dall'istante in cui la fede nel Dio dell'ideale ascetico è negata, *esiste anche un nuovo*

problema: quello del *valore* della verità. - La volontà di verità ha bisogno di una critica – con ciò noi determiniamo il nostro proprio compito –, in via sperimentale *deve porsi* una volta *in questione* il valore della verità...¹⁴

Ciò accade nel momento in cui il problema del valore della verità si rivela intrecciato con quello dell'autocontraddizione dell'ideale ascetico. Ma la forza di autodissoluzione dell'ideale ascetico, un ideale morale, poggia sulla fede metafisico-teologica secondo cui «Dio è la verità». La messa in questione del valore della verità risulta dal movimento di autocontraddizione della fede cristiana che culmina nella contraddizione di «un valore *in sé della verità*» come conclusione propria del nichilismo.

È possibile ricondurre questo movimento di autocontraddizione alla morale, senza riconoscere in esso una *logica* che ha un legame intimo con la struttura teologico-filosofica della religione occidentale. Tuttavia, al termine dell'aforisma 24 del III saggio della *Genealogia della morale*, lo stesso Nietzsche rimanda alla «Prefazione» della seconda edizione di *Aurora* (1886, quindi un anno prima della pubblicazione del V libro de *La gaia scienza*, nel 1887) e all'aforisma 344 del V libro de *La gaia scienza* («In che senso anche noi siamo ancora devoti»). Ora, se è certamente vero che nella «Prefazione» di *Aurora* egli ribadisce ancora una volta l'origine morale di questa autodissoluzione, poiché «la fiducia nella ragione [...] è, in quanto fiducia, un fenomeno *morale*», che attiene alla coscienza intellettuale, tuttavia nel suo riferirsi alla coscienza per spiegare questa logica di autocontraddizione Nietzsche fa riferimento a una veracità, un'onestà intellettuale che rivela un legame intimo con la religiosità tedesca, ovvero con la riaffermazione a opera di Lutero della *logica cristiana* in contrapposizione al superamento del cattolicesimo nel Rinascimento¹⁵. Nietzsche indaga e descrive la fase di *autodissoluzione filosofica* del cristianesimo come propria del protestantesimo tedesco in quanto erede autentico della volontà di verità cristiana:

solo in quanto uomini di *questa* coscienza, ci sentiamo ancora imparentati con la millenaria onestà e religiosità tedesca, sia pure come i suoi più problematici e ultimi discendenti, noi

immoralisti, noi atei di oggi, anzi perfino in un certo senso, come i suoi eredi, come esecutori della sua intima volontà, una volontà pessimistica, si è detto, che non ha paura di negare se stessa, perché essa nega con *piacere!* In noi giunge al suo compimento, posto che vogliate una formula – *l'autosoppressione della morale*¹⁶.

Nietzsche evidenzia poi un «nonostante», quel *nonostante* che ha permesso a Kant di credere nella morale e dimostrare la morale contro la sua smentita da parte della realtà. Un *nonostante* che deve essere ricondotto, in prima battuta, al pessimismo di Lutero e alla contraddizione della fede da lui insediata nel cuore della logica:

Niente, infatti, da tempo immemorabile, ha prodotto un'impressione più profonda nell'anima tedesca, niente l'ha più «tentata», di questa pericolosissima tra tutte le illazioni, che, per ogni vero latino, costituisce un peccato contro lo spirito: *credo quia absurdum est*; è con essa che la logica tedesca fa per la prima volta il suo ingresso nella storia del dogma cristiano [...] ¹⁷.

Come si è detto, Nietzsche invita a rileggere il riferimento all'onestà, la “riduzione morale” dell'autodissoluzione del cristianesimo anche alla luce dell'aforisma 344 de *La gaia scienza*: l'aforisma 24 del III saggio della *Genealogia della morale*, a proposito della *fede nell'ideale ascetico* ribadisce che in quanto *ideale ascetico* si tratta di un *ideale morale*; tuttavia questo ideale è sostenuto dalla fede in «un valore *metafisico*, in un valore *in sé della verità*», che Nietzsche, citando l'aforisma 344, fa discendere dalla fede cristiana (e dal platonismo), quella fede «per cui Dio è la verità e la verità è *divina*». Alla domanda su quale sia l'origine della forza di questa fede Nietzsche offre tre risposte: la prima è che «l'ideale ascetico è stato fino a oggi *padrone* di ogni filosofia»; la seconda è che «la verità è stata posta come essere, come Dio, come la stessa istanza suprema»; la terza è che «non *era* in alcun modo *lecito* alla verità essere problema»¹⁸. Queste due ultime risposte sottraggono la questione della fede nella verità al dominio dell'ideale ascetico, alla sua esclusiva appartenenza alla sfera morale o religiosa, per introdurre a tale questione dal punto di vista *teologico-filosofico*, vale a dire al significato del venir meno di un fondamento

metafisico-teologico della verità. Significato che emerge se «niente più si rivela divino salvo l'errore, la cecità, la menzogna, se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna»¹⁹. La questione della verità si mostra legata al livello teologico-filosofico: la morte di Dio determina la fine di Dio come garante della verità, della distinzione stessa di verità ed errore. Così, per Cartesio, l'assenza di Dio determinerebbe la fine di tutto il sistema di verità ed errore, come leggiamo in un importante frammento postumo risalente all'estate del 1885, nel quale Nietzsche osserva quanto sia ingenuo non considerare seriamente il richiamo di Cartesio a Dio come garante credibile della distinzione di verità ed errore: in effetti solo l'ipotesi di un Dio morale fa della ricerca della verità qualcosa di sensato e che può sperare nel successo; lasciata da parte l'ipotesi di questo Dio sorge la domanda se essere ingannati non appartenga alle condizioni della vita²⁰. L'aforisma 344 de *La gaia scienza* mette quindi direttamente in relazione la questione della verità con il livello teologico:

Ma si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una fede metafisica quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – che anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina...

3.1 Autocontraddizione della coscienza intellettuale e sacrificio dell'intelletto

Le argomentazioni nietzschiane sull'autodissoluzione della religione occidentale possono essere interpretate a partire dall'ipotesi secondo cui tale *Selbstauflösung* sia il prodotto finale della *rettitudine intellettuale assoluta*. A questo proposito G.-G. Grau ha osservato come, nella sua fase finale, il processo che conduce all'autodissoluzione del cristianesimo sia stato caratterizzato dai tentativi razionalistici di restaurazione della fede attuati dopo l'Illuminismo, che

hanno inteso mantenere, allo stesso tempo, un minimo di contenuti di fede e un massimo di «ragionevolezza» teorica e pratica. Posizione che in *Al di là del bene e del male* Nietzsche stigmatizza, con riferimento a Renan, come «verità rovesciata»:

«disons donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d'une destinée infinie... C'est quand il est bon qu'il veut que la la vertu corresponde à un ordre éternel, c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéressée qu'il trouve la morte révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ces moments-là, que l'homme voit le mieux?...». Queste frasi sono così *agli antipodi* della mie orecchie e delle mie abitudini, che quando mi capitarono sotto gli occhi, il mio primo moto di collera vi scrisse accanto «la niaiserie religieuse par excellence!» - mentre l'ultimo moto di collera arrivò al punto di trovarle persino amabili, queste frasi, con la loro verità rovesciata!²¹

Il riferimento alla «verità» ha qui una funzione chiave. Si deve infatti riconoscere in che senso tale processo, che conduce al rovesciamento della tesi di una possibilità di conciliazione tra fede e ragione, si sia retto su una successione di tentativi volti a favorire una mediazione tra fede e sapere (in un primo momento della speculazione teoretica alla fede, poi delle richieste della religione cristiana alla ragione filosofica). E come, dopo l'Illuminismo, tali tentativi, che nelle intenzioni dovevano arrestare il processo di disgregazione del cristianesimo, lo abbiano invece solo accelerato e intensificato, poiché si sono realizzati *sotto il primato del sapere* e hanno dovuto costituire, sin dal principio e in maniera più o meno inconfessata, una critica della visione religiosa del mondo. Al di là dei loro obiettivi e degli esiti che li connotano, essi si caratterizzano per l'ambiguità relativa alla preminenza data a elementi restaurativi o distruttivi delle verità di fede. Ciò si mostra tanto più significativo alla luce dell'accusa nietzschiana di mancanza di onestà intellettuale²².

G.-G. Grau ha indicato l'origine di questa ambiguità, e la sua espressione filosofica, nel movimento dell'*averroismo latino*²³, il quale con l'idea di una *doppia verità*, come filosofia esplicitamente cristiana, ha dato forma al concetto sistematico che caratterizza la situazione intellettuale dell'uomo religioso.

Nonostante questa concezione compaia poco prima della fioritura della scolastica, l'idea della doppia verità ne coglie la questione centrale; e ciò sebbene nel caso dell'averroismo latino, a differenza che nella scolastica, si punti a una progressiva limitazione dell'ambito delle affermazioni teologiche di fede razionalmente comprensibili in favore della verità rivelata: è proprio da questo momento, infatti, che in quest'ultima ha inizio un processo di autodissoluzione²⁴.

Secondo Grau, pur mancandone a Nietzsche dal punto di vista terminologico il concetto, l'idea della doppia verità e del suo correlato, quello di una doppia realtà, costituisce per lui il vero fondamento della logica cristiana e della morale religiosa cristiana. E proprio questa idea costituisce altresì il lato più vulnerabile di fronte alla richiesta nietzschiana di onestà *intellettuale*, quello sul quale egli può sferrare il suo attacco; nonché la base a partire dalla quale diventa comprensibile la sua analisi del sorgere del nichilismo dalle rovine del “mondo vero”. Essa è il presupposto dell'analisi nietzschiana secondo cui nella Riforma il cristianesimo soccombe come *dogma cattolico* a causa dell'*onestà* inscritta nella coscienza morale cristiana, che non può più accettare di usare due pesi e due misure. Così però inizia anche la seconda fase dell'autodissoluzione del cristianesimo, al termine della quale la *rettitudine intellettuale* giunge alla conclusione più radicale, la “conclusione contro se stessa”, e la volontà di verità dubita e dispera infine della possibilità di qualsiasi accesso alla verità. Disperazione per la verità che sorge e si iscrive nel sistema della doppia verità mediato dal cristianesimo²⁵.

L'importanza di Nietzsche è dovuta soprattutto al fatto di aver indagato e descritto quella fase dell'autodissoluzione del cristianesimo che ha inizio con la Riforma: nel protestantesimo tedesco si svolge infatti una logica di *autocontraddizione* essa stessa prodotto di quella volontà di verità sorta ed ereditata dal fallimento del dogma cattolico. In questo senso deve essere intesa la riattivazione della logica cristiana del *sacrificio dell'intelletto* a opera della Riforma contro il Rinascimento, riattivazione che priva l'umanità europea di quel superamento del cristianesimo realizzatosi nel Rinascimento:

Cesare Borgia papa... Mi si intende?... Orbene, sarebbe stata questa la vittoria alla quale solo

io oggi anelo - : in tal modo il cristianesimo sarebbe stato *liquidato!* - che accadde invece? Un monaco tedesco, Lutero, venne a Roma. Questo monaco, con dentro il petto tutti gli istinti di vendetta d'un prete malriuscito, a Roma si indignò *contro* il Rinascimento... Invece di comprendere con estrema gratitudine la cosa immensa che era accaduta, il superamento del cristianesimo nella sua *sede*, - il suo odio seppe trarre da questo spettacolo soltanto il proprio nutrimento. [...] E Lutero *restaurò nuovamente la chiesa*: la attaccò...²⁶

O come leggiamo in *Ecce homo*:

I Tedeschi hanno fatto perdere all'Europa il suo raccolto, il senso dell'ultima *grande* epoca, l'epoca del Rinascimento, nel momento in cui un ordine di valori superiori, i valori aristocratici, che dicono sì alla vita, che garantiscono l'avvenire, erano arrivati alla vittoria, sostituendosi ai valori opposti, i *valori del declino* – e *penetrando persino negli istinti di coloro che su quei valori poggiavano!* Lutero, un monaco impossibile, che appunto per questa sua «impossibilità» attaccò la chiesa e – in conseguenza! – la restaurò...²⁷

L'«impossibilità» di Lutero dipende dall'aver frainteso il risveglio dell'uomo “naturale” e della sua istintualità nel Rinascimento senza tuttavia aver potuto (o voluto) impedirne l'estrinsecazione. La sua responsabilità consisterebbe, quindi, nell'aver riattivato il cristianesimo riformulando e accentuando in senso religioso la forza risvegliatasi nel Rinascimento²⁸:

La «fede» fu in tutti i tempi, per esempio in Lutero, soltanto un mantello, un pretesto, un *sipario*, dietro il quale gli istinti facevano il loro giuoco – un'accorta *cecità* sulla supremazia di *certi* istinti... La «fede» – ebbi già a definirla la caratteristica *accortezza cristiana*, – si è parlato sempre di «fede», si è *agito* sempre unicamente sulla base dell'istinto...²⁹

Considerata più da vicino la Riforma non è altro che un «contraltare arido e plebeo del Rinascimento italiano, derivato da impulsi affini», con l'unica e decisiva differenza «che questi impulsi dovettero travestirsi in forma religiosa nel Nord, rimasto arretrato e volgare». Per questa ragione:

«ognuno sia sacerdote di se stesso» è ancora soltanto una formula del libertinaggio. In realtà, bastò un parola – «libertà evangelica» – perché tutti gli istinti che avevano motivo di restare nascosti saltassero fuori come cani rabbiosi, i bisogni più brutali ricevessero di colpo il coraggio di manifestarsi, e tutto sembrasse giustificato... Ci si guardò bene dal comprendere

quale libertà si fosse in fondo intesa, si chiusero gli occhi...³⁰

Come leggiamo nell'aforisma 358 de *La gaia scienza*, l'«insurrezione contadina dello spirito» che nella Riforma ha trovato un'espressione (almeno parziale) si è rivolta contro la «Chiesa vittoriosa», contro il cristianesimo che si era storicamente sclerotizzato sancendo la «signoria degli *homines religiosi*». L'attacco di Lutero al cattolicesimo costituisce una riattivazione di quel risentimento verso la casta sacerdotale dal quale a suo tempo era sorta la stessa chiesa cattolica (e che si era estrinsecato proprio nella distruzione del concetto di «chiesa»):

La Riforma luterana fu, in tutta la sua estensione, l'exasperazione della semplicità contro qualcosa di «molteplice»; per esprimerci in termini cauti, un grossolano, candido fraintendimento cui molto deve essere perdonato – non si comprese l'espressione di una chiesa vittoriosa e si vide soltanto corruzione, si fraintese il nobile scetticismo, quel *lusso* di scetticismo e tolleranza che ogni potenza vittoriosa, sicura di sé, si concede...

Il ruolo di Lutero e della Riforma è tanto più catastrofico perché non è una restaurazione della Chiesa – la cui struttura gerarchica ne avrebbe giustificato almeno in parte l'esistenza – ma giunge nel momento in cui l'affiorare della logica di autocontraddizione del cristianesimo sembrava coincidere con la sua disgregazione storica. Da qui discende, nello stesso aforisma, sebbene preceda l'analisi della Riforma citata, la formulazione di quella conclusione autocontraddittoria della logica cristiana che fa coincidere restaurazione e distruzione:

coloro che più si travagliarono per puntellare il cristianesimo, per conservarlo, sono stati proprio i suoi migliori distruttori – i Tedeschi³¹.

Dietro l'analisi della Riforma come insurrezione contadina dello spirito si nasconde una questione centrale per Nietzsche, che mette in dubbio la rettitudine

della soluzione protestante al problema della doppia verità. Innanzi tutto Nietzsche indica la mancanza di rettitudine di Lutero nell'aver cercato di ottenere una legittimazione religiosa a un'istintualità già denunciata come corruzione all'interno della chiesa cattolica proprio sulla base dell'onestà del suo cristianesimo. Inoltre, cosa ancora più rilevante, al pessimismo morale che ne discende corrisponde un pessimismo logico che pretende una fede paradossale e, almeno implicitamente, ricorre alla formula tertulliana del *credo quia absurdum*³². Con questo approccio la Riforma apre la via a una dialettica religiosa nella quale il problema della doppia verità non solo non è risolto, ma come osserva Grau, «in der Dynamik ihrer inneren Antithese bis zur völligen Absurdität verstärkt erscheint»³³. Nell'argomentazione luterana secondo cui è impossibile cogliere con la ragione la volontà di Dio, e che perciò solo la fede ci dà testimonianza della misericordia e della giustizia di Dio, Nietzsche indica quella «logica tedesca», già citata con la prefazione alla seconda edizione di *Aurora*, che impone di credere proprio sulla base di quella onestà intellettuale che ne rende manifesta l'impossibilità. Come ha messo in luce Grau, la «logica tedesca» dell'assurdo, a cui Nietzsche fa riferimento nella prefazione alla seconda edizione di *Aurora*, diventa la logica della fede nell'assurdo, ovvero il filo conduttore che ha condotto lo sviluppo della filosofia occidentale sotto la guida del protestantesimo filosofico tedesco e giunge a riflettersi persino nella «proposizione fondamentale real-dialettica» che assegna alla contraddizione un significato essenziale riflesso nella doppia struttura onto-logica della verità³⁴:

noi Tedeschi, Tedeschi sotto tutti i riguardi, ritardatari, fiutiamo qualcosa di vero, una *possibilità* di verità dietro la famosa proposizione fondamentale dialettico-realistica con cui Hegel aiutò, ai suoi tempi, lo spirito tedesco a portar vittoria sull'Europa: «la contraddizione muove il mondo, tutte le cose sono in contraddizione con se stesse»; noi siamo, appunto, perfino nel cuore della logica dei pessimisti³⁵.

Nella forma di questo “averroismo luterano” (come ultima conseguenza dell'insolubilità intellettuale già manifesta nella tesi fondamentale dell'averroismo

latino) Nietzsche rintraccia la rigenerazione di quella logica della fede cristiana nella quale intravede la causa della malattia dell'Europa, già privata dei frutti del Rinascimento e forse per sempre incapace di uscire dalla decadenza³⁶:

Sono i *miei* nemici, lo confesso, questi Tedeschi: io disprezzo in loro ogni sorta di sordidezza nelle idee e nei valori, ogni specie di viltà di fronte a qualsiasi onesto sì e no. Da quasi un millennio essi hanno arruffato e ingarbugliato tutto ciò che hanno toccato con le loro dita, hanno sulla coscienza tutte le cose fatte a metà – ridotte in tre ottavi! – di cui l'Europa è malata – hanno sulla coscienza anche la più sporca specie di cristianesimo che esista, la più inguaribile, la più inconfutabile, il protestantesimo... Se non la faremo finita col cristianesimo, sarà colpa dei *Tedeschi*...³⁷

Secondo Grau, Nietzsche indica come dal problema “statico-teologico” della doppia verità il protestantesimo determini il sorgere di quello dinamico-storico della rettitudine intellettuale³⁸, che mette capo alla logica della fede nell'assurdo. Tuttavia l'indicazione nietzschiana di questo svolgimento mostra anche la genesi della logica autocontraddittoria che muove la secolarizzazione ed è la base dell'analisi nietzschiana del nichilismo europeo.

Ora, Nietzsche ritiene che la filosofia tedesca sia interamente «corrotta da sangue dei teologi», al punto che il pastore protestante può essere considerato «il nonno della filosofia tedesca»:

Basta pronunciare la parola «seminario di Tübingen» per capire che cos'è, in fondo, la filosofia tedesca – una scaltrita teologia...[...]. Donde il giubilo che, alla comparsa di Kant, pervase il mondo degli eruditi tedeschi [...]. L'istinto teologico, nel dotto tedesco, indovinò quel che ormai era nuovamente possibile... Una via traversa per l'antico ideale era aperta; il concetto di «mondo vero», il concetto della morale come essenza del mondo [...], grazie a una scempi sottilmente accorta, ora tornavano a essere se non dimostrabili, perlomeno non più confutabili... La ragione, il diritto della ragione non arriva tanto lontano... Della realtà era stata fatta un'«apparenza»; un mondo completamente inventato, quello dell'essere, era stato fatto realtà... Il successo di Kant non è altro che un successo teologico³⁹.

Nel suo complesso la filosofia di Kant è l'opera di un teologo cristiano e si distingue per essere una teologia ben mascherata: Kant è il prosecutore dell'opera di Lutero e il criticismo costituisce la filosofia del protestantesimo⁴⁰. Una

medesima logica fondamentale, un medesimo pessimismo morale, è alla base dell'approccio di Lutero e della filosofia di Kant. Quest'ultima acquisisce significato, per esempio, se interpretata a partire dal sentimento della debolezza dell'idea di un ordine morale del mondo: Kant «sentiva troppo fortemente l'attaccabilità di un ordine morale delle cose da parte della ragione»⁴¹. Infine, il superamento di questo scetticismo morale ha luogo con l'edificazione di un "aldilà logico" in luogo di quello teologico. Come quello di Lutero, anche l'aldilà di Kant rimane sospeso sulla realtà: la legge morale in ambito etico resta indimostrabile. Perciò la fede nella possibilità di un agire morale (come quella in una provvidenza benevola) resta in piedi solo in virtù della «logica tedesca» del *quia absurdum*⁴²:

Infatti, di fronte alla natura e alla storia, di fronte alla fondamentale *immoralità* della natura e della storia, al pari di ogni buon tedesco, dai più antichi tempi a oggi, Kant era pessimista; credeva nella morale, non perché essa è dimostrata dalla natura e dalla storia, ma nonostante il fatto che dalla natura e dalla storia sia costantemente contraddetta. Per comprendere questo «nonostante» si può forse ricordare qualcosa di simile in Lutero, quell'altro gran pessimista, che una volta, con tutta la sua luterana prosopopea, instillò nell'animo dei suoi amici il pensiero che «se fosse dato cogliere con la ragione com'è che possa essere misericordioso e giusto quel Dio che rivela tanta ira e malvagità, a che cosa ci servirebbe la *fede*?»⁴³.

Chiedendo conto delle possibilità e dei limiti della ragione Kant mette in atto un esame della ragione su se stessa che, in forza della rettitudine intellettuale che lo anima, dovrebbe conseguentemente condurre all'autosoppressione (*Selbstaufhebung*) di qualsiasi autorità della ragione⁴⁴. Contro le conseguenze della stessa critica, Kant deve invece presupporre la validità della morale, e rivelare così il suo «istinto teologico»: proprio disperando dell'esistenza di Dio sul piano razionale, deve sottomettersi senza condizioni alla legge morale.

Ma i giudizi *logici* di valore non sono i giudizi estremi e i più basilari fino ai quali può discendere il coraggio della nostra diffidenza: la fiducia della ragione, per cui sussiste e viene meno la validità di questi giudizi, è, in quanto fiducia, un fenomeno *morale*.... Forse il pessimismo tedesco ha ancora da fare il suo ultimo passo? Forse deve ancora una volta giustapporre in una terribile maniera il suo *credo* e il suo *absurdum*?⁴⁵

A causa dell'origine teologica della sua logica, Kant deve far precedere in modo acritico “l'autorità della ragione” alla “ragionevole autorità degli istinti” e mettere in atto una critica della ragion pratica senza aver osato una critica dei sentimenti morali di valore, vale a dire una vera critica della ragione⁴⁶. Dunque, esattamente come nel caso dell'attacco di Lutero alla teologia cattolica, anche nel caso di Kant l'emancipazione dal protestantesimo non garantisce affatto una rottura con l'ideale teologico, con la logica cristiana del *quia absurdum*. Tutt'altro, questa “emancipazione” coincide con l'esplicarsi di questa stessa logica e del suo andamento autocontraddittorio. In tal senso può essere inteso l'aforisma 335 che troviamo già nel quarto libro de *La gaia scienza*:

E ora non parlarmi dell'imperativo categorico, amico mio! - Questa parola mi fa solletico all'orecchio e non posso fare a meno di ridere nonostante la tua presenza tanto seria: mi vien fatto di pensare al vecchio Kant che a titolo di punizione per essersi *sgraffignato* la «cosa in sé» – ridicolissima cosa anche questa! – fu accalappiato dall'imperativo categorico, e con quello in cuore *rifece il cammino all'indietro smarrendosi* in «Dio», «anima», «libertà», «immortalità», come una volpe che, smarritasi, ritorna nella sua gabbia – ed era stata la *sua* forza e accortezza a *forzare* questa gabbia!

Se ora ci rivolgiamo nuovamente all'aforisma 357 de *La gaia scienza* come luogo chiave per comprendere la tesi dell'autocontraddizione del cristianesimo vediamo come, nel caso specifico di questo aforisma, essa sia strettamente intrecciata all'analisi della filosofia di Schopenhauer come filosofia *atea* e atto finale della *rettitudine intellettuale assoluta*:

Come filosofo, Schopenhauer fu il *primo* ateo dichiarato e irremovibile che noi Tedeschi abbiamo avuto: è qui lo sfondo della sua inimicizia con Hegel. La non divinità dell'esistenza era per lui qualcosa di dato, di palpabile, d'indiscutibile [...]; l'ateismo assoluto, onesto, è appunto il *presupposto* della sua problematica, in quanto è una vittoria finale e faticosamente conquistata della coscienza europea, in quanto è l'atto più ricco di conseguenze di una bimillennaria educazione alla verità, che nel suo momento conclusivo si proibisce la *menzogna* della fede in Dio...

Schopenhauer è l'unico filosofo al quale Nietzsche riconosce un ateismo onesto conseguenza della rettitudine intellettuale assoluta. Il suo presupposto è «il

tramonto della fede nel Dio cristiano, la vittoria dell'ateismo scientifico»⁴⁷. Eppure, a ben vedere, Nietzsche rimprovera anche a Schopenhauer di aver posto domande sempre più radicali sotto la spinta della sua probità intellettuale ma di non essere stato in grado di darsi le risposte che queste domande avrebbero preteso. Ciò innanzi tutto poiché, dopo aver intravisto la volontà come fondamento metafisico contrario all'ideale, egli ha dovuto affiancare alla conoscenza di questo fondamento quell'altra forma di conoscenza da cui nasce la virtù. Come nel caso di Kant, Schopenhauer non può rinunciare al significato metafisico della morale nonostante, sulla spinta della rettitudine intellettuale, ciò si mostri contraddetto dalla conoscenza:

Per quale ragione Schopenhauer si è sentito così disposto alla gratitudine nei confronti di Kant, così profondamente obbligato verso di lui? Viene in luce una volta in maniera del tutto univoca: qualcuno aveva detto che si poteva togliere all'imperativo categorico di Kant la *qualitas occulta* e che si poteva renderlo *comprendibile*. Al che Schopenhauer sbotta in questa parole: «Comprendibilità dell'imperativo categorico! Pensiero fondamentalmente errato! [...] Proprio il fatto che esista un incomprendibile, che esista questa *afflizione dell'intelletto* e questa limitatezza, condizionamento, finitudine e fallacia dei suoi concetti; proprio questa certezza è il grande dono di Kant»⁴⁸.

Nel non voler rinunciare all'incomprendibilità della *qualitas occulta* anche Schopenhauer tradisce il suo debito nei confronti della «logica tedesca» del *quia absurdum*, ultima «*afflizione dell'intelletto*» da cui sorge il nichilismo. E nel suo caso, così significativo, ciò mette capo a un cristianesimo rovesciato:

Questo *cristianesimo alla rovescia* – e che altro è? – è l'ultimo assalto di schermo nella lotta tra la dottrina della moralità assoluta e quella dell'assoluta mancanza di libertà, – una cosa orribile, se fosse qualcosa di più di una *smorfia logica*, del gesto scomposto del pensiero che soccombe, – quasi il crampo di morte del cuore che disperava e anela alla salvezza, e alla quale il delirio sussurra: «Vedi, tu sei l'agnello che porta il peccato di Dio»⁴⁹.

Egli non ha rinunciato all'ideale, ma si è servito di un «fondamento metafisico [...] opposto all'ideale». In Schopenhauer si mostra appieno quell'ambiguità logica rintracciata da Nietzsche nel nichilismo, per cui esso costituisce, allo stesso

tempo, il presupposto della fede cristiana così come del distacco da essa. Nietzsche infatti riesce a indicare nel nichilismo di Schopenhauer una conseguenza del medesimo ideale, alla base del teismo cristiano, che è espressione di quell'«istinto teologico padrone della filosofia tedesca» già indicato a proposito di Kant:

«Quanto più è profonda la corruzione della ragione, tanto più è necessaria la dottrina della grazia» – ossia, per parlare il linguaggio di Schopenhauer, la negazione⁵⁰.

Una negazione che mostra appieno il suo debito verso la «logica tedesca» del *quia absurdum*. Anche secondo il filo conduttore dell'aforisma 17 de *La volontà di potenza*, intitolato «In quale misura il nichilismo di Schopenhauer è sempre la conseguenza del medesimo ideale che ha creato il teismo cristiano» (autunno 1887):

Il grado di certezza rispetto a ciò che è sommamente desiderabile, ai valori supremi, alla suprema perfezione, era così grande che i filosofi *muovevano* da essa come da una *assoluta certezza a priori*: con Dio alla sommità, come una verità data. [...] Si è disimparato a concedere a quella posizione di ideali anche la realtà personale: siamo diventati atei. Ma si è davvero rinunciato all'ideale? Gli ultimi metafisici, in fondo, continuavano a cercarvi la vera «realtà», la «cosa in sé», in rapporto alla quale tutto il resto è soltanto apparenza. Il loro dogma è che, poiché il nostro mondo dei fenomeni *non* è così evidentemente l'espressione di quell'ideale, non è, proprio perciò, «vero», e in fondo nemmeno riconduce a quel mondo metafisico come a una causa. L'incondizionato, in quanto è quella perfezione suprema, non può fornire il motivo di tutto ciò che è condizionato. Schopenhauer, che voleva che così non fosse, ebbe bisogno di figurarsi quel fondamento metafisico come opposto all'ideale, come «cattiva, cieca volontà», e tale opposto poté allora essere «ciò che appare», ciò che si manifesta nel mondo dei fenomeni⁵¹.

In questa teologia rovesciata, il cui fondamento è «opposto all'ideale», la «logica tedesca» del *quia absurdum*, attiva nel protestantesimo filosofico, indica infine la fede nell'assurdo come ultimo passaggio al nichilismo in forza della logica di autocontraddizione del cristianesimo. Il nichilismo di Schopenhauer ha posto come principio un Assoluto denigrato, diffamato, sorto dal disfacimento di Dio come cosa in sé:

Schopenhauer si ritrovava ancora talmente sotto il dominio dei valori cristiani, che, quando la cosa in sé non fu più per lui «Dio», dovette considerarla cattiva, stupida, assolutamente riprovevole. Non capi che possono darsi infiniti modi del poter essere altro, e persino del poter essere Dio⁵².

PARTE TERZA – BLOCH

Come si è visto nel capitolo precedente, nell'opera di Nietzsche restaurazione e distruzione del cristianesimo sono forzate a coincidere in virtù della «logica tedesca» del *quia absurdum*, che mette capo alla formula autocontraddittoria di un sacrificio dell'intelletto compiuto per rettitudine intellettuale. Considerata da qui, e sul filo conduttore della secolarizzazione della religione cristiana, la logica autocontraddittoria del nichilismo compiuto giunge a profilarsi come una versione secolarizzata del sacrificio dell'intelletto.

Ora, dalla prospettiva di *Ateismo nel cristianesimo* il seme della logica di autocontraddizione della religione occidentale (già coincidenza di restaurazione e distruzione) deve essere rintracciato nella dottrina evangelica del logos del figlio dell'uomo. L'analisi blochiana della logica di autocontraddizione del cristianesimo può essere intesa come una riattivazione della logica del nichilismo compiuto, che tuttavia si spinge ancora più a fondo, sino a toccare il logos (sotto questo aspetto Bloch va con Nietzsche oltre Nietzsche). Per Bloch la negazione di Dio non si svolge in forza di un impulso prevalentemente morale (P. Valadier) o intellettuale (secondo la «logica tedesca») ma è insediata a un livello più alto, che definisce il principio di autocontraddizione della religione occidentale dal punto di vista teologico-filosofico. «Dio è verità e la verità è divina», leggiamo nell'aforisma 344 di *La gaia scienza*. Ma che cosa succede se questo Dio è negazione di Dio? Se il logos del figlio dell'uomo è l'affiorare (e il dispiegarsi) stesso dell'inconsistenza del fondamento come autocontraddizione del principio teologico cristiano? Anche così può essere intesa l'ipotesi di Bloch in *Ateismo nel cristianesimo*; opera che da questa prospettiva rivela un debito profondo con la riflessione di Nietzsche sul nichilismo e la sua logica autocontraddittoria.

È di nuovo una formula nietzschiana, contenuta nell'aforisma 55 di *Al di là del*

bene e del male, a sintetizzare efficacemente la tesi dell'autocontraddittorietà della religione occidentale sul filo conduttore del nichilismo:

Sacrificare Dio per il nulla – questo paradossale mistero dell'estrema crudeltà fu riservato alla generazione che proprio ora sta sorgendo: noi tutti ne sappiamo già qualcosa. -

Nel rito il sacrificio deve essere grato alla divinità, tuttavia qui è Dio stesso a essere sacrificato, e ciò ubbidendo a una liturgia codificata e tramandata in suo nome. Nel sacrificio di Dio secondo la liturgia della sua stessa Chiesa si manifesta quella autodissoluzione o autocontraddizione della religione occidentale, che mostra i medesimi lineamenti della circolarità logica propria del nichilismo. Non si può quindi considerare un caso che Nietzsche faccia seguire al sacrificio di Dio per il nulla, a questa «estrema crudeltà», il riferimento alla «generazione che proprio ora sta sorgendo», una generazione inconsapevole rispetto a chi ne sa «già qualcosa». Viene alla mente la definizione che Nietzsche dà di se stesso come «il primo nichilista compiuto d'Europa, che ha già vissuto in sé il nichilismo sino alla fine – e ha il nichilismo dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé» contenuta in un frammento risalente all'autunno del 1887, poi pubblicato con il numero 3 all'interno della «Prefazione» de *La volontà di potenza*. Così, in unico gesto, la conclusione dell'aforisma 55 di *Al di là del bene e del male* lega insieme il paradosso liturgico del sacrificio di Dio e «la storia dei prossimi due secoli», definita nel secondo aforisma della «prefazione» de *La volontà di potenza*, vale a dire l'insorgenza del nichilismo europeo secondo la logica di autocontraddizione del cristianesimo. In altre parole: autocontraddittorietà della religione occidentale (e del suo prodotto e rovescio, la secolarizzazione) e nichilismo. Per questa ragione, il legame tra nichilismo e logica autocontraddittoria della secolarizzazione, così come è rinvenibile nell'aforisma 55, trova nel titolo *Ateismo nel cristianesimo* la versione della sua struttura teoretica. L'indicazione del punto in cui nichilismo e sacrificio di Dio si toccano costituisce inoltre l'occasione del passaggio alla trattazione che Bloch ha offerto di questo tema.

Questa terza parte è dedicata innanzi tutto all'esposizione del nucleo teoretico del nichilismo così come è stato indicato, peraltro in termini piuttosto attuali, dallo stesso Bloch. A ciò segue il tentativo di mostrare quella linea che, passando per l'idealismo, congiunge antiteismo e nichilismo. L'analisi di un testo relativamente tardo all'interno della produzione di Bloch come la *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1964) ha permesso di indicare alcuni nodi teoretici centrali, che mostrano in che senso il problema del nichilismo possa essere considerato l'«ospite umbratile» della filosofia di Bloch.

La «storia dei prossimi due secoli» è appena cominciata quando Bloch scrive *Spirito dell'utopia*, un'opera che intende contrapporsi alla volontà di annientamento che caratterizza la società europea nel periodo che precede il primo conflitto mondiale. Volontà di annientamento, volontà del nulla, che si trova per la prima volta congiunta con l'aspirazione all'assoluto metafisico (quello della trincea come, in un'importante lettera, Bloch non mancherà di rinfacciare al «maestro di Berlino», Georg Simmel). Il dispiegarsi catastrofico di questa contraddizione può giustificare persino la rimozione di un importante frammento dedicato a Nietzsche dalla seconda edizione di *Spirito dell'utopia* (1923). Si tratterebbe infatti anche di un'ammissione indiretta dell'ambiguità del rapporto di Bloch con la sua opera e le sue questioni. In questo frammento Bloch fa di Nietzsche un «padre della chiesa», intendendo significativamente con «chiesa» una comunità fondata sullo spirito, ed è significativo, inoltre, l'affiorare in questo scritto dell'identificazione tra un «Cristo sconosciuto» e Dioniso. Identificazione che introduce un principio di autocontraddizione e sembra alludere alla coppia Dioniso/Crocifisso rinvenibile nei cosiddetti «biglietti della follia» nietzschiani, nonché nelle ultime parole di *Ecce homo* («sono stato capito? – *Dioniso contro il crocifisso*»).

Successivamente *Il principio speranza* (1954-59) indica nel «vuoto» aperto dall'ateismo il luogo dell'utopia religiosa, dal quale emerge il paradosso e l'irrisolvibilità della tensione tra ateismo e meta-religione. La tensione che caratterizza l'utopia del regno, il suo slancio in avanti, utopico, emerge da una

negazione “abissale”: l'ateismo, presupposto del messianismo, apre uno «spazio vuoto utopico-reale», spazio che sembra tuttavia sottintendere un riferimento imprescindibile al nichilismo. È infatti all'interno de *Il principio speranza* che troviamo l'importante riferimento all'«abisso» dell'*ens perfectissimum* nello «spazio finale» del «regno», «spazio frontale messianico [...] senza teismo», annientamento di un Dio creatore e dell'«ipostasi di un Dio del cielo» (cfr. infra 3.1). *Ateismo nel cristianesimo* (1968) mostra questo abisso citando il *Discorso del Cristo morto, dall'alto dell'universo sulla non esistenza di Dio* (di Jean Paul), luogo della visione del mondo del nichilismo, al quale approda attraverso l'interpretazione della teologia del logos in Giovanni 16 e 17, la «chiave dell'Evangelo». Logos che nella *Tübinger Einleitung in die Philosophie* è già al centro dell'analisi del nichilismo.

1. Idealismo/nichilismo – Antiteismo/nichilismo

Nel secondo volume della *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1964, quattro anni prima di *Ateismo nel cristianesimo* e quindi dell'analisi della teologia del logos a cui sopra si è fatto riferimento) Bloch definisce il nichilismo moderno nei termini di uno «strappo» tra il vero in senso logico e il vero in senso oggettivo («*Riß zwischen logisch und objektiv Wahrem*»)¹. Una lacerazione tra verità logica e verità oggettiva da intendersi come indicazione di una separazione, di un'assenza di relazione, tra pensiero e realtà. A essa Bloch fa seguire la definizione del logos come «Denken-Sein-Einheit»², prefigurata nell'assioma parmenideo dell'identità di pensiero ed essere, identità che viene accolta nel panlogismo spinoziano (*more geometrico*) e passa a quello hegeliano (*more dialectico*)³. L'indicazione di questa linea nel contesto della lacerazione nichilistica risulta particolarmente significativa, perché quattro anni più tardi le tesi di *Ateismo nel cristianesimo* troveranno nell'analisi del logos nel Vangelo di Giovanni (precisamente in Giovanni 17, per Bloch «chiave dell'Evangelo») il loro centro teoretico, come si vedrà al termine di questa parte (cfr. infra 4.4).

Ora, quasi a dispetto del filo conduttore che conduce al panlogismo hegeliano, è significativo che il termine «nichilismo» sia usato in senso specifico dal giovane Hegel nel contesto delle controversie legate alla nascita dell'idealismo⁴. Come è noto, il primo uso filosofico del concetto di «nichilismo» risale alla celebre lettera di Jacobi a Fichte, dove Jacobi definisce la dottrina della scienza di Fichte un «idealismo assoluto», ovvero uno spinozismo rovesciato che dissolve tutto nell'immanenza dell'*Ichheit*, la quale poi a sua volta deduce tutto da se stessa: proprio in ciò consiste il nichilismo⁵. Secondo Jacobi, l'idealismo trascendentale da Kant a Fichte dissolve il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto (*Erkennendes und Erkanntes*) in una produzione di immaginazioni (*Einbildungen*) prive di contenuto, che infine si disfa in un puro nulla oggettivo⁶. Significativa è la risposta di Fichte a questa critica, che nelle intenzioni di Jacobi punta a una

distruzione dell'idealismo, ma che nelle mani di Fichte permette di passare dalla questione del nichilismo ontologico a quella del nichilismo epistemologico. Egli non solo dichiara di non trovare in effetti nulla di duraturo né dentro di sé né fuori di sé, se non un continuo scambio, ma in riferimento all'Io afferma: «Ich selbst weiß überhaupt nicht, und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen, nach der Weise der Bilder»⁷, e ammette dunque che non c'è alcun essere. Per questa via quello che doveva costituire un affondo risolutivo, viene da Fichte rovesciato e usato in senso opposto; infatti un sistema che è in se stesso assolutamente vuoto, e in realtà non può offrire alcuna verità, ha un grande vantaggio: «es zerstört und vernichtet den Irrtum»⁸.

Per contrapporsi a quel sapere discorsivo, dialettico, razionale, che da Spinoza a Fichte fino a Schelling rende Dio oggetto di argomentazione, e non più quell'Assoluto puro al quale solo un'intuizione diretta può giungere, Jacobi ricorre al termine «nichilismo» spesso accoppiato al termine «ateismo»⁹. Ora, a differenza di Schelling, che respinge l'accusa di essere lui stesso nichilista, all'interno della polemica tra Jacobi e Fichte, il giovane Hegel «rivendica la necessità del nichilismo trascendentale come procedimento metodico della filosofia»¹⁰, e nel far ciò usa il termine «nichilismo» in senso specificamente filosofico. Nel saggio *Fede e sapere (Glauben und Wissen, 1802)* Hegel sottolinea come Jacobi e Fichte, insieme a Kant, restino fermi a una posizione dualistica che è non in grado di superare una dicotomia ontologica fondamentale, e di rivolgere l'essere nel pensiero. Perciò, afferma Hegel, contro Jacobi, il «nichilismo della filosofia trascendentale» di Fichte è metodologicamente necessario, sebbene questo nichilismo sia «meramente relativo e incapace di giungere a quel pensiero puro in cui l'opposizione all'essere è superata»¹¹. Il «primo compito della filosofia», «compito del nichilismo», consiste nel giungere a «conoscere il nulla assoluto», vale a dire nell'approdare alla «compiutezza del vero nulla»¹², «dove va notato che a differenza di quanto accadrà nella *Scienza della logica (Wissenschaft der Logik, 1812)* qui è il nulla, non l'essere, a fungere da termine di partenza del cominciamento della filosofia»¹³.

A partire da questi antecedenti e presupposti della polemica

nichilismo/idealismo nel contesto della nascita dell'idealismo tedesco, risulta tanto più significativo che nella logica e nella filosofia della religione di Hegel siano state rintracciate le ragioni *prenichilistiche* che hanno dato vita alle tendenze rivoluzionarie e di critica sociale radicate nell'antiteismo. Alla metà degli anni Venti dell'Ottocento il teologo F.v. Baader definisce «scientifico» e «prussiano» quel nichilismo che abusa dell'intelligenza e ha conseguenze distruttive per la religione, dal quale non può che sorgere «gründlicher Haß und Verachtung alle bestehenden (bürgerlich- und religios-) sozialen Institute»¹⁴. A pochi anni di distanza, il pastore evangelico e scrittore W. Meinhold sottolinea come la critica nichilistica abbia ridotto i Vangeli a mito¹⁵. Infine, al cospetto della critica della Bibbia e della religione di D.F. Strauß, B. Bauer e L. Feuerbach, il teologo J.W. Hanne rivolge agli hegeliani di sinistra l'accusa di nichilismo, sino a definire, come si è detto, «prenichilistiche» la logica e la filosofia della religione di Hegel se considerate dal punto di vista teistico¹⁶.

Ora, l'indicazione di una via che dalla questione idealismo/nichilismo, come prima occasione di definizione del nichilismo filosofico, conduce a una coppia rilevante in questo contesto, vale a dire la coppia antiteismo/nichilismo, costituisce qui l'occasione per rintracciare nel contenuto antiteistico del titolo *Ateismo nel cristianesimo* un collegamento con la questione del nichilismo. La tesi enunciata in *Ateismo nel cristianesimo* mostra un andamento autocontraddittorio che rivela certamente un legame con la logica nietzschiana dell'autodissoluzione del cristianesimo, ma porta in sé una valenza antiteistica che, a ben vedere, conduce anch'essa alla questione del nichilismo. L'indicazione del legame tra nichilismo e antiteismo attraverso il passaggio per questione idealismo/nichilismo costituisce un'occasione per richiamare l'attenzione su un corno fondamentale, sebbene taciuto, di *Ateismo nel cristianesimo*, dove la questione del nichilismo è “evocata” anche per la sua ascendenza antiteistica.

L'antagonista

Bloch ha certo identificato nel nichilismo l'antagonista della sua filosofia: i suoi riferimenti su questo tema sono spesso rapidi e risolutivi allo stesso tempo,

sino a tradire intenti che si potrebbero definire “liquidativi”¹⁷. Eppure tale questione riemerge periodicamente, e la *Tübinger Einleitung in die Philosophie* mostra esattamente come, a questo proposito, egli avesse in mente il modello teoretico principale del nichilismo filosofico. Se infatti torniamo al contesto citato tratto da quest’opera, cioè a quella definizione del nichilismo moderno sulla base della lacerazione tra «logicamente vero» e «oggettivamente vero», è significativo che Bloch faccia precedere a essa un riferimento a una questione centrale sollevata dal kantismo: «Ist freilich der Gegenstand der Erkenntnis einzig die Erkenntnis selbst, dann bleibt von der Welt nur das gänzlich unnuancierte, totale Dunkel des Dings an sich», e aggiunga quindi che questa non sarebbe una notte nella quale tutti i gatti sono grigi, ma *una notte senza più gatti*¹⁸. Questo afferma Bloch toccando una questione centrale per la nascita dell’idealismo, ed è significativo che recentemente, con un passaggio non troppo dissimile, si sia fatto discendere il nichilismo non da un «oblio dell’essere», ma dalla perdita di accesso alla cosa in sé decretata dal kantismo e, su questa base, si sia definito Nietzsche, dal punto di vista teoretico, niente più di un neokantiano minore¹⁹.

Sempre nella sua *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, a poche pagine di distanza, Bloch cita i casi di Camus e Sartre, i quali hanno abbandonato in un progressivo isolamento ciò che è sensato e ragionevole dal punto di vista spirituale (*geistig-Sinnvolles*) al cospetto di un essere oggettivo (*objektiv-Seienden*) privo di senso, assurdo, incomprendibile; ma mentre in Sartre, nonostante la nausea e il malessere di fronte a un mondo perennemente oscillante, la libertà conserva un proprio compito eroico, che poggia non da ultimo sul marxismo, il primo rende insensata persino la libertà umana. La libertà di Camus non è altro che la libertà di proseguire la fatica infinita di Sisifo, ovvero la ricerca di senso nella assoluta mancanza di senso di un mondo assurdo. Sapienza o ignoranza sono indifferenti, poiché il mondo esistente è consegnato al non-senso ed è indifferente all’universo delle spiegazioni e dei fondamenti. Si tratta di un orrore che per presentarsi può ricorrere a una veste logica e dialettica, ma resta indecifrabile. Qui troviamo un legame con quel «*Nichts im Real-Möglichen*»²⁰, che fissa e soffoca infine lo spettatore, a proposito del quale in *Das Prinzip*

Hoffnung Bloch aveva citato un luogo classico della «visione del mondo» propria del nichilismo, vale a dire quel frammento di Büchner dove il poeta Lenz, prossimo alla follia, chiede perché nessuno senta l'urlo terribile che si alza dall'orizzonte e che tutti chiamano “silenzio”; in modo simile, nel *Woyzeck* paura e angoscia sono suscitate da un nulla assordante che raggiunge e minaccia Woyzeck da tutti i lati: esso imperversa nel vento, nel cielo della sera, nell'attesa di un negativo indeterminato che alberga nel lato oscuro della realtà. Ora, nella *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, per illustrare più da vicino l'origine filosofica di questo orrore, Bloch cita il filosofo Julius Bahnsen, un autore che definisce amante dell'assurdo almeno quanto Camus. Se quest'ultimo ha indicato l'assurdità del mondo non nel fatto che non ci sia la verità, ma che ci siano infinite verità, in un mondo che si costituisce di oggetti singoli privi di connessione, nella sua opera *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* (1881) Bahnsen aveva definito questa tesi nei termini filosofici propri del *pluralismo*, che Bloch qui definisce infinito (*unendlich*): una volontà lacerata in contraddizioni infinite fa sì che in tale pluralismo si debba riconoscere la sostanza del mondo e che questa risulti incommensurabile per ogni sapere²¹ (eccetto che come sapere di un'infinita e insuperabile lacerazione). Si tratta di un pluralismo al cui fondo Bloch intravede Schopenhauer (dal quale Bahnsen è stato influenzato); ma l'importanza di questa osservazione si rivela soprattutto se si considera la questione del pluralismo in Nietzsche come condizione e occasione del passaggio alla tesi del nichilismo compiuto, partendo da presupposti già disponibili e necessari in Bahnsen e Schopenhauer. Essi sono qui tanto più rilevanti perché per Bloch nel pluralismo si dà la prima consapevolezza, che connota il nichilismo moderno, di una rinuncia al contenuto oggettivo della logica, alla possibilità di un passaggio dalle categorie della ragione al mondo²². Il riferimento a Bahnsen, e attraverso lui a Schopenhauer, permette di ricondurre la rinuncia alla possibilità di conoscere la realtà del mondo, da cui far discendere il nichilismo, innanzi tutto alla posizione filosofica del pluralismo. Eppure, già in Schopenhauer, il pluralismo punta al nichilismo in forza dell'antiteismo che lo connota. Anche in questo senso può essere inteso il riferimento di Bloch prima al «monosatanismo» di Schopenhauer,

la cui metafisica della volontà è stata considerata anche un ritorno a una forma di «nichilismo panteistico», poi al «polisatanismo» di Bahnsen²³. Tuttavia in Nietzsche la disintegrazione e moltiplicazione dell'essere nelle mille teste dell'idra pluralistica implica l'autocontraddizione dello stesso pluralismo, e ciò innanzi tutto a causa dell'annuncio dell'«uomo folle» (*quia absurdum*), che sul filo della logica di autocontraddizione della religione occidentale deve definire infine un antiteismo di genere diverso rispetto a quello di una teologia rovesciata di tipo schopenhaueriano:

Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto?²⁴

L'annuncio dell'«uomo folle» non si risolve nella teorizzazione di una qualche forma di «satanismo», cioè di un principio metafisico decaduto o di opposizione rispetto a quello teologico (si vede qui come ciò trovi conferma anche nell'autocontraddittorietà della teoria della volontà di potenza esposta nel nichilismo compiuto), fosse anche un «basso», o un «assurdo», verso il quale precipitare. Si tratta di un passaggio al quale Bloch in *Ateismo nel cristianesimo* non si sottrae, e al quale deve, a mio parere, l'originalità della sua trattazione della secolarizzazione sul filo conduttore della logica autocontraddittoria della religione cristiana.

2. Nichilismo: negazione e teologia

Leggendo le opere di Bloch alla ricerca di riferimenti sul concetto e la visione del mondo propria del nichilismo, è possibile rintracciare una posizione non distante da quella espressa da Jaspers nella sua *Psychologie der Weltanschauungen* (1919): il *pathos* filosofico e metafisico rivolto alla fine di tutte le cose che connota il nichilismo è mosso dal disprezzo per ogni ordine vitale esistente ed è fuga da ogni possibile esistenza; si tratta di un atteggiamento proprio dell'avventuriero, che rifiuta di soffermarsi su ogni possibilità di esistenza reale¹. Nella sua opera *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), di circa quarant'anni più tardi, Jaspers oppone al nichilismo la fede: il nichilismo consiste infatti in un affondare nella mancanza di fede. Tuttavia, tale miscredenza si riferisce ancora alla fede, ovvero a una «fede negata»².

Come si è già accennato, nella sua opera anche Bloch rivolge una critica esplicita e spesso senza mezzi termini all'atteggiamento di fondo che connota il nichilismo, e ciò secondo modalità che possono dirsi sotto molti aspetti inequivocabili proprio in contesti riferiti alla filosofia della religione:

Proprio in quanto gli dèi del tabù e della paura sono caduti, e solo perché sono caduti, compare il mistero adeguato all'uomo non atterrito. Proprio l'affetto correlato a questo mistero, il timore reverenziale, tanto estraneo alla trivialità come al nichilismo, rappresenta l'accoglimento, in esso, dell'inquietante senza paura, dell'immane senza disumanità. Il timore reverenziale ha come correlato quel sublime che comunica un presentimento della nostra futura libertà³.

Bloch approda a una posizione vicina a quella di Jaspers, sia per quanto riguarda la critica del nichilismo sia per quanto riguarda il riferimento al nichilismo come fede negata. Tuttavia, l'autocontraddittorietà della religione occidentale è enunciata nel titolo del libro che qui prendo in considerazione più di ogni altro testo appartenente alla sua produzione, e questo titolo, seguito sino in fondo, chiama in causa il concetto di nichilismo proprio in virtù del suo riferimento all'autocontraddizione del cristianesimo. Il breve riferimento all'opera

di Jaspers (filosofo che peraltro Bloch riteneva irrimediabilmente legato alla decadenza, come si vedrà più avanti) diviene così un'occasione per mettere in luce la logica autocontraddittoria che congiunge religione occidentale e secolarizzazione, secolarizzazione e nichilismo. Innanzi tutto, perché il seme della tesi dell'autocontraddittorietà della religione occidentale è nietzschiano e la sua enunciazione è strettamente connessa a quella della logica del nichilismo. Il nichilismo è «la logica, pensata sino alla fine, dei nostri grandi valori e ideali»⁴, un processo di disgregazione che si compie come autocontraddizione. La circolarità di questa contraddizione si dà come degradazione di un principio teologico, e ciò si rispecchia persino nel primo «folle» annuncio dell'assassinio di Dio per mano dei cristiani: sulla base di questa logica autocontraddittoria si giustifica la «follia» dell'uomo che «corse al mercato», così come essa viene narrata nell'aforisma 125 de *La gaia scienza* poco sopra citato. Il nichilismo si svolge autocontraddittoriamente e anche la secolarizzazione della religione occidentale si svolge sulla base di una logica «folle» (*quia absurdum*) di autocontraddizione. Per questa ragione, considerato il legame circolare che unisce nichilismo e secolarizzazione del cristianesimo, toccare la questione della ripresa in Bloch della tesi nietzschiana dell'autodissoluzione del cristianesimo significa cercare di “sondare” la questione del nichilismo in Bloch.

Ora, se rivolgiamo l'attenzione al primo scritto di Bloch, pubblicato all'età di venti anni, troviamo una riflessione sulla religione e sul significato della secolarizzazione (qui: «processo dell'evoluzione religiosa») che chiama in causa proprio Nietzsche. Ed essa non ne può prescindere, poiché il superamento del concetto teologico tradizionale di Dio è qui congiunto al «dire di sì alla vita», che si pone come unica potenza in grado fronteggiare la fine di un «Dio esterno»:

Il processo dell'evoluzione religiosa ha condotto ai nostri giorni ad una crescente liberazione dall'oggetto della fede [...]. Dio come oggetto del sentire [*Empfinden*] deve dissolversi per la coscienza progredita in un astratto concetto collettivo di sentimenti [*Gefühle*] religiosi personali. [...] Se perciò il concetto di Dio è diventato del tutto privo di contenuto [...], allora una nuova religione è configurabile solo [...] come determinazione di una vita religiosa dopo il superamento del concetto di un Dio esterno. [...] L'erompere dell'emozione religiosa conferisce quello strapotere sulle cose che libera dall'oppressività, dalle cure e dalle sofferenze. In questa libertà consiste la redenzione: è la completa accettazione [*Bejahung*] della vita. [...] La nuova

fede senza Dio si configurerà come una siffatta sicura fiducia nella forza della vita personale e nel suo potere di superare interiormente ogni sofferenza⁵.

G. Cunico, che cita questo passo, rintraccia nella riconduzione della religione al sentimento interiore della vita e all'esperienza della vita interiore come estrinsecazione individuale di una vita universale un motivo simmeliano, «che a sua volta riprende suggestioni romantiche, combinate con la *Lebensphilosophie* bergsoniana; l'idea della redenzione come “dire sì alla vita” è ovviamente ripresa da Nietzsche»⁶. A proposito di questo primo brano giovanile (1905), Cunico sottolinea come sia già rinvenibile il motivo di una «nuova religione» come «fede senza Dio», senza tuttavia poter intravedere in queste righe una prima formulazione del nucleo proprio e originale della sua filosofia della religione: «Bloch qui non è ancora giunto a se stesso, all'intuizione che ha segnato la svolta originaria del suo pensiero: la scoperta del non-ancora (non-ancora cosciente e non-ancora-essente) come forza utopica immanente alla coscienza umana e all'essere del mondo. Una scoperta che si colloca precisamente nel breve periodo che intercorre tra i primi saggi filosofici di Bloch del 1905-1906 e la dissertazione del 1908, ossia nel 1907»⁷.

Tuttavia, per l'ipotesi che cerco di sviluppare, vale la pena prendere in considerazione la possibilità che anche qui Bloch fosse già giunto (in un senso che occorre certamente approfondire) a se stesso e che ciò sia “tradito” da questo primo riferimento all'affermazione della vita, nonché allo «strapotere» che dall'abisso apertosi nel «concetto di Dio» si riversa sulle cose. Questo riferimento non sarebbe quindi qualcosa di estemporaneo ed estraneo all'opera di Bloch, ma indicherebbe sin dal principio un nervo profondo della sua filosofia, e non una semplice suggestione, poiché questa prima formulazione indicherebbe la rilevanza per la filosofia della religione di Bloch dell'annuncio della morte di Dio, e dunque un contatto tutt'altro che superficiale con il nucleo antiteistico del nichilismo. La ripresa del «dire di sì alla vita» nietzschiano come possibilità di redenzione di fronte al vuoto che si apre proprio dall'interno del concetto di Dio si staglia nell'assenza di orizzonte e di senso dovuta all'annuncio della sua morte. Si tratta di

un «ateismo mistico-eroico» che, come sottolinea Cunico, sorge nella «lontananza di Dio» e nell'«essere abbandonati da Dio»⁸. Si può persino giungere a domandare: la stessa scoperta del non-ancora sarebbe stata possibile senza il passaggio attraverso l'evento della morte di Dio a cui qui si fa implicitamente riferimento? La crisi che si annuncia nel «processo dell'evoluzione religiosa», possibile solo grazie alla liberazione da un concetto di Dio esterno, non mostra sin dal principio la sua imprescindibilità per la filosofia di Bloch e quindi anche l'imprescindibilità del riferimento alla logica propria del nichilismo? L'ipotesi che, a mio parere, permette di rispondere a queste domande, e già si profila nel frammento sopra citato, emerge e si definisce tenendo conto del passaggio del «più inquietante fra tutti gli ospiti»⁹.

2.1 Spirito dell'utopia e ora del nichilismo

Nell'«Avvertenza» del 1936 Bloch definisce *Spirito dell'utopia* (1918) un libro «sviscerato e realizzato di notte contro la guerra»¹⁰. Si tratta di una prima allusione a «una volontà del nulla» che Bloch affianca all'ideologia della guerra alla quale intendeva opporsi con questo libro: per rompere la «catena dei loro giorni infelici»¹¹, imposta dalla società industriale tedesca intorno alla *Jahrhundertwende*, i giovani della sua generazione si erano consegnati alla volontà di morte della *Kriegesideologie*. Un'intera generazione era così scesa in trincea per lasciarsi alle spalle la perdita di senso sorta con la rapida industrializzazione della Germania e il modello di vita da essa imposto. Questa generazione aveva vissuto il vuoto di senso della vita convenzionale moderna e si era convinta che la vita potesse essere illuminata e redenta dalla battaglia¹². Così Bloch definisce questo *Todestrieb* in una pagina de *Il principio speranza* dedicata alle filosofie di Spengler e di Jaspers:

Qui l'uomo anticipa la morte e asserisce di essere di per sé deciso al nulla. Qui sembra ora

trovarsi [...] addirittura un tuffarsi nella morte, direttamente, a esecuzione di un compito imperialista, con una volontà del nulla, cioè della morte per fame e per guerra, nascosta nel nulla¹³.

Queste parole sono certamente molto diverse da quelle di un'«accettazione/affermazione (*Bejahung*) della vita». E quale significato dare allo «strapotere sulle cose» che sgorga dall'abisso apertosi nel «concetto di Dio» ora che il «nulla» conduce alla battaglia?

Ma la «volontà del nulla» non riguardava solo i giovani della *Jahrhundertwende*. Prima del 1914 Bloch aveva iniziato a muoversi all'interno del *Weber-Kreis* e nell'ambiente culturale della sede universitaria di Heidelberg. Tuttavia, proprio all'interno di questi circoli, si era abbracciata con entusiasmo la possibilità della guerra¹⁴. Tra questi intellettuali dissennati e incapaci, come Bloch li definisce in *Spirito dell'utopia*¹⁵, vi erano nomi del calibro di Max Weber, Karl Jaspers, Max Scheler, Georg Simmel. Bloch e l'amico György Lukács, invece, si erano pronunciati con decisione contro la guerra. In tale contesto caratterizzato a tutti i livelli da una «volontà del nulla», che conduce alla guerra di annientamento, risulta particolarmente significativa la lettera indirizzata al «maestro di Berlino», Georg Simmel, del quale Bloch aveva seguito le lezioni private. Particolarmente rilevanti sono i termini con i quali Bloch esprime qui il suo disgusto per la reazione aggressiva e bellicista degli intellettuali tedeschi al venir meno dell'*assoluto*. All'affacciarsi del nichilismo gli intellettuali tedeschi reagiscono infatti con un *Todestrieb* che, pur di saziarsi dell'assoluto metafisico, è disposto a cercarlo in trincea:

Lei non ha mai cercato di dare una risposta definitiva a nulla, giammai. L'assoluto Le era affatto sospetto e precluso, anche l'aspirazione verso un qualche assoluto Le era preclusa. Buon per Lei! Ora l'ha infine trovato. L'assoluto metafisico è per lei la trincea tedesca!¹⁶

Nell'ora (qui filosofica) del nichilismo la volontà del nulla si trova congiunta con l'aspirazione all'assoluto metafisico; e il *non voler aspirare più all'assoluto* (l'accettazione – anche nel senso di quella *Bejahung* del testo del 1905 sopra citato – di un «vuoto» che non può essere colmato dalla «trincea tedesca») *sembra farsi*

antidoto alla volontà del nulla. Ciò indica una contraddizione che sorge dall'interno del nichilismo: si può cioè affermare che in queste righe si mostri un paradigma nuovo, che emerge in tutta la sua portata proprio in quegli anni (i primi decenni di quella «storia dei prossimi due secoli» che Nietzsche annuncia di voler raccontare nel secondo aforisma della «Prefazione» a *La volontà di potenza?*) e fa sì che Bloch indichi quanto di reattivo, regressivo, incompiuto ci sia nel consegnarsi all'assoluto pur avendo dovuto riconoscerne l'insostenibilità. Non è difficile distinguere a tale proposito molti tratti di «nichilismo incompiuto», nichilismo che si definisce qui nei termini di una coincidenza di aspirazione al nulla e aspirazione all'assoluto metafisico (in perfetto accordo con il senso più profondo del dettato nietzschiano). Persino il richiamo alla prudenza e alla cautela metodologica, che deve tradursi nella rinuncia a qualsiasi risposta risolutiva, a “colpi di mano filosofici”, acquisisce significato come antidoto al nulla e alla morte, e ciò proprio in quanto antidoto all'aspirazione a quell'«assoluto metafisico» che, secondo Bloch, allo scoccare del nichilismo si manifesta nella trincea tedesca e nella grande catastrofe del primo conflitto mondiale.

Ora, la seconda edizione di *Spirito dell'utopia* sorge «dell'irrevocabile frattura storica creatasi con la guerra». Qui Bloch ha «dovuto fare i conti sino in fondo con il “vuoto” (*die Leere*) del dopoguerra, per rintracciarvi le scintille rivoluzionarie, che si oppongono al nulla e che, nella povertà del tempo, intravedono un fondamento, un fine utopico»¹⁷. A proposito della prima filosofia di Bloch, L. Boella ha scritto che essa trova la sua «ispirazione fondamentale [...] nel cogliere l'attimo del compimento del nichilismo come lo scoccare dell'ora filosofica, nel dedurre l'impulso all'affermazione utopica dalla forza del negativo»¹⁸, e così si possono in effetti interpretare le prime righe dell'«Intenzione (1918-1923)», che precedono la seconda edizione di *Spirito dell'utopia*:

È abbastanza. Ora dobbiamo cominciare. La vita è nelle nostre mani. Di per sé è già da lungo tempo diventata vuota. Barcolla insensatamente, ma noi stiamo fermi e vogliamo diventare il suo pugno e le sue mete¹⁹.

Con queste parole, aggiunte alla seconda edizione, Bloch indica la vita nelle

mani di chi è sopravvissuto all'orrore del primo conflitto mondiale: essa è giunta così, vuota, nelle mani di chi scrive, e il dopoguerra (1918-1923) non ha riempito il vuoto di senso della società tedesca. La seconda edizione di *Spirito dell'utopia* si deve rivolgere proprio alla persistenza di questa insoddisfazione:

A tal punto abbiamo dovuto e potuto ridurci [...] siamo diventati più poveri dei caldi animali [...] Abbiamo desiderio e breve sapere, ma difettiamo di azione e [...] ci manca completamente l'ampiezza, il colpo d'occhio e il fine [...] siamo privi del nocciolo e di un'unificatrice coscienza dell'universale²⁰.

Come ha messo in luce M. Latini, la guerra non ha riconsegnato la Germania alla ricchezza spirituale della *alte Kultur*; essa ha anzi impresso un'accelerazione a quel fenomeno di insorgenza del nichilismo vissuto come una miseria soverchiante e ancora sospesa sul mondo. In accordo con il suo amico Lukács, che in un passo della sua *Teoria del romanzo* (1916), rifacendosi a Fichte, definisce il presente sulla base della separazione tra anima e vita, o come epoca di compiuta peccaminosità (*das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*)²¹, Bloch «riconosce come cifra storico-filosofica del mondo moderno che il senso dell'immanenza della vita è andato distrutto e che ormai si vive nelle crepe e negli abissi del reale, nello scarto tra *Sein* e *Sollen*, nello strappo tra vita e senso»²².

Nel nuovo quadro di un'accelerazione all'affermarsi del nichilismo impresso dalla guerra, la stessa tesi spengleriana del «tramonto dell'Occidente» (il libro fu pubblicato a Monaco nel 1917) esprime per Bloch la visione reazionaria borghese del dopoguerra, che nella sconfitta della patria intravede la fine di tutto l'Occidente: si tratta di un romanticismo reazionario, nel quale Bloch rintraccia un'apologia dell'imperialismo²³. Questa polemica prosegue nelle pagine de *Il principio speranza* dedicate alla «più potente non-utopia: la morte»: anche Karl Jaspers e Martin Heidegger, «epigoni del nichilismo profascista», «filosofi della decadenza»²⁴, come li definisce qui Bloch, identificano la decadenza come malattia storicamente determinata con una condizione esistenziale eterna. In Heidegger il nulla che fa da sfondo alla fase storica del capitalismo diviene un «nulla inevitabile e assoluto», che impone la rinuncia a intraprendere qualsiasi

processo di trasformazione e indica la guerra come unica via d'uscita, e destino, di una crisi che ha i caratteri della definitività. Così ne *Il principio speranza*, all'interno del paragrafo intitolato, significativamente, «Altre contromosse secolarizzate, nichilismo, casa dell'umanità», Bloch rivolge una critica sferzante su un punto centrale per questa ricerca:

Per il resto anche il nulla di Jaspers e di Heidegger è tinto e ornato di penne di Pavone, proprio in prospettiva del suo incanto di morte. E in quest'ultimo appare, di nuovo pervertito, molto di luterano-cristiano: il naufragio corrisponde al rifiuto della giustificazione per mezzo delle opere, l'angoscia corrisponde al vecchio fardello dei peccati, l'anticipata decisione alla remissione alla volontà di Dio. E al copiato Lutero si mescola un controcanto: il romanticismo copiato, il suo concetto di desiderio della notte. Questa, certo, non più tinta di morte d'amore, «sprofondando, affogando, inconsapevole, piacere supremo», ma di omicidio. Questi sono gli epigoni del nichilismo profascista, della sua disperazione vanagloriosa, del suo quietismo per i gregari e del suo après nous le déluge per i duci²⁵.

Significativa in questo passo è l'indicazione dell'ennesima versione della «logica tedesca» («copiato lutero») come occasione per indicare la questione del nichilismo, qui «profascista» e colpo di coda del nulla, nel contesto della secolarizzazione.

2.2 Principio di autonegazione

Tenendo conto della posizione di Bloch a proposito del «nichilismo, casa dell'umanità» risulta tanto più significativo il frammento “Nietzsche, die Kirche und die Philosophie”, risalente al 1913 e incluso all'interno della prima versione di *Geist der Utopie* (scritta con la moglie Else tra il 1915 e il 1918, e apparsa nell'estate del 1918), così come la sua esclusione dalla successiva edizione di *Spirito dell'utopia*. Qui si profila infatti un principio di autonegazione (la cui ambiguità non deve essere sfuggita allo stesso Bloch) che si definisce a partire dal tentativo di trovare una coincidenza tra Dioniso e un “Cristo sconosciuto”. Inoltre, grazie all'anticipazione di diversi nuclei teorici centrali, questo scritto può essere letto per molti versi come una prefigurazione del saggio intitolato *L'impulso*

Nietzsche, incluso nella prima edizione di *Eredità del nostro tempo* (1935, cfr. infra 4.1). Questo frammento attribuisce infatti alla filosofia nietzschiana un significato centrale «grazie al rilievo e alla centralità che riconosce al dionisiaco»²⁶ ed elegge Nietzsche (con Kierkegaard) «padre della chiesa», vale a dire di una comunità fondata sullo spirito, che nelle intenzioni costituisce una negazione della religione in favore di una «nuova religiosità» rivolta al messianismo.

Come si vedrà a proposito de *L'impulso Nietzsche*, nell'interpretazione blochiana dell'opera di Nietzsche Dioniso prende il sopravvento sul Nietzsche dell'eterno ritorno dell'uguale, e ciò in virtù di riflessi utopici e di una tensione escatologica che Bloch cerca e trova in questa figura. Nel dionisiaco si riflette la profondità e l'infinità del possibile da cui emerge il reale, e che attende di essere destata:

nel nostro intimo più profondo, ancora senza nome, dorme l'ultimo, sconosciuto Cristo, il vincitore del freddo, del vuoto, del mondo, Dioniso, l'immenso teurgo, presagito da Mosé, soltanto sfiorato ma non incarnato dal mite Gesù²⁷.

Bloch giunge qui, attraverso il dionisiaco, a indicare un Cristo sconosciuto e, mediante ciò, ad alludere all'alternanza e sovrapposizione nietzschiana di Dioniso e Crocifisso contenuta nei cosiddetti «biglietti della follia»²⁸. Egli rievoca la coincidenza e la contraddizione fatale per Nietzsche; e pur riconoscendo e ricordando il lato regressivo e ancestrale di Dioniso, cerca in lui l'alterità, il mistico, «il Dio amorfico e straniero, o anche il Messia che trascende l'orizzonte presente e che si fa valere per la sua *vis* fermentante, per la sua carica utopica»²⁹. Qui il *kommender Gott*, Dioniso, «*emblema di ciò che non è avvenuto, di ciò che non è divenuto nell'uomo*, di ciò che è in fermento, ma cerca il vino e invoca la luce»³⁰, come Bloch lo definirà ne *L'impulso Nietzsche*, diviene un Dio prometeico e luciferino, principio di autonegazione – autocontraddizione. Secondo la sua intenzione utopica, quella di un rinnovamento dell'umanità attraverso un sistema filosofico in grado di destare la «religione latente» della sua epoca (in assonanza con l'amico Lukács), *Spirito dell'utopia* si rivolge a un

«secondo Dio» estraneo al mondo e al suo Dio, a un Dio che si ribella al *Dio esistente*. Per questa via emerge un motivo *cristico-luciferino*, antidivino, che costituisce il seme di quel principio di autocontraddizione che germoglierà, oltre quattro decenni più tardi, in *Ateismo nel cristianesimo*. Nella versione meno dionisiaca, e più marcatamente marcionitica, di *Spirito dell'utopia* esso giunge a stringere insieme non più Dioniso e Gesù ma Gesù e Lucifero:

da un lato il Dio del mondo che si identifica sempre più chiaramente con Satana, il Nemico, il ristagno; dall'altro il Dio della futura ascesa in cielo, il Dio che ci spinge in avanti con Gesù e con Lucifero, l'essenza dell'intimo splendore, della Shekhinà, autentica gloria di Dio³¹.

O ancora più precisamente, tenendo presente il successivo *Ateismo nel cristianesimo*:

Solo in Lucifero, tenuto segreto in Gesù per essere manifestato più tardi, alla fine, nei tempi in cui questo volto potrà svelarsi; solo in Lucifero, divenuto inquieto da quando fu abbandonato per la seconda volta, da quando dalla croce si alzò il grido che rimase senza risposta, da quando per la seconda volta fu schiacciato il capo del Serpente del paradiso appeso alla croce: solo in Lui dunque, nel Nascosto in Cristo, in quanto *anti-demiurgico* assoluto, è compreso anche l'autentico elemento teurgico di chi si ribella perché figlio dell'uomo³².

L'elemento *cristico-luciferino* a cui qui Bloch ricorre è contraddizione del divino (ormai satanico e nemico) e lo è in quanto principio di autonegazione, che emerge dalla segretezza per «svelarsi». Dal confronto con il nichilismo si delinea un principio autonegativo che emerge dalla radicalizzazione, o dal compimento, del nichilismo stesso, e si rivolge «contro la consacrazione metafisica dell'esistente [...] in nome dell'anima»³³.

3. Filosofia della religione e ateismo

L'originalità della proposta di Bloch nell'ambito della filosofia della religione è stata colta da G. Cunico nell'indicazione dell'«ateismo come implicazione e anzi come presupposto della religione e della fede genuina e l'utopicità della religione come premessa per il suo immanente oltrepassamento nella meta-religione»¹. A proposito del capitolo finale di *Eredità del nostro tempo* (“Fede senza menzogna”), dove Bloch annuncia l'intenzione di identificare la sua filosofia con il marxismo materialistico e dialettico, e di sposare la causa del comunismo rivoluzionario, Cunico sottolinea come qui resti in ombra quella che definisce «una presenza paradossale», che si faceva già sentire con forza in *Spirito dell'utopia* e assume una funzione centrale sia nel capitolo 53 de *Il principio speranza*, espressamente dedicato alla religione, dunque nell'opera della piena maturità, sia in *Ateismo nel cristianesimo* (1968), «che l'accoglie già nel titolo: l'ateismo e la sua interna connessione con l'atteggiamento religioso essenziale»².

Si tratta di un «paradosso» che costituisce un nervo fondamentale di *Ateismo nel cristianesimo*, e che viene enunciato ne *Il principio speranza* in riferimento al concetto di «regno», sebbene qui Bloch sembri rintracciare nella religione nel suo insieme questa forza emancipativa, mentre in *Ateismo nel cristianesimo* essa sorge dal centro della religione occidentale:

Il regno rimane il concetto religioso centrale [...]. Da qui nasce infine soprattutto il più forte paradosso nella sfera religiosa, così ricca di paradossi: l'eliminazione dello stesso Dio, proprio perché l'intima memoria religiosa, con la sua speranza in totalità, abbia davanti a sé uno spazio aperto e non un trono di fantasmi ipostatizzati [...]. L'intenzione religiosa del regno implica l'ateismo, finalmente compreso³.

Sulla base di testi come questo, Cunico definisce ambiguo e insieme sistematico l'ateismo di Bloch. *Spirito dell'utopia* fa consistere tale ateismo in «un tener puro Dio da questo mondo e dal suo governo, dalla sua esistenza attualmente

possibile»⁴; Bloch resta fedele a questa idea, di origine marcionitica, che riemerge in *Ateismo nel cristianesimo* a proposito della trattazione dell'annuncio del Dio straniero di Marcione:

Il Dio straniero, che non solo non ha colpa di questo mondo e non ne è toccato, ma che ha pietà di esso, toccò la terra unicamente in Cristo e anche con lui in maniera nascosta. Proprio questo trascendente *absconditum*, velato anche nel suo Evangelo, deve essere nella sua lontananza l'unica realtà che illumina; infatti già il dicibile non può che deformare⁵.

Ateismo, per un'utopia di Dio

Si tratta, secondo Cunico, di introdurre un'«utopia di Dio» (il cui concetto viene esposto già nella rielaborazione della seconda stesura di *Spirito dell'utopia*) che deve condurre, nelle intenzioni di Bloch, «al di là di Dio stesso, verso una divinità della fine coincidente misticamente con il “tutto” della comunità escatologica»⁶. Così, attingendo al dualismo di Marcione, al quale peraltro allude con la definizione di «gnosi rivoluzionaria» nell'«Avvertenza» del 1936 a *Spirito dell'utopia*, Bloch contrappone già in quest'opera un falso Dio creatore dell'origine al «Dio ultimo» della salvezza e della fine, il Dio che «non è, ma vale soltanto»⁷. *Spirito dell'utopia* anticipa quindi una matrice fondamentale di *Ateismo nel cristianesimo* e, attraverso il dualismo di Marcione, introduce l'ateismo volto a un'utopia di Dio:

Egli, Dio, dirompe e si leva come l'attorno-a-noi, il Terzo, la distanza animata, la maternità e la calda aria del cuore oggettivo, quale ci attornia già in tutta la mistica dell'amicizia e dell'amore, egli si copre finalmente del nostro oro, il libro viene ingoiato e irrompe lo spazio creativo dell'adunanza⁸.

Occorre notare sin da ora come in questa citazione tratta da *Spirito dell'utopia* le formule «attorno-a-noi», «cuore oggettivo» mostrino una certa tensione con «Terzo», «distanza animata»; e come ciò anticipi la contrapposizione tra “Dio dell'origine” e Dio che «non è, ma vale soltanto» che si manifesterà pienamente molto più tardi, a proposito di Marcione, in *Ateismo nel cristianesimo*:

Secondo Marcione non solo gli uomini ma neppure il Dio creatore da loro adorato nulla

sapevano, prima della venuta di Cristo, di questo Dio estraneo e *totalmente separato* [...]. È proprio questo azzurro tutto lontano che si adegua unicamente all'eros cristiano che diede a questa terra straniera la sua più profonda familiarità: «Patria è qualcosa in cui nessuno ancora fu»⁹.

Ora, riguardo all'«utopia meta-religiosa» di Bloch, G. Cunico si è chiesto se la religione autentica e rigorosamente atea indicata da Bloch, una «meta-religione» priva di mitologia e ideologia, sia ancora religione o qualcosa di diverso: «Se Bloch ponesse il problema in questi termini, effettivamente esso si toglierebbe da sé. Ma poiché non è così, ciò indica che qui si cela un imbarazzo reale». Dal punto di vista di questa alternativa, Bloch sarebbe incapace di uscire dalla giustapposizione delle due tesi opposte: «senza religione»/«timore reverenziale», «annientamento della religione»/«speranza della religione»¹⁰. Piuttosto, egli sembrerebbe distinguere tra una religione degna di essere cancellata e una degna di essere conservata, persino riaffermata. Se in molti passi di *Ateismo nel cristianesimo* non è così evidente il richiamo a quest'ultimo momento, Bloch fa altrove esplicito riferimento a una «religione senza Dio»¹¹, «religione senza menzogna»¹², a una fede «non irreligiosa ma metareligiosa»¹³. Un passo importante di *Experimentum Mundi* nega inoltre espressamente la possibilità di qualsiasi «fine della religione»:

Tuttavia, dal punto di vista marxista, la religione non va affatto in fallimento nella lotta contro il cristianesimo delle chiese e contro tutte le ipostasi trascendenti; anzi, proprio la secolarizzazione marxista ha liberato la religione da tutto ciò con la sua profondità antropologica¹⁴.

Altrove Bloch afferma che «l'unica trascendenza rimastaci è l'utopia»¹⁵, e devono certamente essere interpretati in questo senso i due passi di *Ateismo nel cristianesimo* che sottolineano il contenuto utopico della religione biblica:

L'homo absconditus, dall'*eritis sicut deus* fino al figlio dell'uomo e al suo regno escatologico, che non è un trascendente trono celeste: ecco cosa costituì la vera *Biblia pauperum*. [...] Pertanto essa appella, in entrambi i testamenti, la religione dell'utopia umana, l'utopia di una non illusorietà della religione¹⁶.

E più avanti, sempre in *Ateismo nel cristianesimo*:

La religione è piena di utopia e l'utopia è senz'altro la sua quota più centrale, l'*omega* del «libero popolo su libero suolo», della *civitas Christi in natura ut illius civitatis extensio*¹⁷.

Come sottolinea Cunico, «Bloch recupera in senso positivo non solo l'esigenza di una comunità religiosa, ma anche l'etimologia della *religio* come “ricollegamento” (Lattanzio, *Divinae Institutiones*, IV 28), “rivolto in avanti”, sì, ma anche all'indietro, alla situazione originaria di indigenza, come *religamen* orizzontale e verticale di una comunità unita dalla fede escatologica»¹⁸; per Bloch la religione non deve essere intesa «come *re-ligio* o ri-collegamento con il dominio e le sue mitologie, bensì come ricollegamento di un intero sogno rivolto in avanti con la nostra bisognosa difettività»¹⁹.

Il principio speranza, a proposito della realizzazione autentica della religione che Bloch qui definisce «meta-religione» (utopia meta-religiosa), contiene l'anticipazione del motivo del «volto svelato» (così importante per *Ateismo nel cristianesimo*) nel contesto di una caratterizzazione dell'ateismo che allude a una religione priva di Dio ma piena di contenuto:

La meta di tutte le religioni superiori era una terra in cui scorrono latte e miele, tanto realmente quanto simbolicamente; la meta dell'ateismo pieno di contenuto che rimane dopo le religioni è esattamente la stessa – senza Dio, ma col volto scoperto del nostro *absconditum* e la latenza della salvezza sulla nostra difficile terra²⁰.

E alcune pagine prima Bloch indicava chiaramente il carattere ateo e meta-religioso della sua visione:

Perciò tale elemento utopico è e rimane irreligioso, in quanto è precisamente meta-religioso, ossia appartenente all'ateismo pervenuto e *finalmente compreso nelle sue dimensioni di profondità*²¹.

A questo passo se ne possono associare altri di *Ateismo nel cristianesimo* che, similmente, accentuano il carattere irreligioso e ateo della meta-religione legata alla speranza:

Anzi, proprio dalla speranza umana, alleata del *novum* migliore, muove la più forte critica contro la re-ligio come ricollegamento repressivo, regressivo; contro ciò che è preordinato dall'alto come bell'e pronto, a differenza dall'inquieta, autocreativa anticipazione, dal trascendere senza trascendenza²².

E ancora:

Religione è *re-ligio*, ricollegamento, particolarmente con un mitico Dio dell'inizio, della creazione del mondo; perciò la compresa professione della fede dell'esodo nel «Sarò colui che sarò», o persino nel cristianesimo del figlio dell'uomo e dell'*eschaton*, non è più una religione²³.

La questione dell'ateismo è elusa in *Thomas Münzer e Eredità del nostro tempo*, ma costituisce un asse portante de *Il principio speranza* e, ovviamente, di *Ateismo nel cristianesimo*. *Il principio speranza* introduce anzi due importanti fili conduttori di *Ateismo nel cristianesimo*, vale a dire sia il tema dell'«esodo da Jahvè» iniziato con Giobbe²⁴ sia quello dell'insediarsi di Gesù come Messia sul trono di Jahvè²⁵. Entrambi questi motivi costituiscono i presupposti dell'eliminazione ateistica di Dio in favore del «totale risolversi del trascendente principio originario nel mistero immanente della meta finale del processo»²⁶:

Ciò che un tempo era designato con Dio non designa nessun tipo di fatto, assolutamente nessuna presenza troneggiante, bensì un problema del tutto diverso, e la possibile soluzione del problema non si chiama Dio, bensì regno²⁷.

La realizzazione dell'essenza messianica della religione è cancellazione della fede nel Dio trascendente come superstizione mitologica in favore della fede utopica nella meta del «regno di Dio – senza Dio»; Cunico ha indicato il momento esatto della genesi di questa idea:

L'esistenza di Dio, anzi Dio in assoluto come entità a sé stante è superstizione; fede è unicamente quella in un messianico regno di Dio – senza Dio. L'ateismo quindi è tanto poco il nemico dell'utopia religiosa in quanto ne costituisce il presupposto: *senza ateismo non vi è posto per il messianismo*. La religione è superstizione dove non è ciò che essa, secondo il suo valido contenuto intenzionale, ha potuto sempre più significare nelle sue manifestazioni storiche: l'utopia più incondizionata, l'utopia dell'incondizionato²⁸.

Il «nocciolo intenzionale di assolutezza» della religione viene proiettato da Bloch nella sua «u-topicità escatologicamente orientata», ovvero nella esclusione di qualsiasi «*topos* (assoluto) già occupato». Ciò significa che il *topos* assoluto, lo spazio della religione, non è eliminato in sé in seguito all'eliminazione di Dio, poiché esso rimane come «reale campo di forza dell'utopia religiosa»²⁹:

Se senza ateismo non si dà nessuna utopia del regno, implicitamente non se ne dà nessuna anche senza lo spazio vuoto utopico-reale che l'ateismo ha tanto lasciato quanto aperto. Proprio l'extraterritorialità dell'incognito continua a presupporre, per l'illuminazione dell'incognito, che lo stesso spazio vuoto in cui è crollata l'ipostasi di Dio non sia a sua volta crollato [...]. Il regno dell'incognito illuminato della profondità dell'uomo e del mondo: verso questo regno e nient'altro ha camminato l'intera storia delle religioni; ma il regno ha bisogno di posto³⁰.

Secondo Bloch, esattamente il «vuoto» aperto dall'ateismo è il luogo dell'utopia religiosa, e da esso emerge il paradosso e l'irrisolvibilità della tensione tra ateismo e meta-religione, poiché questa posizione cerca la tensione che caratterizza l'utopia del regno, il suo slancio in avanti, utopico, in una negazione che ha un carattere “abissale”, come si vedrà più avanti. L'ateismo, presupposto del messianismo, apre uno «spazio vuoto utopico-reale», che sembra sottintendere un riferimento al nichilismo. La rimozione di Dio senza l'eliminazione del suo posto, dunque l'apertura di un «vuoto», può essere intesa nel senso di un riferimento al passaggio per la “negatività abissale” del nichilismo.

3.1 *Ens realissimum/Ens perfectissimum*

Ci si può accostare alla tensione tra la religione come legame con le strutture di dominio e le sue mitologie e la religione come legame con la trascendenza utopica anche sulla base della tensione tra *ens realissimum* ed *ens perfectissimum* rinvenibile nei testi. Bloch infatti attinge alla distinzione tra *ens realissimum* ed *ens perfectissimum* propria della scolastica, che con il primo elemento di questa coppia definiva Dio come l'ente più reale (*das allerrealste Wesen*) e con il secondo definiva Dio come l'ente più perfetto (*volkommenstes Wesen*)³¹. Si veda

innanzi tutto con quali parole in *Ateismo nel cristianesimo* Bloch sostiene che il «*cristianesimo del figlio dell'uomo e dell'eschaton*» non è più religione, perché esodo dall'origine mitica, e che in esso è decisivo «un trascendere senza trascendenza»³²:

Non abbiamo infatti compreso che la trascendenza non esiste affatto, se non come immagine speculare spostata [...] e che non dobbiamo porre in essa, ancora una volta, un *ens realissimum*³³?

A proposito della differenza tra un «Dio nello spazio, nell'alto spazio», che possiede la sua perfezione «come essere supremo [...] sopra il tetto di tutto l'essere mondano» e il «Dio dell'esodo», «il Dio che ha per sé il tempo finale», troviamo ne *Il principio speranza* affermazioni rilevanti proprio sulla nozione di *ens realissimum* in riferimento a quella di *ens perfectissimum*:

Anche lì dove l'essere di Dio viene tanto sottolineato da allinearne le «prove» [...]; anche nella scolastica cristiana l'Ens realissimum del suo Dio è pur sempre una proprietà dell'Ens perfectissimum e non viceversa. Dio è per essa primariamente la meta suprema, da cui soltanto – a seguito di un'equiparazione di essere e perfezione, derivata certo da Platone e non da Cristo – il divino consegue come superlativo dell'essere, non soltanto del valore. Ma per la sua essenza il Dio dell'esodo era pensato tanto poco come res finita quanto l'esodo stesso; egli era dunque la quintessenza della perfezione suprema ma non della suprema presenza dell'essere³⁴.

La stessa distinzione tra *ens realissimum* ed *ens perfectissimum* indica per Bloch una distinzione tra *essere e valore*, là dove la sua analisi punta decisamente a mostrare la risoluzione del primo nel secondo, anche nei termini di una rinuncia a Platone in favore di Cristo. Ma ciò in sé non è sufficiente e indica come questo motivo sia stato lungamente elaborato da Bloch prima di giungere a trarne tutte le conseguenze teoretiche: proprio nella pagina citata all'inizio di questo capitolo riguardante il «paradosso nella sfera religiosa» che conduce all'«*eliminazione dello stesso Dio*», inclusa nell'«*intenzione religiosa del regno*», Bloch indica la condizione di questa eliminazione richiamando la nozione di *ens perfectissimum* nel contesto della necessità, per l'ateismo, di cancellare qualsiasi riferimento a un *factum*:

Purché [...] l'ateismo allontani dal principio e dal processo del mondo ciò che era stato pensato con Dio, cioè con un *ens perfectissimum* e, non trattandolo più come *factum*, lo destini a ciò che solo può essere: al supremo problema utopico, quello della fine³⁵.

Infine, l'ateismo sembra dover negare Dio anche come *ens perfectissimum*, e a tale negazione appartiene l'allontanamento dell'*ens perfectissimum* come *factum*. Si mostra qui un legame tra *ens perfectissimum* e *factum* (o *res finita*) di per sé eloquente, soprattutto se si considera che in *Ateismo nel cristianesimo* il riferimento all'*ens perfectissimum* verrà meno del tutto. Nella mancanza di riferimento a un *ens* è possibile riconoscere l'aspetto che definisce su questo punto il passaggio dal Bloch de *Il principio speranza* a quello di *Ateismo nel cristianesimo*, sebbene si tratti di un “passaggio abissale” il cui inizio è già rintracciabile all'interno de *Il principio speranza*:

la fine della religione non è semplicemente nessuna religione, bensì [...] eredità della religione, scienza-coscienza meta-religiosa del problema dell'ultimo verso-dove, a-che-scopo: *ens perfectissimum*³⁶.

E poco prima Bloch aveva spiegato:

Ciò significa: anche nella sua forma secolarizzata, e tanto più in quella utopico-totale, *il regno rimane come spazio frontale messianico anche senza qualsiasi teismo*, anzi, come ha mostrato progressivamente ogni «antropologizzazione del cielo», da Prometeo fino alla fede nel Messia, *rimane in assoluto solo senza teismo*. [...] L'utopia del regno annienta la finzione di un Dio creatore e l'ipostasi di un Dio del cielo, ma non appunto lo spazio finale in cui l'*ens perfectissimum* ha l'abisso della sua latenza non ancora vanificata³⁷.

Se dunque *Il principio speranza* affianca *ens perfectissimum* ed *ens realissimum*, e conferisce nell'ottica della sua proposta preferenza al primo piuttosto che al secondo, esso definisce infine lo spazio messianico a partire dall'«abisso» dello stesso *ens perfectissimum*. L'ateismo apre lo spazio del regno, e questo spazio si connota per la sua “abissalità”. Ma questa è esattamente la proposta di *Ateismo nel cristianesimo*, che coerentemente con quanto indicato a suo tempo ne *Il principio speranza* non tratta più l'*ens perfectissimum* come

factum, e anzi sembra lasciar cadere, o allontanare, qualsiasi riferimento a un *ens*. Così deve essere inteso anche il senso di una caduta dell'«ipostasi di un Dio del cielo» nello spazio abissale dell'«utopia del regno». L'indicazione stessa di una «latenza» sembra alludere a una fecondità che deriva dalla stessa contraddizione (“abissale”) del cristianesimo, così come la intende Bloch, cioè da un'eccedenza ancora latente che emerge sul filo conduttore della secolarizzazione come autocontraddizione della religione occidentale.

In quest'ottica, la secolarizzazione mostra il suo legame con una radicalizzazione del nichilismo nel senso definito da Nietzsche, e ciò per due ragioni: 1) il riferimento all'*ens realissimum/perfectissimum*, che cadrà nel passaggio da *Il principio speranza* ad *Ateismo nel cristianesimo* e si realizza in forza della sua negazione come *factum*; 2) il rimando de *Il principio speranza* a un «abisso» (per esempio come venir meno dell'a-che-scopo dopo la morte di Dio), ovvero al passaggio “abissale” al quale questo *ens perfectissimum* sembra destinato da una logica di autodissoluzione.

Nel passaggio dall'essere al valore, secondo una traiettoria che giunge alla negazione di Dio come *ens*, acquisiscono significato anche le righe seguenti di *Ateismo nel cristianesimo*: «Il figlio dell'uomo, Cristo, non ha di certo alcun Dio sopra di sé, nemmeno uno straniero, ma uno pieno di grazia»³⁸. Come si vedrà nel capitolo successivo, il riferimento al figlio dell'uomo, con ciò che esso significa dal punto di vista teoretico proprio nel nucleo centrale di *Ateismo nel cristianesimo*, è comprensibile alla luce del senso dell'utopia religiosa o meta-religiosa, nonché come sua rielaborazione. L'immagine del figlio dell'uomo, nell'accentuazione nichilistica, così come emerge dall'analisi del Vangelo di Giovanni in *Ateismo nel cristianesimo*, illumina l'impianto utopico dell'opera di Bloch di una luce per molti versi inattesa.

4. Ateismo nel cristianesimo e nichilismo

Come si vedrà nel corso di questo capitolo, in analogia con la logica di autocontraddizione della *intellektuelle Redlichkeit*, per Bloch Zarathustra è la personificazione dell'onestà intellettuale che deve, perciò stesso, insegnare l'anticristo. Basterebbe questo riferimento al motivo dell'autocontraddizione del cristianesimo per mettere in luce il debito sostanziale di *Ateismo nel cristianesimo* nei confronti della logica del nichilismo indicata da Nietzsche nel contesto della secolarizzazione. Ma l'interesse di Bloch per l'opera nietzschiana trova già nella definizione di un «Nietzsche teologo», contenuta nello scritto più noto a lui dedicato, il suo culmine. Qui Nietzsche è rivolto all'«ultimo Dioniso» come immagine del dio del non-ancora, che si oppone al principio teistico dell'oppressione e della quiete. L'identificazione rinvenuta in *Spirito dell'utopia* tra Gesù, Lucifero e Serpente, come indicazione del «Nascosto in Cristo», punta a un anticristo dionisiaco, del quale Bloch indica la valenza autocontraddittoria citando esplicitamente «Dioniso crocifisso» e attingendo all'immagine nietzschiana di un Gesù che rifiuta e giunge a maledire «dall'alto dell'edificio del mondo». Ciò inizia a profilarsi dal circolo (che sorge dalla logica di autocontraddizione del cristianesimo), alla base della “comprensione” nietzschiana per Gesù; circolo a partire dal quale si rende comprensibile il disprezzo per il cristianesimo storico e la Chiesa: «il vero “anticristo” del senso dionisiaco, dell'*Eritis sicut deus*, è Gesù» (cfr. infra 4.1).

4.1 L'impulso Nietzsche

Il breve saggio intitolato “L'impulso Nietzsche”¹ incluso già nella prima edizione di *Eredità del nostro tempo*, apparsa nel 1935 a Zurigo, affronta il «caso

Nietzsche» dal punto di vista di Bloch, e ciò non tanto, o almeno non solo, sotto il segno della catastrofe o di un segno regressivo legato alla decadenza ma, appunto, nella forma di un «impulso». Si tratta cioè di *Impuls*, termine più vicino alla nozione di «stimolo» – anche elettrico –, e non di *Trieb*, prossimo a «pulsione», «istinto». Sebbene i due termini costituiscano un doppio tipicamente rinvenibile nella lingua tedesca, Bloch segnala in questa scelta lessicale una distinzione, ovvero il rifiuto di abbandonarsi alla “pulsione Nietzsche” per rivolgere la sua attenzione e indicare quello che definisce «un altro Nietzsche», che non è il Nietzsche «delle bestialità e della mitologia» ma il «Nietzsche teologo»:

L'inno alla barbarie, il paradiso all'ombra delle spade (del passato), l'agitazione della bestia stile Rinascimento e di ogni «istinto» ancora più alterato, si combattono in ogni frase con la volontà del *laggiù*, con l'azzurro della nave di Genova, con l'imbarco verso lontananze proibite, con un mondo migliore di quello degli schiavi e dei padroni².

Prima di affrontare le questioni del «Nietzsche teologo» sul filo conduttore di *Ateismo nel cristianesimo*, vale la pena soffermarsi sulla formulazione di quell'ipotesi che spacca in due la produzione di Nietzsche, a cui si è già accennato nella prima parte. Con una formula dello stesso Bloch, in questo contesto conta «*dividere il bottino*»³ e assegnare al «Nietzsche teologo», al Nietzsche che sgorga infine come «acque sotterranee» in *Ateismo nel cristianesimo*, la «parte giusta del bottino»⁴.

Bloch distingue un «Nietzsche statico», che appartiene alle vette solitarie e alla «foresta di lance»⁵ della vita moltiplicata infinitamente nell'eterno ritorno, e un Nietzsche che si rivolge «ai mille sentieri non ancora battuti», a Dioniso come «cuore incandescente nell'uomo». Vi è un Nietzsche utopico e un Nietzsche del ritorno pietrificante dell'identico, un Nietzsche dell'«ultimo Dioniso»⁶, esplosivo ed eversivo, e un Nietzsche del superuomo, «animale da preda», «bestia bionda». A partire da tale distinzione Bloch sostiene che:

L'insegnamento di Dioniso, nella sua globalità, non è dunque quello delle vette solitarie, né dell'eterno ritorno; Dioniso è infatti [...] il problema dell'uomo incompiuto e del suo mondo. Dioniso non esiste che in questo Nietzsche, non in quello statuario, il cui percorso irrigidito dà

una cattiva occasione per celebrarlo⁷.

Eppure l'oggetto del «Nietzsche teologo» sembra essere, in prima battuta, un «anticristo» avvolto dalla notte dionisiaca, dove Dioniso «è l'emblema di un soggetto molto generale privo di luogo», «che resta nella giungla», «imbevuto di sangue», «nemico della luce», al quale non spuntano gli occhi della coscienza:

Socrate, Apollo, Gesù (senza più distinzioni di grado) non vengono visti come gli occhi *spalancati* di Dioniso (del soggetto-uomo in fermento), ma semplicemente come i segni del suo tramonto⁸.

Ma è proprio mettendo meglio a fuoco la figura di Dioniso che, in seconda battuta, Bloch centra l'oggetto del «Nietzsche teologo»:

Dioniso infatti è in verità il *fratello* di Apollo e la sua *tensione* si rivolge contro «Zeus», contro l'*oppressione*, la *legalità* e la *malia*, contro la quiete, non contro la luce⁹.

Questo è il dio che si desta nell'anticristo di Nietzsche; nell'interpretazione blochiana è «Dioniso in quanto emblema di ciò che non è avvenuto, di ciò che non è divenuto nell'uomo, di ciò che è in fermento, ma cerca il vino e invoca la luce»¹⁰, dunque dio del non-ancora. In un senso certamente problematico e aperto, emerge già qui con evidenza come “L'impulso Nietzsche” introduca diversi nodi concettuali che saranno sviluppati estesamente, con esiti più gravidi di incognite, in *Ateismo nel cristianesimo*, poiché in circa sette pagine esso anticipa, nelle linee essenziali, le idee guida del saggio di oltre trent'anni dopo.

1) In «Dioniso crocifisso» Bloch rintraccia il «primo serpente», adorato dalla più antica eresia cristiana, quella degli ofiti, ostile a san Paolo. Di qui diviene comprensibile la valenza anticristica, autonegativa e, insieme, dionisiaca che Bloch attribuisce a Gesù, valenza che in *Ateismo nel cristianesimo* egli svolgerà compiutamente intorno al titolo di «figlio dell'uomo» come titolo che Gesù attribuisce a se stesso:

Dioniso è al tempo stesso l'anticristo solo in quanto si oppone a tutto ciò che, nell'intimo, all'esterno e di lato, non appartiene all'uomo completamente liberato. [...] Chi è però il vero anticristo che Nietzsche celebra tanto singolarmente in Dioniso in quanto vitigno della vita che sorge? L'anticristo in questo senso è il primo serpente, che indusse a mangiare la mela, ma anche il serpente portatore di luce di cui «Zeus» schiacciò una seconda volta la testa sul tronco della croce: il vero «anticristo» del senso dionisiaco, dell'*Eritis sicut deus*, è Gesù¹¹.

Poco più avanti, in contrapposizione alla falsificazione ecclesiastica della figura di Gesù, ovvero su questo punto in piena sintonia con *L'anticristo*, possiamo leggere:

Il Gesù degli eretici, quello autentico, il Gesù degli «ofiti» radicalmente eretici i quali credevano che il serpente del paradiso fosse stato il distintivo, allo stesso modo in cui il serpente del paradiso, appeso all'albero della conoscenza, è l'emblema della dea Ragione: in questa immagine di Gesù, c'è anche la vita di Dioniso, l'inebriamento di un regno che non è di questo mondo (divenuto) e neppure di quello estraneo agli uomini, retto dal destino¹².

Bloch imprime così il sigillo che molti anni dopo giustificherà la rilevanza degli ofiti all'interno del suo discorso sull'ateismo come ripresa della tesi di autocontraddizione insediata nel cristianesimo, e indica la riaffermazione della simbologia ofitica negli ultimi frutti della riflessione nietzschiana, tra i quali spicca il «lampe utopico» di «Dioniso crocifisso»:

Contatti e ricordi «ofitici» di questo genere, ostili a san Paolo, ed eliminati dalla storia del cristianesimo «vittorioso», si trovano soprattutto nelle ultime visioni di Nietzsche, nel «Dioniso crocifisso». Tracce del serpente si trovano nelle rovine dell'oggi, poiché Dioniso non è la rovina o la notte in cui trova rifugio la reazione, non è la natura vulcanica «al fondo», bensì [...] il serpente di fuoco e il lampe utopico. Ciò che Nietzsche ha voluto dire con il superuomo e con l'ultimo Dioniso può quindi essere compreso in maniera del tutto pertinente, nonché feconda, a partire dai primi eretici cristiani. Con Zeus che è morto, e che perciò non incatena più alla roccia Prometeo¹³.

2) *L'Eritis sicut deus* è interpretato alla luce del «senso dionisiaco», dell'«ultimo Dioniso», e tale senso diviene centrale per intendere questo detto all'interno di *Ateismo nel cristianesimo*. Il senso dionisiaco dell'*Eritis sicut deus* costituisce, per così dire, la sorgente delle «acque sotterranee» che sgorgano infine all'interno di *Ateismo nel cristianesimo*. Per la sua valenza antiteocratica esso

viene a costituire l'anello di congiunzione tra quanto qui Bloch scrive sulla valenza esplosiva del dettato nietzschiano e *Ateismo nel cristianesimo*, dove la tesi del serpente è riproposta in riferimento al logos del figlio dell'uomo e nel contesto della logica di autocontraddizione della religione occidentale. *L'Eritis sicut deus* è inoltre il contenuto profondo del senso dionisiaco de *L'anticristo* come «maledizione del cristianesimo» pronunciata avendo “compreso” (cfr. supra cap. 2) Gesù.

3) “L'impulso Nietzsche” enuncia nella forma di un ritratto fulminante di Zarathustra la logica che va a costituire un motore fondamentale, sebbene taciuto, delle argomentazioni di *Ateismo nel cristianesimo*. Grazie a esso confluisce in quest'opera la questione della formula autocontraddittoria che presiede alla secolarizzazione, così importante per comprendere la rilevanza e l'influenza delle argomentazioni nietzschiane su questo punto:

la probità intellettuale impersonata da un fondatore di religione persiano insegna l'anticristo come linguaggio biblico¹⁴.

L'accento poggia qui su «probità intellettuale» e indica univocamente la tesi nietzschiana dell'autocontraddizione del cristianesimo e il suo culmine ne *L'anticristo*: la prima virtù del «Nietzsche teologo», attraverso Zarathustra, è la *Redlichkeit*.

4) Altrettanto rilevante è che qui Bloch sia forse il primo autore a mettere in luce il profilo ancipite della riflessione di Nietzsche sul nichilismo. Nell'opera di questo filosofo

il nichilismo apparve impotente solo davanti al dio della vita, che rifiutava assolutamente di concedersi alla coscienza, non prestava ascolto a nessun tipo di analisi e in partenza non comprendeva nemmeno il suo linguaggio. La demolizione del demolitore, l'inizio radicale, prelogico, sembravano invero far sgorgare le acque sotterranee che nessun concetto fa più evaporare¹⁵.

Ma al di là di questa reazione vitalistica alla decadenza, Bloch rintraccia un secondo significato del nichilismo per Nietzsche, una versione attiva e gravida di conseguenze dal punto di vista teoretico. Nietzsche infatti avrebbe coniato

slogan di una rivolta oscura del «soggetto» contro l'oggettività che egli trova già predisposta¹⁶.

Questo riferimento al nichilismo come rivolta contro l'oggettività predisposta mostra come Bloch avesse già colto qui nelle linee essenziali il significato teoretico del nichilismo compiuto. E nel contesto antiteistico e secolarizzante di *Ateismo nel cristianesimo* il significato di tale rivolta del soggetto contro l'oggettività assume un notevole peso specifico, poiché indica il punto di congiunzione tra l'antiteismo del titolo di quest'opera e la logica profonda del nichilismo compiuto.

4.2 Per una genealogia della religione

Se dopo aver indicato alcuni nodi teoretici centrali all'interno del saggio più marcatamente nietzschiano di Bloch ci rivolgiamo ad *Ateismo nel cristianesimo* (certo, facendo un salto di oltre trent'anni), colpisce innanzi tutto l'attenzione che, già nelle battute iniziali, Bloch mostra per il «linguaggio degli schiavi». Rilevante è anche che, a tale riguardo, Bloch distingue preliminarmente due specie di «linguaggio degli schiavi» e che, per far questo, ricorra a un'argomentazione dal sapore marcatamente nietzschiano: innanzi tutto vi è un linguaggio degli schiavi che non dice nient'altro se non ciò che i signori vogliono sentirsi dire, «e anche questo è un linguaggio di schiavi, con il suo verme che si arronciglia»¹⁷; poi però vi è un altro genere di linguaggio degli schiavi, quello a cui Bloch intende dedicare la sua attenzione. Inizia qui un'analisi che, sebbene vi si sottragga certamente nelle intenzioni, mostra un forte debito nei confronti del metodo genealogico, inteso come domanda sulla genesi delle valutazioni morali e (più

estesamente) culturali sulla base della differenza genealogica alto/basso:

Di esso, come pur si dovrebbe, non si sono mai indagate le caratteristiche, studiando accuratamente quella che è stata chiamata la storia delle sue forme; il che sarebbe veramente istruttivo anche dal punto di vista della critica biblica. Infatti, a differenza dei testi che solo in un secondo tempo furono modificati o interpolati da una mano che veniva dall'alto, esso assume spontaneamente la sua maschera piuttosto dal basso¹⁸.

Lo «sguardo al linguaggio degli schiavi», secondo il titolo di questo paragrafo, distingue una letteratura che ricorre alla maschera per sopravvivere ed essere insidiosa per i signori. Come ricorda Bloch, l'espressione «linguaggio di schiavi» proviene dalla Russia dell'Ottocento, e con essa si intende la capacità di mascherare la propaganda per ingannare la polizia politica: il linguaggio degli schiavi deve rendere irriconoscibile la maledizione del potere, esso è l'«arte di benedire maledicendo». Bloch cita come esempi più antichi le favole di Esopo, poi le *Lettres persanes di Montesquieu* e i *Viaggi di Gulliver* (scambiati per un libro per bambini). Qui viene alla mente il metodo genealogico, ma non applicato per smascherare gli «schiavi che si contorcono», bensì per riconoscere quelli che intendono sovvertire; ed è proprio nella versione biblica di questo linguaggio che Bloch, nonostante le interpolazioni di mani superiori, cerca l'«antica e caratteristica denuncia *propria* dei diseredati, ignorati e ingannati»¹⁹. Si tratta di un linguaggio che germina dalla mancanza, dalla privazione, dalla «fame»:

Una fame che non proviene soltanto dall'intimo, ma sempre di nuovo dal basso, dal non avere, e infine dal chiedersi l'«a che scopo» di tutto; una domanda, concediamolo pure, che è stata posta solo in senso religioso²⁰.

In questa domanda che viene «dal basso» e chiede l'«a che scopo» Bloch trova l'oggetto del suo interesse, là dove per lui la religione acquisisce significato grazie a un'analisi che difficilmente può fare a meno della genealogia, qui come ricerca della genesi «bassa» di questo linguaggio nella differenza rispetto alla letteratura dei signori. Per molti aspetti, il metodo genealogico risulta imprescindibile per definire il linguaggio biblico nella sua matrice differenziale, così come per

rinvenire quel «non-ancora biblico»²¹ al quale Bloch intende preliminarmente prestare ascolto. Nel cercare di rinvenire questo «non-ancora», scandagliando il terreno comune e basso di «diseredati, ignorati, ingannati», Bloch trova una caratteristica che distingue la Bibbia dalle scritture non bibliche. Queste ultime sono sorte infatti dal mondo cavalleresco o da quell'altro genere di altezza che appartiene alla casta sacerdotale, e ciò le lega anche indissolubilmente a quel mondo, togliendo loro il dono dell'ubiquità che caratterizza la Bibbia. La Scrittura deve invece la sua forza universale alla capacità di parlare a molti, essendo sentita come *propria* da molti. Essa «ha per prima colonizzato gli abitanti in quanto lettori, assumendo in tal modo il valore di scrittura in senso assoluto. [...] Mai ci si appropriò in una maniera tanto profonda di qualcosa che fosse del tutto estraneo; questo è un esempio unico». Ciò vale per le principali narrazioni bibliche: «ad esempio Rebecca al pozzo, “Io sono Giuseppe, vostro fratello”, il Cristo bambino nella stalla, si stagliano in maniera archetipa, in un racconto ricco di intuizioni lampeggianti». Bloch compie la sua analisi del linguaggio biblico da un punto di vista che ricorre alla genealogia nel momento in cui fa discendere le forme culturali da una differenza di posizione:

quest'ampio giaciglio si è formato soprattutto nell'ambiente per lo più plebeo e contadino, di cui la Scrittura racconta [...]. C'è stata dunque una formazione diversa da quella della maggior parte delle scritture non bibliche che discendono dal mondo cavalleresco o sono sorte all'interno del mondo sacerdotale (com'è per Lao-Tse e per gli insegnamenti del Buddha che non si possono in ogni caso staccare dal paese d'origine).

La discendenza dal mondo dei signori fa sì che l'*Odissea* o le tragedie di Sofocle o l'*Epopèa di Gilgamesh* non si siano mai potute adattare alla narrazione in una piccola capanna, che esse non siano mai potute divenire *tua fabula*, come invece la Bibbia è per molti – proprio perché in molti si sono trovati (e si trovano) in basso:

Il linguaggio stesso rivela radici contadine e democratiche; perciò Lutero tradusse il testo riuscendo a vedere come la gente articola le parole quando è a casa propria, come se il testo parlasse come essa e non solo trattasse di essa. E per le immagini delle situazioni avviene la stessa cosa: nelle vecchie pitture tedesche la stalla di Betlemme sta nella neve profonda con la stessa naturalezza con cui per i negri il Gesù bambino è nero e in uno spiritual un Mosè negro

può ben tuonare ai padroni degli schiavi: «let my people go»²².

Bloch indica la discendenza delle scritture non bibliche dal mondo cavalleresco o sacerdotale, e affianca il racconto biblico alla fiaba, in contrapposizione alla saga e al mito, marcando questa differenza genealogica:

soffermiamoci a considerare che sia le fiabe sia la saga e il mito si sono formati sulla base di diversi *strati* sociali. Da una parte desideri plebei, dall'altra istanze di signori; da una parte tanti bambini e povertà, dall'altra tante streghe e Golia.

Per questa ragione

è altresì chiaro a quali diversi scopi e fini tendano queste rappresentazioni: le une (le fiabe) con il coraggio e l'astuzia dei loro eroi, le altre (i miti) con la potenza dei signori che da sempre incute spavento²³.

F. Coppellotti ha definito la tradizione biblica su cui si radica la tensione verso la liberazione del soggetto che anima *Ateismo nel cristianesimo* il suo «luogo storico d'origine»²⁴. Esso può essere interpretato anche come luogo genealogico (apparato scenico senza luogo se ci richiamiamo a Foucault), sul quale fanno ingresso la Bibbia e le fiabe definendosi nella differenza rispetto alla saga e al mito.

Ora, il filo rosso di emancipazione che Bloch per questa via rinviene nella Bibbia, a dispetto delle differenti redazioni sacerdotali²⁵, può essere percorso a ritroso sino all'esperienza della *schiavitù* in Egitto e alla rappresentazione di quel Dio che «promise di guidare fuori dall'Egitto, il paese della servitù, passando per il deserto fino al paese della libertà». Bloch rintraccia così un'altra rappresentazione di Dio, differente non solo da quella dei signori ma anche da quella dei sacerdoti, che nella redazione di Esdra e Neemia (creatori del «dio di ogni terrore bianco») ai rivoltosi contro Mosè e Aronne «infligge la sorte di Core e di quelli che erano con lui (4 Mos. 16,30; 17,4)». Con versioni e interpolazioni delle narrazioni bibliche, i sacerdoti non hanno potuto comunque sopprimere questa spinta di emancipazione, sopravvissuta nonostante la redazione del

Sacerdotale:

Una rappresentazione di Dio con il *futurum* come modo dell'essere da cui scaturì questa nuova corrente non può mantenersi in nessuna religione istituzionalizzata dall'alto e conclusa in un doppio significato²⁶.

Doppio significato che è costituito, nello specifico del giudaismo, da una parte dal modello dell'istituzione culturale postesilica, proiettata all'indietro sino all'epoca di Mosè, dall'altra, in un innalzamento della trascendenza che la rende oggetto della mediazione sacerdotale, oppure di espiazione e pentimento, entrambi come percorsi di sottomissione all'autorità religiosa. Pertanto la rappresentazione di Dio legata al filo rosso apocalittico e antiteocratico, che ha avuto inizio dall'esperienza della *schiavitù* in Egitto, deve scorrere come un fiume sotterraneo e nascosto a sacerdoti e signori:

Manifestamente esiste dunque una Bibbia sotterranea, al di qua come *contra* e come *ultra* tutte le illuminazioni eteronome, i parametri del teocrate. Ed esiste l'*homo absconditus* dell'*eritis sicut deus* fino al figlio dell'uomo ed al suo trono celeste, trascendente in quanto regno escatologico: questo fu opera della vera *biblia pauperum*²⁷.

In questa Bibbia nascosta agli occhi dei potenti si cela ciò che è ancora irrealizzato nell'uomo e anima il principio luciferino di autonegazione che è principio di autocontraddizione della trascendenza. Solo con Esdra e Neemia è stato stroncato il «mormorio» del popolo ebraico ed è iniziata una cultura di espiazione teocratica:

Il tentativo di riformare il testo della Bibbia portandolo ad un comune denominatore assolutamente teocratico è stato fatto solo a partire da Esdra e da Neemia. [...] Da questo punto in poi, il mormorio dei figli di Israele è scomparso in maniera definitiva dai testi ufficiali; al suo posto fu aggiunta un'abbondante dose di cultura e di espiazione, il più servile sostegno alla trascendenza divina²⁸.

Allo stesso modo Bloch spiega la differenza tra il «battesimo nella morte di Cristo» e le parole decisamente meno pazienti di Luca 12,49 («Io sono venuto ad accendere fuoco sulla terra, che cosa potrei volere io di meglio che esso bruciasse

già»), paragonando l'influsso sui vangeli della teologia paolina del sacrificio a quello della vecchia codificazione di Esdra sul testo biblico. Ciò vale soprattutto per quanto riguarda i due termini di espiazione (Vecchio Testamento) e sacrificio (Nuovo Testamento), entrambi sostegno a una concezione teocratica²⁹. Ora, Bloch ha indicato già nelle prime pagine che il riferimento a un «Io-Padre» legittima e santifica il rapporto signore-servo³⁰. Per questo nella Bibbia «tutta la sfera dell'altezza che inchioda e che punisce in maniera farisaica anche quando fa grazia fronteggia nel mondo pagano il vero elemento che separa la Bibbia, e cioè il momento antifaraonico e cristocentrico contro il servaggio degli idoli». Bloch evidenzia come in un testo redatto e trasmesso dalla classe sacerdotale si debba concedere molto ai signori della gerarchia ecclesiastica, tuttavia «nonostante questo, anzi addirittura proprio per questo, nella Bibbia la passione dominante è quella che si scaglia contro i signori con il loro Dio sacerdotale»³¹.

All'interno della tradizione biblica il filo rosso della liberazione del soggetto trova nel rifiuto della teocrazia una valenza apocalittica. Come ha sottolineato F. Coppellotti, nell'interpretazione di Bloch il rifiuto del principio teocratico si radica nell'ontologia utopica del *non-essere-ancora*, che indica nel trascendere la tensione fondamentale insita nella materia, e dunque l'impulso di trasformazione della realtà. Da questa prospettiva *Ateismo nel cristianesimo* può essere considerato il tentativo di mostrare come l'ontologia utopica trovi il suo luogo genetico nella Bibbia. Tentativo la cui ragione era già indicata ne *Il principio speranza*:

La resurrezione di Cristo dai morti non ha analogie nella storia della religione, ma l'apocalittica trasformazione del mondo in qualcosa di ancora totalmente non presente non trova nemmeno un accenno al di fuori della Bibbia³².

In quest'ottica va inteso il riferimento a una *realtà che ci è totalmente non-presente* e *Ateismo nel cristianesimo* può essere interpretato come la ricerca di questa radicale novità della storia biblica. Essa si manifesta per la prima volta nel serpente che seduce contro il Dio Signore della teocrazia (*Eritis sicut deus, scientes bonum et malum*); e se la libertà fa il suo ingresso nel mondo con il

serpente, certamente la maledizione sul mondo, seguita all'aver ceduto alla tentazione del serpente, costituisce per il Dio creatore la possibilità di sgravarsi di ogni responsabilità per la miseria del creato³³. La radicalità biblica prosegue con la storia di Caino e Abele, come smascheramento dei sacrifici di sangue, mostra la «fede canina» di Abramo, invoca il «vendicatore di sangue» contro la Signoria di Jahvè, riemerge nella tradizione ereticale, dagli Ofiti a Origene, passando per Gioacchino da Fiore, Thomas Münzer, Tommaso Campanella. Nella visione di Bloch l'annuncio del Dio dell'Esodo che si annuncia a Mosè (2 Mos. 3,14: «Io sarò quello che io sarò»), e continua a parlare attraverso la voce dei profeti che inveiscono contro la teocrazia, acquisisce significato compiuto soprattutto con Gesù, il «serpente per eccellenza»; qui

il trascendere raggiunge veramente la sua espressione più compiuta, ponendosi contro la trascendenza proprio nelle ultime parole della Croce, che sono dette contro il Dio dell'annientamento e della morte³⁴.

Nelle ultime parole di Gesù contro «il Dio dell'annientamento» il filo rosso della liberazione del soggetto, scoperto attingendo alla genealogia, culmina in un trascendere che nega la trascendenza, nel quale è possibile rintracciare una versione della logica che conduce la secolarizzazione. Il filo rosso della liberazione del soggetto, indicato sulla base della genealogia, può essere interpretato a partire da un'autocontraddizione del linguaggio religioso occidentale, autocontraddizione che concede l'emancipazione dall'universo mitico della religione.

4.3 Un'altra interpretazione della figura di Gesù

In maniera antitetica a ciò che accade in Nietzsche, per Bloch l'interpretazione della figura di Gesù è strettamente legata all'idea che Gesù aveva di se stesso come Messia:

Dal punto di vista soggettivo Gesù si ritenne il Messia nel senso assolutamente tradizionale, così come oggettivamente egli meno che mai appare come un imboscato in una interiorità che non si manifesta o il furiere di un regno dei cieli affatto trascendente³⁵.

Ma anche al significato dell'immagine del figlio dell'uomo, che si rivolge contro la teocrazia, le sue strutture di dominio e il mondo presente:

Il Messia figlio dell'uomo [...] si impose assolutamente come qualcosa di affatto nuovo, cioè quale esodo che escatologicamente tutto rovescia dall'inizio alla fine: egli si pose *in Dio come uomo*³⁶.

La sua analisi della figura di Gesù giunge a conclusioni opposte rispetto a quelle di Nietzsche, eppure in essa è imprescindibile il ricorso a una serie di categorie che sarebbero difficilmente pensabili senza riferimento a questo autore:

Proprio agli occhi di questo mondo non venne inchiodato sulla croce un fanatico inoffensivo, ma l'avvento di un uomo che inverte il valore del mondo presente, il grande esemplare di un altro mondo senza oppressione e senza dio dei signori³⁷.

La citazione dell'originale tedesco ci permette di cogliere che qui «inversione» potrebbe stare per «trasvalutazione»:

Genau in den Augen dieser Welt wurde nicht ein harmloser Schwärmer ans Kreuz geschlagen, sondern den adventhafte *Umwerteter* der vorhandenen Welt, das große Exemplar einer anderen ohne Unterdrückung und Herrengott³⁸.

Secondo Bloch, l'aspetto più rilevante della messianicità di Gesù consiste nel suo essere stato *Umwerteter* rispetto al mondo esistente, cioè nell'aver avuto un rapporto di inversione (o trasvalutazione) rispetto alle valutazioni degli uomini del suo tempo. Anche la proclamazione del Messia escatologico è parte della contraddizione operata nel cristianesimo, che sul livello teologico si definisce come insediarsi del figlio dell'uomo in Dio. Per molti versi, tale insediarsi può essere inteso come il “gesto originario” di qualsiasi *Umwertung*, e ciò anche nel senso che già l'interpretazione che vede nella messianicità di Gesù il movimento

dell'insediarsi dell'umano nel divino è difficilmente comprensibile senza riferimento al nichilismo. La trasvalutazione nietzschiana, infatti, ha come presupposto la totale disponibilità del valore del «mondo presente», ed essa può essere intesa perciò anche sul filo conduttore di quel principio di autonegazione del divino enunciato dall'insediarsi del figlio dell'uomo in Dio. Assegnando questa prima *Umwertung* del figlio dell'uomo all'area della negazione della trascendenza, dunque al primo passo dell'ateismo, Bloch coglie e descrive l'evento iniziale, la prima enunciazione di quell'insediarsi dell'umano nel divino che costituisce il tratto antiteistico della religione occidentale.

L'«inversione di valore del mondo presente» pronunciata da Gesù costituisce inoltre un colpo inferto al rapporto di signore e servo; colpo a partire dal quale si deve intendere la frase «ecco, io faccio tutto nuovo», dove rintracciare quanto di «esplosivo» ed eversivo Bloch aveva trovato in «Dioniso crocifisso»:

Per lungo tempo gli uomini furono paghi di ciò che non supera il consueto, lieti di ridurre Gesù al buon uomo che ci aveva ordinato – dandocene per primo l'esempio – di amarci l'un l'altro così come egli ci ha amato. Certo risultò sconveniente, e per questo vi si stese volentieri un velo sopra, il fatto che con lui non ci si scontrasse più l'un l'altro, ma si colpisse invece l'eterno rapporto di signore e servo³⁹.

Se dunque le analisi e le conclusioni sulla figura storica di Gesù rendono possibile l'esposizione del nucleo di autocontraddizione della religione occidentale («egli si pose *in Dio come uomo*», vale a dire una versione del titolo *Ateismo nel cristianesimo*), persino il ricorso a un'analisi/riduzione di tipo genealogico, sebbene abbia intenti ed esiti di segno opposto rispetto a quelli indicati da Nietzsche, permette di svelare l'inversione di valore operata da Gesù («l'avvento di un uomo che inverte il valore del mondo presente») secondo i termini di una trasvalutazione. Tale inversione acquisisce significato anche in virtù del nodo teologico su cui agisce (l'insediarsi dell'umano nel divino), e vale come indicazione di quell'autocontraddittorietà della secolarizzazione che si dispiega a partire da un nucleo antiteistico/nichilistico.

Come si è detto, Bloch contesta la tesi che Gesù non volesse essere il Messia

atteso, poiché essa separa la figura di Gesù dalla figura ebraica del Messia e quindi anche dalla sua carica di tensione escatologica e politica. Tesi avanzata in primo luogo dagli illuministi e accolta in seguito dalla teologia liberale di tendenza antisemita: «Ciò purtroppo inizia con la *Vita di Gesù* di Renan, fu scientificamente preparato da Holtzmann, Wellhausen (*Israelitische und Jüdische Geschichte*, 1895), Harnack, e si concluse con il Cristo della pura interiorità»⁴⁰. Tuttavia, come si è visto nella seconda parte (cfr. supra cap. 2), la definizione di un «Cristo della pura interiorità» è applicabile alla figura di Gesù tratteggiata ne *L'anticristo* di Nietzsche⁴¹. E ciò mostra quanto, da questo punto di vista, sia diversa da essa la figura storica di Gesù come l'ha in mente Bloch. Egli infatti attinge alla tensione escatologica insita nel messianismo per sottolineare la forza di contraddizione del messaggio di Gesù: il regno dei cieli è una catastrofe cosmica, «non è per nulla un evento della psicologia ma un evento del cosmo, che si apre verso la nuova Gerusalemme»⁴². In questo senso deve essere interpretato anche il tendere verso l'amore, così come lo si trova espresso nel discorso della Montagna, che attribuisce la beatitudine ai miti. Il suo contenuto non sarebbe per Bloch riferito alla vita di Gesù e dei discepoli durante i giorni della predicazione, ma alla fine dei tempi, che Gesù, in accordo con Giovanni, considerava prossima: «dal che consegue il rapporto *istantaneo* e chiliasticamente *immediato* con il regno dei cieli (Matt. 5,3)»⁴³. Perciò nel presente Gesù si lascia andare all'ira contro i cambiavalute nel Tempio e usa la frusta. Questa è la ragione per cui, secondo Bloch,

a sancire la *lotta* necessaria per *l'avvento* del regno sta la parola: «Io non sono venuto a portare la pace ma la spada» (Matt. 10,34). E giunge parimenti il fuoco che scava, in un senso che non è affatto solo interiore ma esteriore: «Io sono venuto ad accendere un fuoco sulla terra e come vorrei che fosse già acceso» (Luc. 12,49)⁴⁴.

Bloch sottolinea come questa spada non si rivolga solo ai palazzi ma, come fuoco di purificazione, all'annientamento di tutto il «vecchio eone, poiché esso deve sparire, e primi tra tutti i ricchi, nemici dei miseri e degli oppressi»⁴⁵: per la sua volontà esplosiva di incisione sullo stato delle cose esistenti il messianismo

«umano-escatologico» di Gesù fa sì che la predicazione escatologica di Gesù non possa essere in pace con «l'etere presente».

La concezione del Cristo della pura interiorità espelle invece l'escatologia dai vangeli, sebbene essa ne costituisca un tratto fondamentale e abbia una valenza necessariamente rivolta alla realtà del mondo⁴⁶. Per contraddire questa immagine di Gesù, Bloch si addentra nel testo evangelico e tocca un nodo essenziale riferendosi al significato di Luca 17,21, tradotto da Lutero come «“il regno di Dio è in voi”», per sottolineare in modo tanto radicale e contrario il carattere non mondano del puro sentire»⁴⁷. Traducendo correttamente questo passo Bloch dimostra che Gesù non ha affermato che il regno di Dio alberghi nell'interiorità dei figli di Dio. La giusta traduzione di Luca 17,21 suona piuttosto «il regno di Dio è in mezzo a voi»:

ed egli disse ciò ai farisei non ai discepoli, ma riferendosi a questi perché in tal modo rispose alla loro domanda capziosa su quando venisse il regno di Dio; e la risposta intende: il regno di Dio è anche spazialmente prossimo, ed è presente nella comunità di coloro che si dichiarano per esso⁴⁸.

Anche la traduzione di Lutero «il regno non giunge con gesti esteriori» non è giustificata, continua Bloch, poiché qui si deve tradurre, piuttosto, «il regno non giunge nel dominio dell'osservabile» (*meta paratereseos*). All'interno dell'«osservabile» rientravano per medici (come Luca) e astrologi, rispettivamente, sintomi medici e segni astrologici: «Al posto di questo mero e tranquillo poter osservare viene qui dunque inteso e annunciato un rapido salto, una rottura *improvvisa* che tutto trasforma»⁴⁹. Attraverso questa analisi di Bloch emerge anche l'importanza della traduzione di Lutero per il ricorso alla categoria (a questo punto solo parzialmente dostoevskijana) dell'«idiotismo» ne *L'anticristo* di Nietzsche, che mostra qui la sua provenienza piuttosto dalla versione luterana del Vangelo di Luca:

Si traduca un siffatto *habitus* fisiologico nella sua logica ultima – [...] come ripugnanza a ogni formula, a ogni concetto spazio-temporale, a tutto ciò che è stabile, costume, istituzione, Chiesa, come uno starsene di casa in un mondo con cui non viene più in contatto alcuna specie

di realtà, in un mondo meramente “interiore”, un mondo “vero”, un mondo “eterno”... “Il regno di Dio è *in voi*”...⁵⁰

Il rifiuto del Cristo della pura interiorità in nome di una tensione escatologica che ha una valenza di contraddizione tocca la questione dell'«inversione di valore del mondo presente» tentata da Gesù. Rilevante è che Bloch debba attingere qui alla valenza trasvalutativa di questa inversione e che solo per questa via possa mantenere pienamente attivo il riferimento alla pretesa di messianicità di Gesù nel mondo presente. Sotto il titolo “Gesù si insedia in Jahvè”⁵¹ Bloch avvia l'analisi della figura messianica di Gesù e sulla base di essa enuncia la tesi principale del libro, secondo cui «egli si pose *in Dio come uomo*», là dove quest'ultima affermazione è esposta nella sua consapevole forza di contraddizione e *Umwertung*. Bloch sottolinea come inizialmente Gesù credesse che solo il diavolo potesse pretendere di farsi chiamare figlio di Dio. Così si spiega il duro attacco di Gesù a Pietro nel momento in cui questi osa chiamarlo per primo Cristo (Marco 8,33). Gesù stesso si sarebbe convinto della sua missione solo in seguito alla trasfigurazione di sei giorni e alla voce udita dalle nuvole riportata in Marco 9,1-7. Proprio questa esitazione è per Bloch la prova più evidente del fatto che Gesù si considerò infine il Messia atteso⁵². Anche qui Bloch intende colpire al centro l'interpretazione, dibattuta nella *Leben-Jesu-Forschung*, che aveva avuto l'esito di neutralizzare la messianicità di Gesù per approdare al Cristo della pura interiorità:

la missione invero era dolce, ma *per nulla* intesa come un *puro fatto interiore* [...]. Infatti all'entrata in Gerusalemme Gesù accolse l'osanna che era pur sempre il vecchio grido del re del popolo. Esso era politicamente chiaro, perché si volgeva contro Roma [...]. Davanti al sommo sacerdote Gesù si professa senza esitare come il Messia non solo in senso spirituale e astratto, ma con tutti i segni di potenza tramandati e attesi sin dai tempi di Daniele (Marc. 14,62). Davanti a Pilato Gesù assume il titolo di re dei Giudei; sotto il quale fu crocifisso perché la croce era la punizione romana per la rivolta⁵³.

Il primo significato autentico del Vangelo, quello di Gesù, coincide con un sovvertimento del reale che ha come necessaria compagna «un'inversione di valore» carica di significato “luciferino”, di contraddizione del mondo presente; così deve essere interpretata la prossimità del regno di Dio («Il tempo è compiuto,

e il regno di Dio è giunto vicino», Marco 1,15), poiché «sia l'Evangelo sia il Messia stanno a significare che Gesù non ha inteso addolcire il suo ufficio relegandolo fuori dal mondo»⁵⁴.

Alla luce di quanto si è detto sinora è significativo che, sebbene non concordi con l'analisi nietzschiana della figura di Gesù, che non le riconosce alcuna la forza di «inversione di valore», attribuita piuttosto a una falsificazione successiva, Bloch concordi tuttavia con Nietzsche nella condanna della teologia paolina⁵⁵: sia la verità di Gesù ne *L'anticristo* sia la «verità del figlio dell'uomo» in *Ateismo nel cristianesimo* si definiscono come negazione del Cristo della chiesa, in particolare del paolinismo. Nonostante le differenze nell'analisi della figura del Gesù storico, escatologica per Bloch, simbolista per Nietzsche, il suo esito ha in entrambi i casi una valenza antipaolina: per entrambi Gesù è *Umwerteter* (sebbene di segno attivo per Bloch e negativo/passivo per Nietzsche). In tal senso deve essere interpretata la negazione della morte espiatoria (dell'interpretazione sacrificale della morte di Gesù) che sfocia nella teologia del sacrificio, valida sia per Nietzsche sia per Bloch, così come l'estinzione dell'escatologia di inversione (di *Umwertung*) propria del messianismo di Gesù, effetto del «conservatorismo di Paolo», su cui punta il dito Bloch⁵⁶.

Da questa prospettiva il significato della «maledizione del cristianesimo» si rivela anche a partire dalla «verità del figlio dell'uomo». Una «verità» che è parte integrante di quel filo rosso interno alla Bibbia che Bloch intende tematizzare, ma la cui trattazione sarebbe impensabile al di fuori della contraddizione indicata dalla riflessione di Nietzsche. Si tratta infatti in entrambi i casi di una critica radicale che si serve del cristianesimo, del Vangelo, della «Buona Novella» (come si è visto nella seconda parte a proposito del *Dys-angelium*) per negare il cristianesimo. Essa si iscrive in un linguaggio che punta a far crollare dall'interno e la cui crisi inaugura la secolarizzazione come evento segnato da un'autocontraddizione del linguaggio religioso occidentale che ne costituisce il tratto saliente e irrinunciabile. La «maledizione» del cristianesimo pronunciata ne *L'anticristo* è dunque preparazione di quell'esercizio circolare e secolarizzante che trova la sua formula autocontraddittoria e (a-)teologica nel trascendere senza

trascendenza di *Ateismo nel cristianesimo*.

4.4 Logos e nichilismo

All'interno della sezione *Aut Caesar aut Christus*⁵⁷, che costituisce il centro teoretico di *Ateismo nel cristianesimo*, nel capitolo «Figlio dell'uomo come segno segreto di Cristo invece che Figlio di Dio; Mistero del regno», Bloch svolge un'analisi che indica nel figlio dell'uomo una «controimmagine» di Jahvè prossima alle figure del «serpente», di «Caino», del «vendicatore». Qui Bloch prende in considerazione il titolo di figlio dell'uomo, in quanto titolo autentico del messia, nella differenza dal titolo di Figlio di Dio come colui che è «inviato dall'alto»⁵⁸. Rispetto a questo essere inviati dall'alto, da Dio, «la parola del figlio dell'uomo suona come un'affermazione di Gesù su se stesso, sul suo essere sofferente e morente e soprattutto (Marco 8,38), sul suo ritornare quale trionfatore»⁵⁹. Bloch nota in questo contesto il significato opposto delle ipotesi di Bultmann e Käsemann a proposito dei passi sul figlio dell'uomo: il primo non ha visto in essi testi appartenenti al messaggio originario mentre il secondo vi ha indicato testi apocalittici e postpasquali. Ma l'immagine del figlio dell'uomo era già presente in Daniele 7,13 ss.⁶⁰, sebbene, sottolinea Bloch, fosse ancora priva di significato messianico. Inizialmente, in Giobbe (15,7) e in Ezechiele (28,12-14), *ben adam*, figlio dell'uomo, è figlio dell'«Adamo divino», dell'«uomo originario celeste», del tutto diverso dall'Adamo tratto dall'argilla. In Ezechiele (28,12-14) egli è «come un cherubino», pieno di perfezione, saggezza, bellezza. In Daniele, invece, sebbene (come si è detto) sia ancora privo di significato messianico, il titolo di «figlio dell'uomo» acquisisce un significato nel quale rinvenire una valenza *escatologica*:

In esso si nasconde l'uomo originario celeste inteso assolutamente nel senso escatologico, un Adamo mistico, risolto a figura del redentore. Qui sono da collocare anche le strane ipostasi della «sapienza» di Dio che esce da lui come un'esistenza compiuta, senza dualismi, ma

autonomizzata personalmente e per così dire dal principio. Sì, neppure in Dio risiede la «sapienza» ma del tutto tra gli uomini: «essa sta pubblicamente sul cammino e sulle strade (Proverbi di Salomone 8,2) e parla: «Il Signore mi ha avuto nel principio dei suoi disegni, io esisteva prima delle sue opere. Da tutta l'eternità io fui costituita, in principio prima dell'origine della terra; quando l'abisso ancora non esisteva, io ero stata già concepita, quando le fonti non zampillavano ancora»⁶¹.

Bloch indica i legami di questa personificazione della sapienza con l'«uomo originario celeste» presso Dio, così come con il logos di Filone e del vangelo di Giovanni, e mostra come questa immagine sia intrecciata, nel tardo giudaismo, con quella del Messia davidico (anche come titolo riferito a Gesù). Grazie alla dottrina dell'«uomo originario» nel tardo giudaismo il concetto del Messia davidico si è così ampliato e ha acquisito una dimensione apocalittica che non gli apparteneva:

Esso non venne per nulla disteso nel trascendente e cioè in un aldilà spaziale di questo mondo ma fu esteso ad un macrocosmo e ad un metacosmo. L'*Apocalisse* pose una scena diversa da quella dell'antica gloria di Davide, essa pose nuovo cielo e nuova terra. Il semplice germoglio di Davide non si adattava più a questa dimensione si allargò così fino a quell'essenza preesistente in forma umana, che corrisponde per così dire geometricamente alla scena apocalittica. E le corrispondeva soprattutto sul *piano del contenuto* in quanto si trattava di una di quelle *controimmagini di Jahvè* anticamente latenti: della famiglia del *serpente*, di *Caino*, del *vendicatore di Giobbe*⁶².

Al di là delle questioni di critica biblica, che tendono in certi casi a riportare le immagini di un primo Uomo-Dio, di un «uomo originario celeste» o di un figlio dell'uomo originario, così come di un Adamo preesistente (con la questione connessa della doppia creazione di Adamo nella Genesi) a influssi extra-giudaici, iranici o antico-iranici, Bloch è interessato a indicare la forza sovversiva di questa antica narrazione:

In ultima analisi dunque anche la dottrina dell'Adamo celeste (come prototipo dell'uomo) fa parte delle Azzorre della Bibbia, cioè delle cime delle montagne rimaste da una tradizione sovversiva antiteocratica tramontata⁶³.

Tuttavia, l'aspetto più rilevante in questo contesto è che Bloch consideri Gesù il primo ad aver stabilito l'equivalenza tra figlio dell'uomo e Messia⁶⁴, e che a essa

si possa accostare, passando per gli influssi mediati dalla «copia dell'essenza divina», anche il *Messia-Logos* di Filone (*Legum allegoriae*), senza il quale il Cristo del logos del vangelo di Giovanni, così come quello delle lettere di Paolo, sarebbero inconcepibili.

Ora, se passiamo al capitolo intitolato “Cristocentrismo senza residui secondo Giovanni 17, la chiave del vangelo”⁶⁵, vediamo come il titolo di figlio dell'uomo, che Gesù, secondo Bloch, attribuì a se stesso più di ogni altro, si mostri in opposizione non solo al titolo di Figlio di Dio, come colui che è inviato dall'alto, ma anche al successivo Signore - Kyrios. Bloch intende mostrare la «visione atea» latente nel titolo di figlio dell'uomo e, cosa decisiva in questo contesto, *ciò gli riesce in riferimento al vangelo, quello di Giovanni, che più di ogni altro risente dell'influenza del pensiero greco* (Giovanni, 14,6: «io sono la via, la verità, la vita», parole che permettono la successiva equivalenza agostiniana, secondo la quale Dio è uguale alla struttura della verità prima). Commentando questo vangelo Bloch intende mostrare come il significato del cristocentrismo che qui si annuncia possa essere letto in senso profondamente antiteocratico (e dunque antimetafisico, come negazione di un Io-Padre). Il «cristocentrismo assoluto» che interessa a Bloch si compone, inoltre, proprio sulla base di quell'*omousia* che si direbbe insuperabile per i suoi intenti e che si annuncia e definisce nelle formule «Io e il Padre siamo uno» e «Tutto ciò che il Padre ha è mio» (Giov. 16,15). Come si vedrà, l'intento di Bloch è quello di indicare e reinterpretare la tensione tra Giov. 14,6, «Io sono la via, la verità e la vita», e le parole «se conoscete me, conoscerete anche il Padre: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto» di Giov. 14,7.

Bloch inizia quindi con l'introdurre alcuni risultati della critica dei vangeli in riferimento a Giovanni. Questo vangelo, l'ultimo dal punto di vista della composizione, non è stato scritto dall'apostolo Giovanni, ma è il risultato di ciò che i suoi autori hanno ascoltato da Paolo, che a sua volta si basava su ciò che aveva sentito dire di Gesù. Esso è quindi il più lontano dalla comunità primitiva, che più di ogni altra portava in sé i semi antiteocratici del messaggio di Gesù.

Attingendo a questo proposito alle analisi di Bousset, Bloch mostra come il titolo *Kyrios*, che andava imponendosi sempre più nel cristianesimo primitivo ellenistico, scompaia quasi del tutto nel Vangelo di Giovanni, dove i fedeli di Cristo sono chiamati «amici» e non «servi» (Giov. 15,4)⁶⁶. Secondo Bloch, anche la «gloria» di Cristo in Giov. 17 non autorizza a pensare a un *Kyrios* inavvicinabile o a un Figlio di Dio inteso in un qualche senso dinastico. Questo capitolo, considerato da sempre la «chiave per l'evangelo», deve essere inteso piuttosto come una raccolta di discorsi di addio del figlio dell'uomo. Il quarto vangelo nel suo insieme deve essere considerato per la sua capacità di mutuare dalla comunità primitiva, e di conservare, il titolo di «figlio dell'uomo» in associazione alla comunicazione con Cristo amministrata nei sacramenti: «non un dio del culto, ma il figlio dell'uomo si dà ai suoi *expressis verbis* in qualità di bevanda e di cibo (Giov. 6,53)»⁶⁷.

A questo punto Bloch interpreta *l'inizio del vangelo di Giovanni* («Al principio era la parola e la parola era presso Dio e Dio era la parola») *sulla base del titolo di figlio dell'uomo*, ed è a partire da qui che può distinguere il *protologico* della prima genesi dall'*eschaton* di una *seconda Genesi*: «il vero *proton* della luce originaria («e le tenebre non l'hanno compresa») è appunto l'*eschaton* di una *seconda Genesi* e attraverso il *logos* Cristo»⁶⁸. L'insediarsi del titolo «figlio dell'uomo» nella luce originaria permette il passaggio dal protologico all'escatologico, l'illuminazione autocontraddittoria dell'alfa con l'omega. E ciò proprio nel Vangelo di Giovanni, che pone il *logos* al principio. Mediante l'analisi del *logos* del figlio dell'uomo Bloch opera un'inversione sul principio che distoglie il *logos* dall'origine e lo volge all'escatologia:

Anche se sembra che nell'Evangelo di Giovanni l'escatologico retroceda di fronte al protologico e cioè alla luce dell'*inizio* del suo prologo, questo è vero solo nella misura in cui il suo *logos* («Al principio era la parola e la parola era presso Dio e Dio era la parola») viene interpretato esclusivamente come l'alfa di un mondo diverso da quello creato, perché emerge solo con Cristo alla fine di questo mondo creato per un altro mondo. L'escatologico è dunque connesso solo polemicamente al protologico della *prima Genesi* e non disteso e datato all'indietro a un *Creator* originario [...] del mondo presente»⁶⁹.

Dunque: non il logos del Signore (*Kyrios*) ma il logos del figlio dell'uomo. Appoggiandosi esplicitamente all'interpretazione che di questi passi ha dato Marcione, ovvero quella di un Dio radicalmente sconosciuto (non solo ai pagani), Bloch cita altri passi di Giovanni utili a comprendere l'intenzione antiteocratica (ovvero l'Esodo, nel linguaggio biblico a cui qui Bloch attinge, dall'«immagine di Dio dei Signori») contenuta nella separazione del logos del figlio dell'uomo dal *Deus creator* e dalla sua immagine, e mostra così come tale separazione colpisca l'idea di Dio dei signori, «nel cuore del *Kyrie*»⁷⁰: «Essi non conoscono chi mi ha mandato» (Giov. 14,21); «Ed essi faranno ciò perché non conoscono né mio padre né me» (Giov. 16,3); «Tu mi hai amato prima che fosse fondato il mondo. Padre giusto, il mondo non ti conosce ma io ti conosco e questi hanno conosciuto che tu mi hai mandato. Ed ho rivelato e lo rivelerò affinché l'amore con cui tu mi ami sia in essi e tu in loro» (Giov. 17,24-26).

Si mostra qui in tutta la sua portata la rilevanza della questione dell'omousia, che per Bloch, *lungi dall'essere un ostacolo nella logica di autocontraddizione della trascendenza, mette capo a ciò che definisce «cristocentrismo senza residui»*. Appoggiandosi alle analisi di Käsemann⁷¹ Bloch sottolinea come nel Vangelo la formula «il padre che mi ha mandato» si alterni continuamente, sino a coincidere del tutto e a conferirle autentico significato cristologico, con l'affermazione dell'unità con il Padre. L'omousia espressa nelle formule «Io e il Padre siamo uno» o «tutto ciò che il Padre ha è mio» (Giov. 16,15) deve essere piegata in senso cristologico, ma secondo ciò che afferma di sé il figlio dell'uomo. Il *logos del figlio dell'uomo*, che si pone nell'uguaglianza di sostanza con il Padre, insedia «nel cuore del *Kyrie*» la logica di autocontraddizione del principio teocratico dell'«Io-Padre» (o anche illuminazione paradossale dell'alfa con l'omega): «non c'è simiglianza con Dio, *omoiousia*, ma invece eguaglianza con Dio, *omousia*, che trionfa fino all'ultimo, anzi proprio all'ultimo»⁷².

La «luce della omousia», come la definisce Bloch, si rivela nel Padre Nostro, là dove questa preghiera estenua il nome dell'antico Dio geloso mediante una santificazione che tende a renderlo identico a quello del figlio dell'uomo. Santificazione che va intesa in senso del tutto diverso da quello tradizionale,

umano e non teocratico: «e rimetti a noi i nostri debiti *come noi li rimettiamo ai nostri debitori*» (corsivo mio). In questo senso Bloch interpreta anche il Paraclito in contrapposizione al «principe di questo mondo», ovvero nel senso di «avvocato» che, finché la parusia non giunge, testimonia di Cristo e non del timore del Signore:

ciò che il Paraclito pronuncia, lo prenderà dal Cristo, non dalla teocrazia e neppure dal caro «trono di grazia» del Padre celeste. «Molte cose avrei ancora da dirvi, ma per ora non ne siete capaci. Ma quando verrà lui, lo spirito della verità, egli vi guiderà verso tutta la verità, perché non vi parlerà da solo, ma vi dirà tutto quello che ascolta e vi annuncerà ciò che è futuro. Egli mi glorificherà perché riceverà del mio e ve lo farà conoscere. Tutto quello che il Padre ha è mio. Perciò vi ho detto *che prenderà dal mio* e ve lo farà conoscere» (Giov. 16,12-15)⁷³.

Il cristocentrismo deve essere inteso in senso antiteocratico, antiteistico, come «autoinsediamento del figlio dell'uomo nel padre»⁷⁴. Bloch nota a questo proposito come solo Agostino abbia indicato nel discorso di addio di Gesù un insegnamento segreto rivolto ai discepoli: «*Dies septimus nos ipsi erimus (Il settimo giorno saremo noi stessi)* l'ha inteso come qualcosa di intimo che vuol finalmente diventare esterno, ed ha previsto che l'esteriore potesse diventare come l'intimo»⁷⁵. Si svela qui la «portata dell'insediamento di Cristo nell'altezza teocratica», che ripone in un *humanum* «volto disvelato» il contenuto del Padre celeste ipostatizzato. La formula biblica del «volto disvelato» allude allora all'identità umana da intendersi «come *regno* del figlio dell'uomo *ovunque*». Parusia di Cristo, o presenza del figlio dell'uomo, che si dispiega in un senso del tutto A-Kyrios e A-Theos:

L'antico «giorno di Jahvè» alla fine dei tempi viene determinato proprio nel quarto Evangelo in una *parusia* di Cristo e dunque del figlio dell'uomo, priva di Jahvè del tutto *A-Kyrios* ed *A-Theos*, nel vero senso del *Cur Deus homo*⁷⁶.

Ora, particolarmente rilevante in questo contesto è *il riferimento a cui Bloch ricorre per spiegare nel suo complesso la valenza escatologica di Giovanni 16,12-15*. Egli infatti definisce queste parole

un vero «Discorso del Cristo morto dall'alto dell'edificio del mondo in cui non vi è nessun Dio», all'infuori «del mio»⁷⁷.

E altrettanto significativo è che, sebbene Bloch non citi direttamente Jean Paul, proprio il *Discorso del Cristo morto, dall'alto dell'universo sulla non esistenza di Dio* (1796, inserito nel romanzo *Siebenkäs* e tradotto in francese da Madame de Staël in *De l'Allemagne*) sia considerato uno dei luoghi chiave per comprendere il nichilismo⁷⁸. Jean Paul è infatti tra i primi a fare un uso preciso e definito del termine nichilismo. Egli dedica la *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana* (1800) a Jacobi e poi un capitolo della *Vorschule der Ästhetik* (1804) ai romantici, che definisce «nichilisti poetici». In quest'ultima opera Jean Paul coglie l'oblio del non-io, dell'intero universo e di Dio stesso, di cui si inebriano le individualità romantiche in nome dell'attività egoistica e spontanea dell'io e del libero gioco della fantasia; ma la scomparsa di Dio segna l'avvento dell'ateismo, che, come una tenebra, spezza ogni legame e determina l'isolamento di ogni individualità. L'universo si frantuma in un'infinità di individualità isolate e in questo momento «ciascuno sta di fronte a quel Nulla al cui cospetto perfino Cristo, alla fine dei tempi, dispera dell'esistenza di Dio padre»⁷⁹. Si tratta di una visione evocata per ben due volte negli scritti di Jean Paul. La prima nel *Lamento di Shakespeare morto, tra i morti che lo ascoltano in chiesa, sulla non esistenza di Dio* (1789) nel quale l'autore immagina una voce dall'altare che afferma:

Non v'è Dio né tempo. L'eternità non fa che rimuginare se stessa e rodere il caos. L'arcobaleno iridato degli esseri si inarca senza sole sopra l'abisso e si dissolve goccia a goccia – noi assistiamo alla muta sepoltura della Natura suicida e veniamo sepolti con lei. Chi mai solleva lo sguardo verso un occhio divino della natura? Lei vi fissa con una smisurata orbita vuota e nera⁸⁰.

E la seconda appunto nel *Discorso del Cristo morto, dall'alto dell'universo sulla non esistenza di Dio* dove, come ha notato F. Volpi, Jean Paul perfeziona e radicalizza la sua visione del Nulla assoluto:

Nulla immobile e muto! Fredda, eterna necessità! Folle caso! Conoscete voi ciò che dominate? Quando abatterete l'edificio e me? - Caso, sai tu quello che fai quando avanzi coi tuoi uragani nel nevischio delle stelle, spegnendo un sole dopo l'altro col tuo soffio, e quando la rugiada luminosa delle costellazioni cessa di scintillare al tuo passaggio? – Come ciascuno è solo nell'immensa tomba dell'universo! Accanto a me ci sono solo io – O Padre! O padre! Dov'è il tuo seno infinito, perché mi possa riposare su di esso?⁸¹

Nella citazione del *Discorso* di Jean Paul si mostra un legame sotterraneo e imprescindibile tra la valenza antiteistica della filosofia della religione di Bloch e la questione del nichilismo. E ciò innanzi tutto perché Bloch vi approda attraverso l'analisi di Giovanni 16 e 17, la «chiave dell'Evangelo»: prendendo in considerazione l'immagine del figlio dell'uomo, egli elabora una dottrina del logos del tutto corrispondente, che trova nel *Discorso del Cristo morto, dall'alto dell'universo sulla non esistenza di Dio*, vale a dire in un testo che testimonia della visione del mondo del nichilismo, la sua “scena madre”. Capovolgendo l'interpretazione metafisica, Bloch giunge a indicare nel logos del figlio dell'uomo il punto di autocontraddizione del principio teocratico, là dove quest'ultimo è abbassato e consumato nell'*omousia* con l'umano.

In quest'ottica acquisisce un significato preciso quanto leggiamo nella lettera del teologo Hans Urs von Balthasar a F. Coppelotti, scritta dopo aver ricevuto, nel 1971, una copia della traduzione di *Atheismus im Christentum*: «Non posso capire come lei possa prendere posizione a favore di Bloch. Oppure lei non vede più la differenza fra il Cristo e l'Anticristo? Fra il Nuovo Testamento e l'Antico Testamento che si rifiuta di superare la soglia e si allea piuttosto con la Gnosi peggiore (*der ärgsten Gnosis*)? Dove resta in Bloch il rapporto di Gesù con il Padre?»⁸². L'osservazione di von Balthasar risulta in questo contesto particolarmente significativa, poiché permette di tornare alla questione del nichilismo con un riferimento alla prima opera di Bloch. Nell'«Avvertenza» del 1936 a *Spirito dell'utopia* Bloch definisce infatti come «gnosi rivoluzionaria» «lo specifico dello *Spirito dell'utopia*»⁸³. La ripresa della tesi nietzschiana dell'autocontraddizione del cristianesimo acquisisce significato proprio alla luce di questo precoce riferimento a una «gnosi», che può essere inteso come indicazione della rilevanza di un nucleo nichilistico nella filosofia di Bloch. F. Volpi ha

mostrato come, recentemente, si sia rintracciata la causa del nichilismo occidentale nella determinazione di Dio come persona e dell'uomo come individuo⁸⁴. Sotto questa luce il nichilismo si confermerebbe legato al significato della gnosi definito da von Balthasar a proposito di *Ateismo nel cristianesimo*, e ciò espliciterebbe nella direzione del nichilismo la tesi fondamentale di Bloch dell'insediarsi dell'umano nel divino. Solo seguendo la sua logica, sul filo conduttore del dispiegarsi autocontraddittorio della secolarizzazione, è possibile comprendere sino in fondo l'intenzione di chi intende dare «il volto dell'uomo alla trascendenza»⁸⁵, secondo Giovanni 14,9: «Chi vede me vede il Padre».

Note

Avvertenza: gli scritti di F. Nietzsche si intendono citati dall'edizione critica delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, 1971. Nelle parti prima e seconda di questa ricerca, dedicate a Nietzsche, al titolo dell'opera segue il numero dell'aforisma. Nel caso dei *Frammenti postumi* inclusi nell'edizione critica citata, al numero di volume e di tomo di questa edizione segue la numerazione del frammento. *La volontà di potenza* (opera postuma a cura della sorella Elisabeth e di Peter Gast) viene citata secondo la traduzione italiana a cura di M. Ferraris e P. Kobau (Milano, 1992) condotta sull'edizione definitiva del 1906.

Introduzione

1. Cfr. E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, a cura di L. Boella, Milano, 1992, «L'impulso Nietzsche», pp. 303-304.

2. Cfr. su ciò G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche*, Milano, 2000, p. 195.

3. La distinzione tra «nichilismo incompiuto» e «nichilismo compiuto» compare nel frammento «critica del nichilismo» in *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, (351) 11 [99]. F. D'Agostini, *Disavventure della verità*, Torino, 2002, pp. 151-161, ha indicato la rilevanza teoretica della distinzione tra nichilisti compiuti e incompiuti. Si veda su ciò soprattutto G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche* cit., pp. 195-204.

4. «Che non ci sia verità. Che non ci sia una costituzione assoluta delle cose, una “cosa in sé”; - ciò stesso è *nichilismo*, è anzi *il nichilismo estremo*», citato in F. D'Agostini, *Disavventure* cit., p. 164.

5. Cfr. *ibid.*, pp. 162 -175.

6 M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, 1995, p. 198.

7. *La gaia scienza*, «L'uomo folle», 125.

8. *Der Antichrist*, 17.

9. Cfr. P. Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes «Evangelium»*, Frankfurt a.M., 2001, p. 7.

10. Cfr. la voce “Säkularization”, in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Monaco, 1984.

11. Cfr. J. Figl, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie*,

Düsseldorf, 1984, cap. 12.

12. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano, 2005, p. 102.

13. Cfr. G. Straniero, *Le nuove teologie*, Torino, 2002, p. 16.

14. Cfr. Gerd-Günther Grau, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt a.M., 1958, p. 79.

15. G. Bedeschi, "Le filosofie del rifiuto", in: P. Rossi e C.A. Viano, a cura di, *Storia della filosofia*, Roma-Bari, 1999, vol. VI, p. 516.

PARTE PRIMA – NIETZSCHE

1. Genealogia e nichilismo

1. Sulla rilevanza del «Nietzsche teologo» cfr. E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, a cura di L. Boella, Milano, 1992, pp. 301-302, nonché il capitolo 4 della terza parte di questa ricerca. Le parole seguenti di Bloch (pubblicate nel 1935) giustificano il "colpo di mano" e in questo contesto, che tuttavia non si connota ideologicamente nel senso indicato da Bloch, il fatto che qui ci si rivolga innanzi tutto alla "parte sbagliata del bottino": «Dioniso come emblema di una fuga astratta e immaginaria nell'anarchia: solo in questo modo si capisce la *seria* violenza esercitata da Nietzsche sull'epoca. Solo in questo modo Nietzsche ha coniato parole d'ordine per la sua epoca, slogan di una rivolta oscura del "soggetto *contro l'oggettività che egli trova già predisposta* [corsivo mio]. Socrate, Apollo e la civilizzazione, anche Gesù, sono riuniti nella stessa negazione; Dioniso fu afferrato da una furia sanguinaria contro tutti gli "addomesticamenti", per quanto lontani. Dioniso non è dunque soltanto lo sfrenato riflesso ideologico del capitale che tempestivamente fa demolire disciplina, misura, diritto, virtù borghesi, ma è anche formale licenziosità che si sporge verso un indeterminato essere fuori di sé e fuori del tempo in generale. Tornarono a fare la loro comparsa anche gli inizi della rivoluzione borghese, ossia Rousseau, ma con un orientamento totalmente rovesciato, agli antipodi: l'Oriente pastorale fu rimpiazzato dall'Oriente panico, il giardino arcadico da un palmeto sibilante, la fresca luce dell'aurora dalla luce primordiale, torrida e notturna. Così si diede fuoco al Romanticismo, l'arcaismo finì nella bestia bionda e la filologia si imbarcò su un battello ebbro in partenza. Il battello è giunto all'approdo; ciò che importa adesso, indipendentemente dal "superuomo" (che è già fascismo chiaro come il sole), ma tenendo conto degli elementi dionisiaci, è *dividere il bottino*» (Id., *Eredità del nostro tempo* cit., p. 300).

2. *Ibid.*, p. 304.

3. La distinzione tra nichilismo ontologico, assiologico ed epistemologico sembra tuttavia un'acquisizione recente, se è vero che spazza via una «confusione tra ontologia ed epistemologia di matrice kantiana, un soggettivismo di matrice cartesiana, e una teoria della volontà di potenza di matrice nietzschiana» (M. Ferraris, "Lineamenti di una teoria degli oggetti sociali", in: *Ontologia della proprietà intellettuale*, Milano, 2005, p. 9). Si tratta tuttavia di un malinteso autorevole e difficile da ignorare in questo contesto.

4. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 1954, trad. it., *Saggi e discorsi*, Milano, 1976, p. 54, citato in F. D'Agostini, *Disavventure della verità*, Torino, 2002, p. 154.

5. F. D'Agostini, *ibid.*, pp. 154-155.

6. A conferma dell'importanza degli anni 1886-1887 per la riflessione sul nichilismo, risale al 17 marzo 1887 il piano seguito dai curatori per "comporre" la *Volontà di potenza*, che anticipa di pochi mesi la stesura della *Genealogia della morale*, tra il 10 e il 30 luglio 1887 (uscirà il 10 novembre): «[+ + +] di tutti i valori / libro primo. / Il nichilismo europeo. / Libro secondo. / Critica dei valori supremi. / Libro terzo. / Principio di una nuova determinazione dei valori. / Libro quarto. / Disciplina e allevamento. / Abbozzato il 17 marzo 1887, Nizza». Come indicato da M. Ferraris nella sua *Storia della Volontà di Potenza* in F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, 1994, pp. 580-581: «Il piano è classificato da Colli e Montinari nel vol. VIII, 7 [64], fine '86 – primavera '87 [...]. Manca il titolo [...] e nel sottotitolo è illeggibile quella che, per legge di sistema, deve essere la parola *trasvalutazione*».

7. Si veda la lettera all'editore Naumann del 17 luglio 1887 (Nr. 887, in edizione critica 8,111), dove Nietzsche dichiara che la *Genealogia della morale* è in diretta relazione con *Al di là del bene e del male*. Inoltre, come ha sottolineato V. Gerhardt nella postfazione all'edizione tedesca del 1988 della *Genealogia della morale* per l'editore Reclam, la trattazione dei concetti morali di «buono e cattivo», «buono e malvagio» del primo saggio rende evidente la relazione con l'opera pubblicata l'anno precedente.

8. *Frammenti postumi 1888-1889*, VIII/3, 22 [24], citato in G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche*, Milano, 2000, p. 33.

9. Cfr. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, 1994, p. 622: «In quanto [...] ogni cosa reale è reale per il carattere fondamentale della volontà di potenza, a ogni singolo ente appartiene ogni volta una sua "prospettiva". L'ente è, in quanto tale, prospettico. Ciò che si chiama realtà si determina in base al proprio carattere prospettico. [...] Con il carattere prospettico dell'ente Nietzsche non fa che enunciare ciò che forma, da Leibniz in poi, un fondamentale tratto latente della metafisica. [...] *Ma Leibniz non pensa ancora questi punti vista come valori. Il pensare per valori non è ancora così essenziale ed esplicito tanto che i valori possano essere pensati come punti di vista di prospettive* [corsivo mio]».

10. *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, 1994, 485 (autunno 1887). Citato anche in Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 684.

11. *La volontà di potenza* cit., 484 [autunno 1887].

12. *Ibid.*, 507 (autunno 1887). Un altro frammento, risalente al periodo compreso tra l'estate del 1886 e l'autunno del 1887, mostra come dal punto di vista gnoseologico la critica nichilistica al concetto di sostanza sulla base del prospettivismo miri direttamente alla distinzione kantiana tra cosa in sé e fenomeno (cfr. *ibid.*, 553: estate 1886 - autunno 1887), sfruttando, per così dire, il principio della "rifrazione" della cosa in sé nelle molteplici prospettive: «La più grossa favola è quella della conoscenza. Si vorrebbe sapere come sono fatte le *cose in sé*: ma, guarda un po', non ci sono cose in sé! E anche posto che esista un *in sé*, un incondizionato, appunto per questo *non potrebbe essere conosciuto!* Un incondizionato non può venire conosciuto: altrimenti, *non* sarebbe incondizionato! Ma conoscere è sempre "mettersi in una posizione condizionata rispetto a qualcosa. [...] Conoscere significa, cioè, sentirsi condizionati da una cosa e condizionarla da parte nostra – è quindi in ogni circostanza un *fissare, indicare, rendere consapevoli certe condizioni* (non un approfondire l'essere, le cose, "l'in sé")» (*ibid.*, 555; si confronti tutta la sezione *i) Cosa in sé e fenomeno* del capitolo «La volontà di potenza come conoscenza», in particolare gli aforismi: 554, 556, 557, 558, 559, 560, che risalgono all'autunno 1885 – autunno 1886). Vediamo qui

all'opera quella che per molti versi può essere intesa come una versione dell'obiezione idealistica al concetto di cosa in sé, ma avanzata in chiave prospettivistica. Una versione che, in questo contesto, è utile per comprendere la relazione tra critica e genealogia, “mediata” dal nichilismo, alla quale fa riferimento Deleuze. Su di essa può gettar luce un riferimento a Daniel Jenisch, autore che ebbe rapporti con Kant e che F. Volpi ha citato nel suo volume sul nichilismo per l'impiego diffuso del termine «nichilismo» all'interno del suo trattato *Über Grund und Wert der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik* (1796) nel contesto dell'idealismo critico. Questo autore, seguendo la confutazione dell'idealismo inserita da Kant nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787), dove Kant definisce il proprio idealismo «formale», o anche «trascendentale» e «critico», interpreta l'idealismo kantiano in senso non assoluto, ovvero: «essendo il nostro intelletto non “archetipico” ma “ectipico”, ossia finito, la cosa in sé non può essere eliminata. Rimane cioè una resistenza dura dell'essere che non si lascia assorbire e risolvere interamente nel pensiero» (F. Volpi, *Il nichilismo*, Roma-Bari, 1999, p. 15). Si tratta di una «resistenza dura dell'essere» che, sulla base del suo prospettivismo, Nietzsche sembra qui non voler riconoscere. Ciò è stato notato da un importante studioso di Nietzsche di area francese, che ha commentato queste parti proprio riferendosi all'argomentazione della *Fenomenologia dello spirito* su questo punto: «Nietzsche, au fond, développe exactement le même genre de critique: la “chose” n'est pas un substrat simple qui supporterait, sans se révéler lui-même, les diverses “quale” sensibles, les diverses apparences: elle n'est rien d'autre que l'opération de lier un faisceau d'expériences, de coordonner une série “d'esquisses” perceptive en une totalité, sur laquelle l'action puisse se brancher efficacement. Le phénomène doit être pris comme phénomène, au lieu d'être rapporté à une “chose en soi” [...]. Non seulement nous n'avons pas le droit d'ériger la notion de “chose” en un Intérieur du phénomène qui se déroberait à l'observation, mais encore il nous est strictement interdit de constituer cet Intérieur en un inconditionné absolu qui usurperait la place de l'Être» (J. Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Parigi, 1966, pp. 105-106). Non è allora forse casuale l'emergere della coincidenza di ateismo e nichilismo nel proseguo del discorso di Jenisch: «nonostante l'annullamento della cosa in sé appaia alla nostra ragione e alla nostra immaginazione come un'ipotesi mostruosa e terribile, nondimeno questa ipotesi è stata largamente praticata dalla filosofia più recente che ha inteso e sviluppato l'idealismo in senso assoluto. Ma con questa operazione essa ha finito per negare la realtà delle cose, cioè per annientare nell'abisso dell'irrealtà, “tra le onde leteiche dell'eterno nulla”, l'intera natura con la miriade di essere e creature che pullulano nell'universo. Se così fossero da interpretare, l'idealismo e il criticismo “predicherebbero il più manifesto ateismo e nichilismo”» (F. Volpi, *Il nichilismo* cit., p. 15)

Tornando per questa via alla comparsa della questione del nichilismo in Jenisch, dunque nel contesto dell'idealismo critico, senza toccare direttamente la discussione post-kantiana sul criticismo, ma piuttosto saltando alla successiva identificazione di idealismo e nichilismo operata da Jacobi (*F.H. Jacobi an Fichte in Jena. Eutin*, 3-21 März 1799, in J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stoccarda – Bad Cannstadt 1962 ss., serie III, vol. III: Briefe 1796-1799, p. 245; sebbene in un altro contesto Müller-Lauter, *Heidegger e Nietzsche*, in “Teoria”, I (1996), n. 16, abbia messo in dubbio il collegamento operato da Heidegger tra il nichilismo di Nietzsche e l'idealismo come esito del progressivo consolidarsi di fenomenismo moderno, cartesianesimo e filosofia trascendentale kantiana. Cfr. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano, 1976, p. 54), è possibile intravedere nella «realizzazione della critica» il portato di quella dissoluzione di verità e menzogna nell'extramurale che culmina nella relazione genealogia/nichilismo. Azzardando, come si è detto, in essa è possibile leggere la versione prospettivistica del medesimo gesto originario dell'idealismo, che però in questo caso, in virtù della dissoluzione di verità e menzogna nello spazio extramurale della *Entstehung* genealogica, si volge in nichilismo (determinando però anche la dissoluzione della *Vernunft* idealistica/dialettica - il che giustificherebbe, tra l'altro, la piega marcatamente antidialettica del libro di Deleuze). La genealogia come «realizzazione della critica» (secondo la definizione di Deleuze) indicherebbe quindi nel piano extramurale (o genealogico) non solo il luogo della critica nichilistica ai valori condivisi (attinente quindi al nichilismo assiologico), ma anche lo spazio della *deduzione genealogica*, nel quale «il nichilismo nella volontà di potenza» determina uno sfondamento dei piani ontologico, epistemologico ed assiologico, in favore di un'estroversione che eccede

l'idealismo. Su ciò cfr. infra Parte Terza cap. 1.

13. La “deriva” di verità e menzogna nell'extramorale è comprensibile sulla base della successiva definizione nietzschiana del nichilismo: esso è quella situazione nella quale l'uomo ruota dal centro verso la X. Come notato da G. Vattimo, che si appoggia su questo punto alla mediazione di Heidegger («la psicologia di Nietzsche equivale semplicemente a metafisica», Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 587) questa definizione non considera l'essere umano solo dal punto di vista sociologico o psicologico, poiché dal punto di vista teorico non può prescindere dalla definizione del nichilismo secondo cui «dell'essere come tale non ne è (più) nulla» (G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano, 1985, p. 27). La “fusione” del piano epistemologico e di quello assiologico ha come presupposto l'ontologia nichilistica, il venir meno dell'essere, e non il suo salto. In senso più ampio è necessario ribadire che il nichilismo riguarda l'essere stesso e non “soltanto” l'uomo o i valori. Su questa definizione si confronti «Per il piano dell'opera» in *La volontà di potenza* cit., pp. 7-8 con l'aforisma 25 del terzo saggio della *Genealogia della morale*: «Da Copernico in poi, si direbbe che l'uomo sia finito su un piano inclinato – ormai va rotolando sempre più rapidamente, lontano dal punto centrale – dove? nel nulla? nel trivellante sentimento del proprio nulla?».

14. Sul concetto di «genealogia» e a proposito di «origine» (*Ursprung*), «derivazione» (*Herkunft*) e «genesì» (*Entstehung*) si veda M. Foucault, “Nietzsche, la genealogia, la storia” (1971), in Id., *Microfisica del potere*, Torino, 1977, pp. 29-54.

15. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. di Fabio Polidori, Milano, 1992, pp. 31-32: «Genealogia vuol dire valore dell'origine e, al tempo stesso, origine dei valori. Genealogia si contrappone tanto al carattere assoluto dei valori quanto al loro carattere relativo o pratico. Genealogia significa elemento differenziale dei valori da cui deriva il loro stesso valore. Genealogia vuol dire dunque origine e nascita, ma anche differenza o distanza nell'origine. Genealogia vuol dire nobiltà e bassezza, nobiltà e viltà, nobiltà e decadenza nell'origine».

16. *Ibid.*, p. 32.

17. Cfr. *ibid.*, p. 118.

18. *Ibid.*, p. 119: «Quando paragoniamo la volontà di potenza a un principio trascendentale, oppure il nichilismo nella volontà di potenza a una struttura *a priori*, vogliamo anzitutto sottolineare il fatto che non si tratta di determinazioni psicologiche, fermo restando che in Nietzsche i principi non sono mai principi trascendentali, i quali vengono appunto sostituiti dalla genealogia».

19. *Ibid.*, p. 122.

20. Nella versione di Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 614: «la volontà di potenza viene esplicitamente esperita come il fondamento della possibilità della verità, e la verità viene concepita come una funzione della volontà di potenza». Nella stessa trasvalutazione la volontà di potenza rende possibile una nuova posizione di valori perché i valori precedenti (e la possibilità stessa della loro «posizione») sono già disponibili nel mezzo del nichilismo: «Nichilismo non è solo il processo della svalutazione dei valori supremi, e neppure soltanto l'estrazione di questi valori. Già l'introduzione di questi valori nel mondo è nichilismo. La svalutazione dei valori non finisce con una progressiva perdita di valore da parte dei valori, al modo di un rigagnolo che si perde nella sabbia, il nichilismo si compie nella estrazione dei valori, nella eliminazione attiva dei valori» *ibid.*, pp. 603-604.

21. Come è noto, il termine «deduzione», che Kant ha ricavato dal linguaggio giuridico, significa dimostrazione della legittimità di una pretesa. La deduzione trascendentale consiste nel mostrare che gli oggetti di esperienza non sarebbero tali se non fossero pensati attraverso le categorie, ovvero attraverso la funzione dell'io penso; essa si riferisce ai *concetti puri* (a priori) nel loro riferirsi agli oggetti. Hegel attribuisce invece al termine deduzione un significato più generale, vale

a dire la dimostrazione della *necessità* di una determinazione (*Enc. Par.* 42).

22. Il presupposto di questa deduzione è certamente un'ontologia nichilistica (a partire dalla quale la volontà di potenza si svolge in molteplici interpretazioni) che annienta qualsiasi ideale di corrispondenza a un «al di fuori» della volontà di potenza stessa. Si veda su ciò l'efficace sintesi che Vattimo offre della posizione di J. Figl (*Interpretation als philosophisches Prinzip. F. Nietzsches universelle Theorie der Auslegung in spätem Nachlass*, Berlino-New York, 1982), dunque di quella che si potrebbe definire la “teoria classica” su questo punto: «J. Figl, cogliendo un suggerimento di P. Ricoeur, secondo cui tutta la filosofia è interpretazione [...] propone una chiave per la lettura degli appunti sulla volontà di potenza con la formula “essere è interpretare”, che nel linguaggio di Nietzsche suona: la volontà di potenza interpreta. [...] Alla base di questo atteggiamento c'è, secondo Figl, un'ontologia nichilistica [...] dove l'uomo è l'animale che interpreta per mezzo di segni. Il riferimento alla volontà rende necessaria l'introduzione di un soggetto dell'“evento interpretativo”: questo soggetto è, secondo Figl, “pluralisticamente costituito”, formato cioè da quanti di potenza che solo all'interno dell'evento interpretativo stesso diventano soggetto», G. Vattimo, *Nietzsche*, Roma-Bari, 1997, p. 154.

23. Löwith K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlino, 1935; nuova ed., Stoccarda 1956; *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. di Simonetta Venuti, Roma-Bari, 1982. Questa lettura di una riaffermazione di un modello classico trova riscontro nel testo platonico. Infatti (anche tenendo conto del significato di *theōrēin* successivamente riformulato da Aristotele, *Et. Nic.*, X, 8, 1178 b 25), nel mito dell'Iperurano e della Biga alata del *Fedro* platonico le anime, mentre si trovano nell'Aldilà al seguito degli dei, ruotano sulla volta del cielo sino a raggiungere la *Pianura della Verità*. Qui possono *contemplare* finalmente la Verità stessa, «nel puro *essere*». Le anime che al loro ritorno sulla terra, reincarnandosi, si dimostreranno più ricche spiritualmente e moralmente saranno proprio quelle *che hanno potuto contemplare di più*. Infine: «i migliori uomini saranno quelli in cui albergano anime che più anno *visto*, cioè contemplato l'essere e la Verità» (L.A. Foresti, *Antichità classica*, Milano, 1994, p. 19).

24. *Ecce homo*, «Così parlò Zarathustra», 6. Ma che cosa contempla Zarathustra? Si potrebbe chiedere. In ciò consiste l'interesse della posizione di Nietzsche, se è valida questa ipotesi. La domanda investe in pieno la questione del nichilismo ontologico, e non solo in Nietzsche. Con un passaggio particolarmente significativo in questo contesto, lo stesso Bloch deduce la valenza teoretica della *visione* (*Sehen*) sulla base di una differenza di posizione che la assegna all'altezza prospettica e al privilegio della guerra, innanzi tutto rispetto a chi deve procurarsi da vivere per mezzo di un'attività manuale: «Nur sehen wollen, das hält noch beiseite. Zwar kann auch der Blick wandern, aber er faßt nichts an, wenn er bloß auffasst. [...] Nun wurde aber gerade diesem Sehen als einem Spiegeln wieder zu viel gegeben. Die Hand kam dann schon dem Rang nach gegen den abbildenden Blick nicht auf. Vor allem dort, wo ein Machen, Erzeugen auch als Handwerk höherer Ordnung noch ungeschätzt war und fernlag. Also im griechischen Denken und hier nicht zuletzt wegen der Verachtung der Arbeit. Sie gehörte zum unteren Stand, als mit körperlicher Mühe verbunden oder mindestens damit ansetzend, zum Bauern und Banausen. *Die Oberen dagegen hatten, wie übrigens auch beim weniger attischen Adel seit je, nur Krieg und Verwaltung als standesgemäße Tätigkeit und darüber eben die Muße des Betrachtens. Die Schau wurde von daher der nicht nur platonische Ausdruck für Erkennen schlechthin, ein Abbild wie im Spiegel des Auges galt als Zeichen jedes Erkennens, jedes “treu” auffassenden*» (E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, vol. II, Frankfurt am Main, 1964, pp. 7-8, corsivo mio). Il riferimento allo «specchio dell'occhio» per la conoscenza è qui subordinato all'analisi sulla base di una differenza di posizione che permette la contemplazione e, insieme, l'ampiezza prospettica. Bloch rilegge qui in termini che presuppongono il passaggio attraverso la genealogia il senso profondo del *theōrēin* greco.

25. P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di Enzo Turolla, Milano, 1981, p. 27.

26. “L'origine embrionale” di questi due saggi si direbbe di natura teologica e mediata nella

religione occidentale in differenti versioni. Per esempio, la distinzione tra *figli delle tenebre* e *figli della luce* rintracciata tra gli esseni, essa stessa una reazione all'interno del mondo ebraico, costituisce una versione accentuata, originatasi probabilmente da una casta di sacerdoti "perdente", della narrazione dell'elezione legata alla fede giudaica: cfr. G. Theissen, *La religione dei primi cristiani*, Torino, 2004, p. 184 e la voce "Esseni" in Paul J. Achtmeyer, a cura di, *Dizionario della Bibbia*, Bologna, 2003.

27. F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi sulla religione e Monologhi*, a cura di G. Durante, Firenze, 1947, pp. 247-266.

28. *Ibid.*, p. 261.

29. Cfr. G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Torino, 1989, pp. 96-109.

30. F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi cit.*, p. 262.

31. G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano, 1968, p. 159.

32. *Ibid.*, corsivo mio.

33. *Ibid.*

34. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, trad. di Anita Rho, Torino, 1957, p. 517; per usare una citazione che non appartiene né a Nietzsche né a Schleiermacher, ma indica la persistenza di questa tematica nella medesima area culturale e a distanza di pochi decenni.

35. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, trad. it. di Sergio Givone, Roma, 1991, p. 94.

36. *Ibid.*, p. 97.

37. *Ibid.*, p. 98.

38. *Ibid.*, p. 102.

39. *Ibid.*, p. 101.

40. G. Vattimo, *Etica cit.*, p. 83.

41. *Aurora*, 105.

42. *La gaia scienza*, 354.

43. *La volontà di potenza cit.*, 509 [fine 1886 – primavera 1887].

44. *Ibid.*, 512 [agosto-settembre 1885] e 521 [autunno 1887].

45. Cfr. G. Brandes, *Radicalismo aristocratico e altri scritti su Nietzsche*, a cura di Alessandro Fambrini, Dipartimento di scienze filologiche e storiche di Trento, 2001.

46. Con la dialettica dello smascheramento delle definizioni metafisiche classiche, che trova inizio nella prima parte di *Umano troppo umano*, emerge un interesse esplicito per la tendenza alla menzogna, all'inganno e al gioco di simulazioni che appartiene alla vita: «l'errore ha reso l'uomo così profondo, delicato e inventivo, da produrre un tal fiore come le religioni e le arti. Il puro conoscere non sarebbe stato in grado di farlo. Chi ci svelasse l'essenza del mondo, causerebbe in noi tutti la più spiacevole delusione» (*Umano troppo umano*, I, 29). Essa è uno degli oggetti

privilegiati della produzione successiva, sino ad alcune delle tesi più note e più cariche di implicazioni dell'opera nietzschiana (si pensi al duplice senso di «Come il mondo vero è diventato favola» nel *Crepuscolo degli idoli*). L'attenzione per il lato *affermativo* (e dunque creativo di prospettive) della menzogna e della facoltà di ingannare culmina nell'aforisma 361 de *La gaia scienza* («Del problema del commediante»), dove si assiste al riconoscimento più esplicito della «necessità dell'errore»: la scoperta dell'incessante attività onirica dell'uomo mostra che la cultura è un codice di concetti e valori frutto di una medesima tendenza alla produzione di menzogne. Menzogne che nascono e si moltiplicano grazie alla facoltà di mentire e mascherarsi che era l'oggetto dello scritto *Su verità e menzogna*: «il commediante» è qui l'omologo dell'«uomo intuitivo», sebbene il primo abbia tratti decisamente più affermativi. La facoltà di mentire del «commediante», allontanata dalla funzione “mimetica” legata alle esigenze di sopravvivenza, in seguito al crescere delle condizioni di sicurezza dell'esistenza, si è resa autonoma e non si legittima più in base alle esigenze di autoconservazione di un gruppo, ma continua la sua attività «creatrice di mondi apparenti» al di là di queste, in un mondo di sogno: «mi sono destato di colpo in mezzo a questo sogno, ma solo per essere cosciente che appunto sto sognando e che devo continuare a sognare se non voglio perire: allo stesso modo in cui il sonnambulo deve continuare a sognare per non piombare a terra» (*La gaia scienza*, 54).

L'errore rende più degno di essere preso in considerazione anche il mondo che l'uomo abita: «non il mondo come cosa in sé - esso è vuoto, vuoto di senso e degno di un'omerica risata! - bensì il mondo come errore è così ricco di significato, profondo, meraviglioso, gravido di felicità e infelicità» (*Frammenti postumi 1884-1885*, VII/3, 40 [65]; Nietzsche cita qui la sua edizione di *Umano troppo umano*, p. 31). Nietzsche spiega la funzione creativa dell'attività simbolica come produzione di un senso con cui l'uomo trasforma e abita il mondo. L'incessante creazione di sensi nuovi rende l'uomo signore delle cose; egli si dispiega come volontà di potenza, poiché «la volontà di potenza interpreta» e «l'interpretazione stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa» (*Frammenti postumi 1885-1887*, VIII/1, 2 [148]). Lungo questo itinerario Nietzsche giunge a esaltare l'arte come «la più alta potenza del falso» (G. Deleuze, *Nietzsche* cit., p. 131), dalla quale non è separabile anche una funzione di profilassi degli aspetti più enigmatici della vita: i Greci trovavano consolazione nel coro tragico, ovvero nell'espressione artistica che li distoglieva dall'aspirare all'annullamento della volontà (cfr. *La nascita della tragedia*, trad. it. di Sergio Givone, Roma, 1991, pp. 137-140). Questo perché «l'attività della vita è simile alla potenza del falso: inganna, dissimula, affascina, seduce» (G. Deleuze, *ibid.*, p. 131). E nell'arte, intesa come espressione di determinati modi di esistenza, «la menzogna si santifica e la volontà d'illusione ha dalla sua la tranquilla coscienza» (*Genealogia della morale*, III, 25).

47. *Frammenti postumi 1884-1885*, VII/3, 34 [253].

48. *Ecce Homo*, «Prologo», 3.

49. E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, vol. II, Frankfurt a.M., 1964, p.18.

2. Errore e risentimento

1. *Genealogia della morale*, III, 12.

2. Ovviamente tralascio del tutto l'idea che le apparenti contraddizioni e il tono di esaltazione in riferimento al *procedere nella conoscenza* di questo aforisma siano riconducibili allo stato mentale dell'autore durante il periodo di composizione di *Ecce homo*. Sul periodo dell'«euforia di Torino» cfr. P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, traduzione di Enzo Turolla, Milano, 1981, pp.

337-369.

3. Un frammento postumo, che risale alla fase finale della produzione nietzschiana, definisce le aree su cui si esercitano errore e risentimento: «Di che cosa si tratta? L'equivoco religioso. L'equivoco morale. L'equivoco filosofico. L'equivoco estetico» (*Frammenti postumi 1888-1889*, VIII/3, 13 [3]). Si tratta di «quattro grandi equivoci» a partire dai quali si giustifica la rilettura della produzione di Nietzsche come critica della cultura e della morale sulla base della distinzione genealogica e prospettivistica sinora indicata. Questa ricerca fa riferimento a passi all'interno dei quali alla traduzione italiana di *equivoco*, *malinteso*, *fraintendimento* corrisponde il tedesco *Mißverständnis* (*mißverstehen*).

4. *Crepuscolo degli idoli*, «Quel che devo agli antichi», 5. A questo proposito è opportuno ricordare che il *Crepuscolo degli idoli* è il frutto di un abbandono, nelle intenzioni almeno momentaneo, del progetto de *La volontà di potenza. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*. Dagli appunti che aveva preso a partire dall'autunno del 1887 per la sua realizzazione, Nietzsche ricavò prima *L'anticristo* e poi quest'opera, progettando di scrivere successivamente i quattro libri che avrebbero costituito la «Trasvalutazione».

5. *Ibid.*

6. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Milano, 1974, p. 43. Si confronti su questo tema, nel complesso, *ibid.*, pp. 43-70.

7. *La nascita della tragedia*, trad. it. di Sergio Givone, Roma, 1991, 17.

8. Cfr. G. Vattimo, *Il soggetto* cit., p. 51.

9. *Frammenti postumi 1888-1889*, VIII/3, 14 [22].

10. *Così parlò Zarathustra*, I, «Dei dispregiatori del corpo», p. 34; cfr. tra gli altri anche *ibid.*, pp. 34-35: «Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore»; «Il corpo creatore ha creato per sé lo spirito, e una mano della sua volontà».

11. É. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1986, p. 281. Sul tema del corpo e come riferimento per queste osservazioni cfr. anche Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Parigi, 1966, pp. 336-368.

12. *La gaia scienza*, «Prefazione», 2.

13. P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di Enzo Turolla, Milano, 1981, p. 63.

14. *Ibid.*, p. 56

15. *Frammenti postumi 1888-1889*, VIII/3, 15 [13], questo frammento porta il titolo «Una prefazione»; a un'epoca precedente appartiene *Frammenti postumi 1882-1884*, VII/1, 4 [217]: «La morale come linguaggio simbolico che descrive una regione sconosciuta delle situazioni corporee.- [...] Dunque apparentemente cambiare il corpo senza mezzi chimici - - - in verità la morale consiste nel cambiare la costituzione chimica del corpo». Sulla virtù e la morale come malintesi messi in opera dalla gregarietà per agire sugli stati fisiologici si possono citare ancora le parole di P. Klossowski, *Nietzsche* cit., p. 71: «visti da dentro, nessuno sa, né potremmo saperlo noi, ciò che in noi si designa, perché, anche quando siamo soli – silenziosi – e parliamo tra noi, è sempre il fuori che ci parla – sono i segni dall'esterno che ci invadono, e il loro rumore soffoca completamente la nostra vita pulsionale. Anche l'intimità, anche la cosiddetta vita interiore, sono ancora il residuo di segni istituiti dall'esterno con il pretesto di significarci in maniera “oggettiva”, “imparziale”».

16. *Frammenti postumi 1888-1889*, VIII/3, 14 [153]. Cfr. anche *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, (249) 10 [137] e *ibid.*, (348) 11 [96].

17. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera* cit., p. 357.

18. Su questo tema non si può prescindere dalle analisi di P. Valadier, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, Palermo, 1991, pp. 203-228. Sul circolo della devozione alla verità e il significato di questo aforisma al di fuori del dominio sacerdotale si veda inoltre il capitolo terzo della seconda parte di questa ricerca.

19. *Crepuscolo degli idoli*, «I quattro grandi errori», 1. Cfr. anche *Frammenti postumi 1884-1885*, VIII/2, 34 [241].

20. *Genealogia della morale*, III, 10: «Chiunque abbia mai una volta edificato un “nuovo cielo”, trovò la potenza per questa impresa nel suo proprio inferno».

21. Cfr. *ibid.*, III, 13: «Il prete asceta è il desiderio, fatto carne, di un essere-in-altro-modo, di un essere-in-altro luogo, e invero il grado supremo di questo desiderio, il suo caratteristico ardore e la sua passione: ma appunto la potenza del suo desiderare è il ceppo che lo inchioda qui; [...] – appunto con questa potenza tiene ancorato all'esistenza l'intero gregge d'ogni genere di falliti, di malcontenti, di malriusciti, di sciagurati, di sofferenti di sé».

22. L'itinerario cui Nietzsche aveva dato avvio con *Umano troppo umano* era volto a smascherare la metafisica, in quanto bisogno di riferimento a nozioni ultime (che si impongono come non divenute perché dotate di un carattere stabile), riducendola in ultima analisi al prodotto di un soggetto che intende spiegare e giustificare l'accadere nell'ottica della sua sicurezza: la metafisica si rivela essere un'opera di riduzione dei diversi aspetti del reale a un unico principio che renda una parte della realtà manipolabile e sia quindi in grado di assicurare. *Umano troppo umano* indica nell'idea di sostanza e nell'idea di libertà quei principi oltre i quali non è possibile procedere (cfr. G. Vattimo, *Il soggetto* cit. pp. 111-130). L'aforisma 18 di *Umano troppo umano* mostra come questi errori fondamentali siano dovuti alla tendenza del soggetto a interpretare ogni cosa in base al rapporto che essa ha con lui. Anche qui, dunque, è possibile ricondurre la metafisica a un «bisogno di fondazione» (*ibid.*, p. 120) che è un bisogno di sicurezza. La metafisica soddisfa

questo bisogno strappando dal divenire quei principi da cui tutto dovrebbe dipendere. Anche in quest'ottica bisogna leggere la negazione della libertà che da *Umano troppo umano* diventa un tema centrale dell'opera di Nietzsche: la ricerca sul piano teorico del fondamento, infatti, non può non diventare, più tardi, la ricerca di un responsabile, di un colpevole. È qui che il pessimismo metafisico di fronte al reale può essere interpretato come la versione eminentemente filosofica del risentimento: cfr. *Frammenti postumi 1888-1889*, VIII/3, 14 [98] (primavera 1888), da considerarsi, probabilmente, un abbozzo per il *Crepuscolo degli idoli*, «I quattro grandi errori», 3: «Errore di una falsa causalità».

23. G. Vattimo, *Il soggetto* cit., p. 43.

24. *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, 1994, «Il nichilismo», 12 («Caduta dei valori cosmologici», novembre 1887 – marzo 1888).

25. *Ibid.*, «Per il piano dell'opera», 1.

3. Lacci e reti

1. *Umano troppo umano*, I, 281.

2. Cfr. su ciò le analisi di G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Milano, 1992, p. 33: «la critica non è una re-azione del ri-sentimento, ma l'espressione attiva di un modo attivo di esistere: attacco e non vendetta, aggressività naturale di un modo di essere, malvagità divina senza la quale non si potrebbe immaginare la perfezione. È il modo di essere del filosofo, che si prefigge di usare l'elemento differenziale appunto come critica e reazione, dunque come martello».

3. P. Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes «Evangelium»*, Frankfurt a.M., 2001, p. 29.

4. *Così parlò Zarathustra*, I, «Dell'albero sul monte», p. 45.

5. *Ibid.*, II, «Il fanciullo con lo specchio», p. 97.

6. *Ibid.*, IV, «Il mago», p. 309.

7. *Umano troppo umano*, «Prefazione», 1.

8. Nel 1886 l'editore Fritsch ripubblica con nuove prefazioni i due volumi di *Umano troppo umano*. A questo periodo risale anche il «Tentativo di autocritica» alla seconda edizione de *La nascita della tragedia*. Sempre nel 1886 Nietzsche prepara le nuove prefazioni per *Aurora* e *La gaia scienza*, pubblicate presso Fritsch nel 1887.

9. Cfr. S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Parigi, 1972, pp. 163-168.
10. *La nascita della tragedia*, trad. it. di Sergio Givone, Roma, 1991, «Tentativo di autocritica», 3.
11. S. Kofman, *Nietzsche* cit., p. 167. L'autrice a questo proposito usa spesso l'aggettivo francese *propres*, intendendo con esso quella molteplicità di significati che, in effetti, si trovano racchiusi insieme nell'espressione francese: *propres* come «proprio» nel senso dell'appartenenza a un singolo individuo, ma anche *propres* nel senso dell'esattezza, di quell'«appropriatezza» che troviamo anche nella lingua italiana, e infine il suo significato più caratteristico, *propres* come «netto», «pulito».
12. Citato in G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche*, Milano, 2000, pp. 292-293.
13. P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di Enzo Turolla, Milano, 1981, p. 190.
14. *Ibid.*, p. 186.
15. *Ibid.*, p. 252: «la selezione darwiniana *cospira* con la *gregarietà* presentando gli esseri *mediocri* come *forti*, ricchi, potenti».
16. *Ibid.*, p. 187.
17. *Ibid.*, p. 231; cfr. anche G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche* cit., p. 286.
18. P. Klossowski, *Nietzsche* cit., pp. 238-239.
19. Su questo punto G. Vattimo (*Dialogo con Nietzsche* cit., p. 289) ha indicato il debito di Klossowski nei confronti dell'interpretazione di G. Bataille (*Sur Nietzsche, volonté de chance*, Parigi, 1945).
20. Cfr. G. Vattimo, *Nietzsche*, Bari, 1997, p. 147.
21. Klossowski, *Nietzsche e il circolo* cit., p. 183.
22. Cfr. P. Sloterdijk, *Über die Verbesserung* cit., p. 69: «Es gibt gar keinen Willen, daher auch keinen Willen zur Macht, Wille ist nur eine Redensart, es gibt nur Vielheiten von Kräften, Reden, Gebärden und ihr Sich-Komponieren unter der Regie eines Ich, das sich bejaht, verliert und verwandelt. Gerade hierin widerspricht der Autor seiner Marke und seine Aussagen sind explizit». Sloterdijk vede in Nietzsche il designer dell'individualismo (in accordo su questo punto con le analisi di Klossowski, Derrida, Rorty), sin nella forma degradata della marca di una *way of life*, quella degli spiriti liberi nella società di massa (*ibid.*, pp. 55-57). Al di là dell'aspetto «commerciale» di questa interpretazione, è interessante in che senso essa si connota rispetto a

quanto sostenuto da Bataille: «Nietzsche non dubitò che l'esistenza del possibile da lui proposto [cioè, come spiegato da G. Vattimo, della libertà totale della negazione-affermazione] esigesse una comunanza. Il desiderio di una comunanza lo agitava senza posa». L'evocazione di una comunità è motivata dall'infinità dell'obiettivo: «Tutto ciò che riguarda l'umano esige la comunità di coloro che lo vogliono. Ciò che vuole andare lontano esige sforzi congiunti, o almeno susseguenti l'un l'altro, che non si fermano al possibile di uno solo [...] Una vita è soltanto l'anello di una catena (secondo *Umano troppo umano*, I, come osservato da G. Vattimo). Voglio che altri continuino l'esperienza che prima di me altri hanno cominciato, che altri si votino come me, come altri prima di me, alla mia stessa prova: andare fino ai limiti del possibile», G. Bataille, *Sur Nietzsche, volonté de chance*, Parigi, 1945, p. 41; citato in G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche*, Milano, 2000, pp. 292-293. Non mi sembra che la comunità a cui allude Bataille sia quella commerciale del “marchio” della volontà di potenza” o della “marca Nietzsche”.

23. M. Montinari, «Nota introduttiva» al *Crepuscolo degli idoli*, p. 20.

24. *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, 1994, «La credenza nell'io. Il soggetto», 481 (fine 1886 - primavera 1887).

25. Klossowski, *Nietzsche e il circolo* cit., p. 346.

26. *Ibid.*

27. M. Montinari, «Nota introduttiva» cit., p. 12.

28. *L'anticristo*, 17.

PARTE SECONDA – NIETZSCHE

1. La tesi dell'autocontraddittorietà del cristianesimo

1. Cfr. Gerd-Günther Grau, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit, Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt a.M., 1958, p. 11 e Id., *Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens*, Frankfurt a.M., 1963, p. 17. Questi studi precedono di alcuni anni *Ateismo nel cristianesimo* e costituiscono gli unici confronti espliciti (cosa sottolineata da questo studioso a più riprese e non senza stupore) con la tesi nietzschiana dell'autodissoluzione del cristianesimo precedenti la nota opera di E. Bloch.

2. *Ecce homo*, «Perché io sono un destino», 9.

3. Cito le tesi di P. Sloterdijk solo ai fini di questa ricerca. Eviterò per esempio riferimenti alla valenza «eulogica» del linguaggio nietzschiano, che pure costituisce una parte fondamentale delle

tesi di Sloterdijk. Aspetto peraltro anticipato da Klossowski (sebbene senza tirare tutte le conseguenze teoriche del caso) a proposito dello scambio epistolare torinese tra Nietzsche e Strindberg negli ultimi sei mesi del 1888: cfr. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di Enzo Turolla, Milano, 1981 pp. 337-345.

4. Cfr. Peter Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes «Evangelium»*, Frankfurt a.M., 2001, p. 7. Come primo tentativo di miglioramento/correzione della Buona Novella Sloterdijk cita il caso del presidente degli Stati Uniti Thomas Jefferson. A seguito di uno scambio epistolare iniziato nel 1795 con il teologo e scrittore Joseph Priestley, durante le notti libere dagli impegni della sua prima presidenza, Jefferson iniziò a ritagliare e incollare insieme parti di sei diverse edizioni, in latino, greco, francese e inglese, del Nuovo Testamento. Un vero lavoro di “taglia-incolla” che dopo numerose interruzioni terminò nel 1820 e produsse *The Life and Moral of Jesus of Nazareth*, conosciuto poi con il titolo *The Jefferson Bible*. L'obiettivo di questo lavoro era quello di eliminare dai vangeli ciò che non era più accettabile per l'illuminismo americano e di portare alla luce le “vere parole” di Gesù, selezionate sulla base dell'umanesimo cristiano di Jefferson; ciò costituisce il primo caso di una versione “privata” del Nuovo Testamento che l'autore, del tutto in buona coscienza, non percepisce più come eresia. La volontà di eliminare ciò che di “irragionevole” è presente nel Nuovo Testamento (come via russa alla coesistenza di Vangelo e Illuminismo) avrebbe connotato anche il successivo tentativo di Leo Tolstoy di produrre una versione privata del Vangelo, un “Quinto Vangelo” (cfr. *The Gospel According to Tolstoy*, a cura di David Patterson, Tuscaloosa e Londra, 1992), cfr. P. Sloterdijk, *Über die Verbesserung* cit., pp. 17-20.

5. Cfr. *ibid.*, p. 68.

6. Cfr. *ibid.* p. 35; ma Sloterdijk connette il compiersi del nichilismo come catastrofe del sistema di verità direttamente alla teoria dello *Übermensch*: solo qualcosa di diverso dall'essere umano, così come lo si è inteso sinora, può sopravvivere al crollo delle illusioni condivise: «ein mit dem Wahnsinn der Wahrheit geimpfter Über-Lebender». Nel suo complesso, l'arte nietzschiana di non andare in rovina a causa della verità è possibile grazie alla visione dello *Übermensch*, cfr. *ibid.*, p. 36.

7. «Es ist eine “Dichtung”, oder ein fünftes “Evangelium” oder irgend Etwas, für das es noch keinen Namen giebt [...]», in F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe, vol. VI, Monaco, 1986, p. 327; citato in P. Sloterdijk, *Über die Verbesserung* cit., p. 25.

8. «... Es ist eine wunderschöne Geschichte: ich habe alle Religionen herausgefordert und ein neues “heiliges Buch” gemacht! Und, in allem Ernste gesagt, es ist so ernst als irgend eines, ob es gleich da Lachen mit in die Religion aufnimmt – », F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe* cit., p. 363; citato in Sloterdijk, *Über die Verbesserung* cit., pp. 25-26.

9. «Ein “Erbauungsbuch”», in F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe* cit., p. 525; «ein “Testament”», Lettera a Overbeck del 10 febbraio 1883, in: F. Nietzsche, *ibid.*, p. 326 (citato in P. Sloterdijk, *ibid.*, p. 31).

10. *Ecce homo*, «Prologo», 4.

11. Cfr. *Ecce homo*, «Così parlò Zarathustra», 6.
12. P. Sloterdijk, *Über die Verbesserung* cit., p. 64.
13. Cfr. *Sämtliche Briefe* cit., p. 490.
14. Cfr. P. Sloterdijk, *Über die Verbesserung* cit., pp. 31-32.
15. *Ecce homo*, «Crepuscolo degli idoli», 2.
16. *Ibid.*, «Perché io sono un destino», 1.
17. P. Sloterdijk, *Über die Verbesserung* cit., p. 32: «Es ist seine Mission, die kommunikative Kompetenz der Vergifteten zu zerstören».
18. *Ibid.*, p. 33.
19. *L'anticristo*, 39; espressione con cui Nietzsche definisce in realtà la dottrina di Paolo; essa è stata ripresa da Eugen Rosenstock-Huessy che ha definito Marx, Gobineau, Nietzsche e Freud i quattro «disangelisti» del XIX secolo: cfr. Eugen Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*, vol. II, Heidelberg, 1964, p. 897; citato in P. Sloterdijk, *Über die Verbesserung* cit., p. 34.
20. Cfr. *ibid.*, p. 35.
21. *Ibid.*: «La verità ha “in verità” la forma di una malattia mortale».

2. La nascita del cristianesimo dallo spirito del *ressentiment*

1. *L'anticristo*, 36.
2. Karl Jaspers, *Nietzsche e il cristianesimo*, trad. it. Di Maria dello Preite, Bari, 1978, p. 25. Questo saggio è una guida imprescindibile per le argomentazioni che seguono.
3. Citato in *Frammenti postumi 1885-1887*, VIII/1, 1 [182].
4. *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 11 [355].

5. *Così parlò Zarathustra*, I, «Della libera morte», p. 86. Questa «immaturità» è dovuta al fatto che Gesù, a differenza di Zarathustra, è vissuto prima dell'evento epocale costituito dalla morte di Dio. A questo proposito si ricordi quanto sostiene *Ecce Homo*: Zarathustra ha posto per primo l'antinomia di bene e male, traducendo la morale in termini metafisici, perciò doveva essere il primo a riconoscerla (cfr. *Ecce homo*, «Perché io sono un destino», 3).

6. *Così parlò Zarathustra*, I, «Della virtù che dona», p. 89.

7. *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 11 [356].

8. *L'anticristo*, 37.

9. *Nietzsches Werke*, Naumann, poi Kröner, Lipsia 1894 e ss., vol. XII, p. 257.

10. Cfr. Ernst Bertram, *Nietzsche. Per una mitologia*, a cura di Lea Ritter Santini, Bologna, 1988, p. 270.

11. *Al di là del bene e del male*, 164.

12. *L'anticristo*, 32.

13. *Ibid.*, 29.

14. *Ibid.*, 33.

15. Cfr. *ibid.*, 32.

16. *Ibid.*, 33.

17. *Ibid.*, 32.

18. Cfr. *ibid.*, 29.

19. Cfr. *ibid.*, 33.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, 34.
22. *Ibid.*, 35.
23. *Ibid.*, 30.
24. *Ecce homo*, «Perché sono così saggio», 6.
25. Cfr. *L'anticristo*, 37.
26. *Ibid.*, 39.
27. P. Valadier, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, trad. it. di Velia Alletti Petrucci, Palermo, 1991, p. 269.
28. *L'anticristo*, 40.
29. *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 11 [378]; questo frammento deve essere considerato, probabilmente, l'abbozzo dell'aforisma 41 de *L'anticristo*.
30. Cfr. *L'anticristo*, 40.
31. Per un'analisi di questa tematica cfr., oltre al citato Jaspers, Valadier, *Nietzsche cit.*, pp. 261-262.
32. *L'anticristo*, 36. A questo proposito, già Heine aveva rappresentato nel capitolo quarto della "Stadt Lucca" il lato più inquietante del cristianesimo nella figura di «un pallido ebreo grondante sangue, con una corona di spine sul capo ed una croce di legno sulla spalla»; questa croce, gettata sulla mensa degli dei dell'Olimpo, fece ammutolire tutti: gli dei «divennero sempre più pallidi ed alla fine svanirono completamente nella nebbia» (cit. in Ladislao Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, vol. III, tomo I, Torino, 1971, p. 219). Stando a un interprete più recente, «il cristianesimo storico copre i testi di un velo sacrificale. Ovvero, per cambiare metafora, li rinchiude nella tomba, spesso splendida, della cultura occidentale» (R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it. di Rolando Damiani, Milano, 1983, p. 313).
33. Su tutti questi punti cfr. *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 11 [295].
34. *Ibid.*, 11 [355].
35. *L'anticristo*, 37.

36. *Ibid.*

37. *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 11 [295].

38. Cfr. *L'anticristo*, 39.

39. *Ibid.*, 27.

40. Su questo tema, all'aforisma 68 di *Aurora* deve essere accostato anche il numero 41 de *L'anticristo*.

41. Cfr. *Il viandante e la sua ombra*, 81 e 83.

42. Sul cristianesimo paolino come reazione contro la Legge ebraica cfr. W. Kaufmann, *Nietzsche, filosofo, psicologo, anticristo*, trad. it di Roberto Vigevani, Firenze, 1974, pp. 355-409.

43. Atti degli apostoli: 9,1-9; 22,5-11; 26,9-18.

44. Sulla psicologia dei fondatori di religioni cfr. *La gaia scienza*, 319. In opposizione al gregarismo degli uomini religiosi e dei moralisti, è emblematica la formula nietzschiana nel settimo poema di *Scherzo, malizia, vendetta*: «Vademecum, vadetecum»; qui, come nell'aforisma 279 de *La gaia scienza* («Amicizia stellare»), ognuno è una stella che deve seguire la propria orbita.

45. P. Valadier, *Nietzsche* cit., p. 279; nelle battute finali il commentatore fa riferimento all'aforisma 113 di *Aurora*.

46. Cfr. *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 11 [354].

47. La critica più incisiva si trova ne *L'anticristo*, 50.

48. Cfr. Eric Blondel, "Nietzsche protestante e la fede cristiana", pp. 34-38, in Aa. Vv., *Nietzsche e il cristianesimo*, Brescia, 1992, atti del convegno tenuto a Trento il 7-8 Marzo 1988 a cura di Giorgio Penzo e Michele Nicoletti.

49. *Ibid.*, p. 38.

50. *Ibid.*

51. *L'anticristo*, 39.

52. *Frammenti postumi 1887-1888*, VIII/2, 11 [354], nonché 11 [324].

53. *Ibid.*, 11 [302].

3. Autocontraddizione del cristianesimo e rettitudine intellettuale

1. P. Valadier, "Forme cristiane del nichilismo", in: *Origini del nichilismo*, a cura di C. Ciancio e F. Vercellone, Torino, 2001, p. 23.

2. Cfr. *La gaia scienza*, 357.

3. P. Valadier, "Forme cristiane del nichilismo" cit., p. 25.

4. *Ibid.*, p. 23.

5. *Ibid.*

6. Cfr. Gerd-Günther Grau, *Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens*, Frankfurt a.M., 1963, pp. 17 e 23.

7. *Ibid.*, p. 17

8. Cfr. Id., *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt a.M., 1958, pp. 11 e 12. Come vedremo più avanti, per questo autore la fase precedente l'Illuminismo si caratterizza come un passaggio da una forma di «avverroismo latino» a una forma di «avverroismo luterano». La categoria storiografica di «avverroismo» è stata introdotta nel 1852 proprio da E. Renan il quale, mentre l'introduceva, ammetteva che «la storia dell'avverroismo, parlando propriamente, non è altro che la storia di un vasto controsenso» (citato in Aa. Vv., *Enciclopedia filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Milano, 2006, vol. II, p. 945).

9. Cfr. Gerd-Günther Grau, *Christlicher Glaube* cit., p. 80. Sulla storia di questo confronto cfr. *ibid.* pp. 11-7.

10. *Genealogia della morale*, III, 27.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.* A questa autocontraddizione Nietzsche assegna la formula latina «*patere legem, quam ipse tulisti*». Inoltre qui agirebbe anche una legge che in questo aforisma Nietzsche assegna all'«essenza della vita», la legge del suo «*necessario autosuperamento*»: «Tutte le cose grandi periscono per un atto a opera di se stesse, per un atto di autosoppressione».

13. *Ibid.*, III, 24.

14. *Ibid.* Come abbiamo visto nel capitolo 1 della prima parte, a proposito dell'interpretazione di Deleuze del significato critico della filosofia di Nietzsche, la realizzazione della critica si rivolge proprio al problema della verità.

15. Secondo Nietzsche la Riforma tedesca ha riscoperto l'antica contraddizione “paganesimo-cristianesimo” attraverso la protesta contro la cultura decorativa del Rinascimento. Si è trattato cioè di una nuova vittoria su quella medesima cultura che era stata sconfitta al principio del cristianesimo (Cfr. F. Nietzsche, *Nachlaß* W X, p. 319; citato in G.-G. Grau, *Christlicher Glaube* cit., p. 18). Cfr. *L'anticristo*, 61; *Ecce homo*, «Il caso Wagner», 2. Si noti la riattivazione della logica cristiana attraverso la formula *attaccare per restaurare*.

16. *Aurora*, «Prefazione», 4.

17. *Ibid.*, 3.

18. *Genealogia della morale*, III, 24; si tratta certamente anche di un riferimento al dominio sacerdotale sulla filosofia; su ciò si veda il capitolo “Errore e risentimento” nella prima parte di questa ricerca.

19. *La gaia scienza*, 344.

20. Cfr. *Frammenti postumi 1884-1885*, VII/3, 36 [30]; a proposito del dualismo cartesiano G.-G. Grau ha mostrato come per Nietzsche questa posizione filosofica costituisca il correlato ideologico della dottrina della doppia verità, cfr. *Christlicher Glaube* cit., p. 35.

21. *Al di là del bene e del male*, 48. Si veda a questo proposito anche quanto già detto alla nota 4 del cap. 1 sul tentativo di “riforma illuministica” del vangelo tentato da Thomas Jefferson.

22. Cfr. G.-G. Grau, *Christlicher Glaube* cit., p. 12.

23. Cfr. *ibid.*, pp. 14-15, anche a proposito delle 219 tesi attribuite a Sigieri di Brabante e condannate nel 1277 dal vescovo di Parigi Etienne Tempier.

24. *Ibid.*, p. 13.

25. *Ibid.*

26. *L'anticristo*, 61.

27. *Ecce homo*, «Il caso Wagner», 2.

28. Cfr. G.-G. Grau, *Christlicher* cit., p. 19.

29. *L'anticristo*, 39.

30. *La volontà di potenza*, 93.
31. *La gaia scienza*, 358.
32. G.-G. Grau, *Christlicher* cit., p. 22.
33. Cfr. *ibid.*, p. 20.
34. *Ibid.*
35. *Aurora*, «Prefazione», 3.
36. A questo proposito è emblematico per Nietzsche il caso di Pascal come logico e vittima del cristianesimo (cfr. Grau, *Christlicher* cit., p. 24).
37. *L'anticristo*, 61.
38. Cfr. G.-G. Grau, *Christlicher* cit., p. 37.
39. *L'anticristo*, 10.
40. Cfr. G.-G. Grau, *Christlicher* cit., p. 40.
41. *Aurora*, «Prefazione», 3.
42. Cfr. G.-G. Grau, *Christlicher* cit., p. 40.
43. *Aurora*, «Prefazione», 3. Come ha osservato Grau, non ha senso affrontare qui la questione se la critica di Nietzsche a Kant, che in ogni caso era disposto a credere solo all'interno dei confini del *non absurdum*, sia giustificata, cfr. G.-G. Grau, *Christlicher* cit., p. 40.
44. G.-G. Grau, *ibid.*, p. 41.
45. *Aurora*, «Prefazione», 4.
46. Cfr. su ciò G.-G. Grau, *Christlicher* cit., pp. 42-43. Si noti la somiglianza di questa analisi di Grau con le argomentazioni di Deleuze su questo punto a proposito del significato della *realizzazione della critica* (cfr. *supra* parte prima, cap. 1). A differenza di Deleuze, nella sua analisi Grau non tocca la nozione di genealogia.
47. *La gaia scienza*, 357.
48. *Aurora*, 142.
49. *Umano troppo umano*, II, 33; cfr. su ciò G.-G. Grau, *Christlicher* cit., pp. 64-65.
50. *La volontà di potenza*, a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau, Milano, 1995, 83 (autunno 1887).

51. *La volontà di potenza* cit., 17 (autunno 1887).

52. *Ibid.*, 1005.

PARTE TERZA – BLOCH

1. Idealismo /nichilismo – antiteismo/nichilismo

1. Cfr. E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, vol. II, Frankfurt a.M., 1964, p. 24.

2. *Ibid.*, p. 26.

3. *Ibid.*, p. 25.

4. Cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, Roma-Bari, 1996, p. 18.

5. Cfr. F.H. Jacobi *an Fichte in Jena. Eutin*, 3-21 März 1799, in J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stoccarda – Bad Cannstadt 1962 ss., serie III, vol. III: *Briefe 1796-1799*, ivi 1972, pp. 222-281, qui p. 245; e Jacobi, *Werke*, Lipsia, 1812-1825, III, p. 44: «Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrieß, wenn Sie, oder wer es sey, Chimärismus nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich Nihilismus schelte, entgegengesetzte» («In verità, mio caro Fichte, non deve infastidirmi se Lei, o chicchessia, vuole chiamare *chimerismo* quello che io contrappongo all'idealismo, a cui muovo il rimprovero di *nichilismo*», traduzione di F. Volpi citata in Aa.Vv., *Enciclopedia filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Milano, 2006, vol. VIII, p. 7885).

6. Cfr. F.H. Jacobi, *Werke* cit., *ibid.*

7. *Die Bestimmung des Menschen* (1800) in: Fichte J.G., *Sämtliche Werke*, Berlino, 1834 ss., vol. II, p. 245: «Io stesso non so nulla, e non sono. Le immagini sono: esse sono l'unica cosa che c'è, ed esse sanno alla maniera delle immagini» (traduzione mia).

8. *Ibid.*, p. 247: esula da questo contesto l'obiettivo che Fichte si è posto con questa argomentazione, che attiene alla filosofia pratica, e punta a mostrare come la sola attività teoretica porti a un arzigogolare sul nulla, se non supportata dalla sua nuova filosofia pratica indicata in questo scritto: «Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen», *ibid.*, p. 253 s. Solo seguendo le leggi formulate sulla base della sua filosofia pratica, e sollevandoci così al livello della moralità, possiamo impedirci di sprofondare nel nulla. Nella visione di Fichte il nichilismo è dunque superato dall'attività pratica. Ciò nonostante è rilevante e indica la profondità teoretica della questione, anche nel suo legame con quella del nichilismo, quanto ha scritto M. Ferraris nella sua introduzione a G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Milano, 1992, p. 15: «Deleuze si richiama a un'attività tetica e poetica del pensiero che è quanto la dottrina fichtiana della scienza aggiungerà al criticismo kantiano; ciò che sembra giustificato retrospettivamente dall'interesse che più tardi (*Che cos'è la filosofia?*, 1991), Deleuze ha portato nei confronti di Fichte: il trascendentale non è un a priori posto alle nostre spalle, sta davanti a noi ed è il frutto del nostro porre. Il fare, come *Wille zur macht* ma già come *Tun* fichtiano, non fuoriuscirà dagli ambiti della ragione, ma semplicemente li allargherà, se è vero, come poi nella critica di Hegel a Kant, che chi ha segnato i limiti del pensiero per ciò stesso li ha già oltrepassati, ed è allora chiamato a trarre le conseguenze del proprio passo».

9. Cfr. F. Volpi, *Il nichilismo* cit., p. 18.

10. *Ibid.*

11. Cfr. *ibid.*

12. G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, Milano, 1981, p. 231; citato in F. Volpi, *ibid.*

13. F. Volpi, *ibid.*, che aggiunge: «Questa prima tematizzazione del nulla è lo sfondo sul quale Hegel svilupperà successivamente la diagnosi nichilistica della transizione al mondo moderno in termini di “morte di Dio”, “ateismo”, “fatalismo”, “pessimismo”, “egoismo”, “atomismo”, e dichiarerà la necessità che la dialettica attraversi la negatività e il “nichilismo”, cioè il “sentimento che Dio è morto”, pur riconoscendolo come semplice momento nella vita dello spirito che va superato».

14. Cfr. F.v. Baader, *Ueber Katholizismus und Protestantismus* (1824); Id. *Ueber die Freiheit der Intelligenz* (1826), in: *Werke*, a cura di Fr. Hoffmann *et al.* 1 (1851 e 1963) pp. 71-80 e 133-150; E. Susini, *Lettres inéd. De F.v. Baader*, 1942 n. 150. 186; citato in J. Ritter e K. Gründer, a cura di, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, 1984, vol. 6, col. 849: «odio e disprezzo profondi per tutte gli istituti sociali (civili e religiosi) esistenti». Quest'ultima opera vale anche per le citazioni seguenti.

15. Cfr. la prefazione alla seconda edizione (1846) del romanzo di W. Meinhold, *Maria Schweidler die Bernsteinhexe*, Lipsia, 2005, citato in J. Ritter e K. Gründer, a cura di, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* cit.

16. J.W. Hanne, *Der moderne Nihilismus und die Strauß'sche Glaubenslehre im Verhältnis zur Idee der christlichen Religion, Eine kritische Beleuchtung und positive Überwindung, des Grundprincips und der hauptconsequenzen der destructiven Philosophie*, Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1842, p. 27, citato in J. Ritter e K. Gründer, a cura di, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* cit., col. 849.

17. Si pensi per esempio al modo in cui nella *Tübinger Einleitung in die Philosophie* Bloch stigmatizza l'assenza di «serietà dell'utopico» sia nel nichilismo (con la sua carica di «assurdo») sia nel panlogismo: «In den Statuierungen des Absurden wie des Panlogischen ist selber Statik; kurz, es fehlt der Ernst des Utopischen», *ibid.*, p. 27.

18. E. Bloch, *Tübinger Enleitung in die Philosophie* cit., p. 15: «Se l'oggetto della conoscenza è unicamente la conoscenza stessa, allora resta del mondo solo l'oscurità totale, del tutto priva di sfumature, della cosa in sé». È significativa l'affinità di queste affermazioni con alcune tesi recenti di M. Ferraris a proposito di una sparizione di gatti di fronte alle interpretazioni, e che entrambe queste posizioni si definiscano rispetto la problema del nichilismo: cfr. M. Ferraris, “Non ci sono gatti, solo interpretazioni”, in J. Derrida – G. Vattimo, a cura di, *Diritto, giustizia interpretazione, Roma-Bari*, 1998, pp. 129-163.

Alla luce della questione del nichilismo teoretico (alla quale segue quella del pluralismo) così come è centrata in queste pagine della *Tübinger Enleitung in die Philosophie* è possibile forse rileggere la definizione della cosa in sé contenuta in *Spirito dell'utopia*: «la stessa cosa in sé appunto ciò che non è ancora e che urge nell'actualiter oscuro, nell'azzurro, nel cuore degli oggetti» (*Spirito dell'utopia*, trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, Milano, 2009, p. 257). Ora, come ha notato F. Coppellotti, il nocciolo teoretico dell'ontologia del non-ancora, trattandosi di una teoria del futuro nel passato, è il rifiuto della «teoria del rispecchiamento»: «Non vi è un rapporto del soggetto con il suo oggetto che non sia un trascendere e dove questo trascendere manca, come accade nella teoria del “rispecchiamento”, non vi è più spazio per l'uomo e la sua speranza che vive nel Totum o non è» (F. Coppellotti, “Ernst Bloch: il Terzo Evangelo e il suo Regno”, introduzione a E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano, 2005, p. 12).

19. Mentre l'ermeneutica non avrebbe che radicalizzato in senso idealistico il dettato nietzschiano: cfr. M. Ferraris, *Guida a Nietzsche*, Bari, 1999, pp. 238-240.

20. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., 1959, p. 350 (cfr. trad. it. *Il principio speranza*, Milano, 1994, p. 354).

21. E. Bloch *Tübinger* cit., p. 25: «Dieser unendliche Pluralismus kulminierte gerade bei Bahnsen [...]: ein in unendlichen Widersprüchen entzweiter Wille macht ihn als Wesen der Welt zu jedem Wissen inkommensurabel [...]».

22. *Ibid.*, a proposito della posizione di Bahnsen: «Schopenhauer also am Ende, selber mehr redivivus heute, als der Absage an objektiv-Logisches, an einen Übergang vom Logischen zur Welt bewußt ist [...]».

23. Il quale per parte sua si professava esplicitamente «nichilista»: cfr. J. Ritter e K. Gründer, a cura di, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* cit., col. 850. Costituisce in questo contesto una “coincidenza” significativa il fatto che Nietzsche citi Bahnsen nell'aforisma 357 de *La gaia scienza*. Scrive Giorgio Colli nella nota a questo testo: «Di Julius Bahnsen Nietzsche lesse nel 1867 i *Breiträge zur Charakteriologie*, 2 voll., Lipsia, 1867».

24. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 125.

2. Nichilismo: negazione e teologia

1. Cfr. K. Jaspers, *Philosophie/Metaphysik*, Monaco, 1994, p. 224.

2. In tedesco: «verneinten Glauben», cfr. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Monaco, 1994, pp. 268-269.

3. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano, 2005, p. 298; citato in traduzione modificata in G. Cunico, *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento*, Lecce, 2001, p. 78. Dove necessario, attingerò alle traduzioni fornite da questo studioso.

4. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, 1995, «Prefazione», 4.

5. E. Bloch, *Gedanken über religiöse Dinge*, in: “Das Freie Wort”, 5 (1905/1906), pp. 690-694, più recentemente ristampato in “Bloch-Almanach”, 12 (1992), pp. 9-13. Brano citato in G. Cunico, *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento* cit., p. 65.

6. Per un approfondimento su questa successione di riferimenti a Simmel (così importante per la formazione di Bloch, come si vedrà più avanti), Bergson, e poi indietro fino a Schleiermacher e Fichte si vedano le note 45, 46, 47 in G. Cunico, *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento* cit., p. 66.

7. *Ibid.*, p. 67. Per la definizione temporale della genesi del nucleo concettuale blochiano, Cunico indica principalmente tre riferimenti: E. Bloch, *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*, Baur, Ludwigshafen a.R., 1909; poi la dissertazione del 1908, e due testimonianze di Bloch stesso: *Über Eigenes selber*, in: “Morgenblatt für Freunde der Literatur”, n. 14, 2.11.1959, 2 e Id., *Lebenslauf*, in R. Traub, H. Wieser, a cura di, *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975, p. 300.

8. Cfr. Cunico, *Messianismo* cit., p. 82; in special modo a proposito delle variazioni di Bloch su questo punto a partire da *Spirito dell'utopia*.
9. F. Nietzsche, *La volontà di potenza* cit., «Per il piano dell'opera», 1.
10. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, Milano, 2009, p. XXXV.
11. Id., *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz* (1970), in: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., 1962-1967, vol. XI, p. 21: «die Kette ihrer freudlosen Tage». Citato in M. Latini, *Il possibile e il marginale. Studio su Ernst Bloch*, Milano, 2005; studio a cui faccio riferimento per la ricostruzione di questo periodo nel contesto della filosofia di Bloch.
12. Sull'inclinazione alla guerra (*Kriegesgesinnung*) della generazione di Bloch cfr. le osservazioni di M. Latini, *Il possibile e il marginale* cit., pp. 21-25.
13. E. Bloch, *Il principio speranza*, Milano, 1994, p. 1339.
14. Sulla temperie culturale in cui si inserisce *Spirito dell'utopia* cfr. M. Latini, *Il possibile e il marginale* cit., pp. 18-31 e L. Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Milano, 1987, pp. 47-68.
15. E. Bloch, *Spirito dell'utopia* cit., p. 3.
16. Lettera citata da Bloch in *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch* (raccolta di interviste rilasciate da Bloch, a cura di A. Münster), Frankfurt a.M., 1977, p. 61. Citato in M. Latini, *Il possibile e il marginale* cit., p. 21.
17. Cfr. M. Latini, *Il possibile* cit., p. 29.
18. L. Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza* cit., p. 91.
19. E. Bloch, *Spirito dell'utopia* cit., p. 3.
20. *Ibid.*, p. 5.
21. Cfr. Lukács, *Teoria del romanzo*, Parma, 1994, p. 186.
22. Cfr. M. Latini, *Il possibile e il marginale* cit., pp. 25-26. Come ha indicato questa studiosa, il saggio di G. Cacciatore, *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di M. Bloch*, Bari, 1979, è dedicato all'analisi di questa dicotomia nel pensiero di Bloch.
23. Cfr. E. Bloch, *Spirito dell'utopia* cit., p. 4.
24. Id., *Il principio speranza* cit., p. 1339.
25. *Ibid.*, pp. 1340-1341.
26. M. Latini, *Il possibile e il marginale* cit., p. 40; sulle osservazioni che seguono cfr. *ibid.*, pp. 35-43. Questa studiosa ha richiamato l'attenzione sull'importanza del dionisiaco nella genesi di *Spirito dell'utopia* citando le idee di un'allieva di Bloch, Hanna Gekle (*Die Tränen des Apoll: zur Bedeutung des Dionysos in der Philosophie Ernst Blochs*, Tübinga, 1990).
27. E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung* (1918), in: Id., *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., 1962-1977, vol. XVI, p. 332. Citato (e tradotto) in M. Latini, *Il possibile e il marginale* cit., p. 40: «in unserem tiefsten, noch namenlosen Inneren schläft der letzte, unbekannte Christus, der Kälte-, Leere-, Welt- und Gottbesieger, Dionysos, der ungeheure Theurg, von Moses geahnt, von dem

milden Jesus nur umgeben, aber nicht verkörpert».

28. Cfr. su ciò P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano, 1981, p. 346.

29. M. Latini, *Il possibile e il marginale* cit., p. 41.

30. E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, Milano, 1992, p. 301.

31. E. Bloch, *Spirito dell'utopia* cit., p. 359.

32. *Ibid.*, pp. 276-277.

33. Attingendo all'ipotesi di Di Giacomo in *Etica ed estetica nella filosofia del giovane Lukács* (introduzione a G. Lukács, *Teoria del romanzo* cit., pp. 7-41) M. Latini ha indicato a questo proposito l'importanza teoretica della "soluzione Dostoevskij" e dell'ateismo religioso nell'opera letteraria di Lukács: «Di fronte a quel nichilismo che è l'esito della prima guerra mondiale, l'eroe di Dostoevskij non si appella alla redenzione del finito attraverso la forma, ma rovescia i termini della questione, radicalizzando il nichilismo stesso. L'"utopia dostoevskijana" rappresenta la rottura con il mondo delle istituzioni borghesi, e l'espressione di una protesta *cristico-luciferina* contro la consacrazione metafisica dell'esistente e in nome dell'anima», citato in M. Latini, *Il possibile e il marginale* cit., p. 35 (corsivo mio).

3. Filosofia della religione e ateismo

1. G. Cunico, *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento*, Lecce, 2001, p. 81.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. Citato in *ibid.*, p. 36 (cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, Milano, 1994, p. 1384 s.); dove opportuno, in questo capitolo citerò le opere di Bloch in traduzione modificata da G. Cunico.

4. Citato in *ibid.*, p. 82; cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker & Humboldt, Monaco-Lipsia, 1918, p. 341.

5. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, trad. it. di Francesco Coppelotti, Milano, 1971, p. 231.

6. G. Cunico, *Messianismo, religione* cit., p. 82.

7. Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie* cit., p. 341; G. Cunico ha inoltre indicato con precisione i luoghi in cui questa posizione emerge nelle diverse edizioni di *Spirito dell'utopia*: cfr. *ibid.*, pp. 121, 219, 434, 441, 442; rielaborazione della seconda stesura, 1923, pp. 88, 186, 254, 342.

8. Citato in G. Cunico, *Messianismo, religione* cit., p. 82 (cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie* cit., p. 382).

9. E. Bloch, *Ateismo* cit., p. 231 (corsivo mio).

10. Cfr. G. Cunico, *Messianismo, religione* cit., pp. 85-86.

11. E. Bloch, *Experimentum Mundi*, Brescia, 1980, p. 244.

12. *Id.*, *Eredità del nostro tempo*, Milano, 1992, p. 130.

13. Id., *Ateismo* cit., p. 85.
14. Citato in G. Cunico, *Messianismo, religione* cit., p. 87; cfr. E. Bloch, *Experimentum Mundi* cit., p. 243.
15. Citato in G. Cunico, *Messianismo, religione* cit., p. 89; cfr. E. Bloch, *Wissenschaftlicher Nachlass*, Ernst-Bloch-Zentrum, Ludwigshafen a.R., Mappa 2.1, p. 634.
16. Id., *Ateismo* cit., pp. 113 s.
17. *Ibid.*, p. 286.
18. G. Cunico, *Messianismo, religione* cit., p. 88.
19. E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a.M. 1961, pp. 311 s.; traduzione in G. Cunico, *Messianismo, religione* cit., p. 88.
20. Citato in G. Cunico, *Messianismo, religione* cit., p. 85; cfr. E. Bloch, *Il principio speranza* cit., p. 1514.
21. Citato in G. Cunico, *Messianismo, religione* cit.; cfr. E. Bloch, *Il principio speranza* cit., p. 1493.
22. Citato in G. Cunico, *ibid.*, p. 86; cfr. E. Bloch, *Ateismo* cit., p. 31.
23. Citato in G. Cunico, *ibid.*; cfr. E. Bloch, *ibid.*, p. 24.
24. E. Bloch, *Il principio speranza* cit., p. 1426.
25. *Ibid.*, p. 1492.
26. G. Cunico, *Messianismo, religione* cit., p. 83.
27. Citato in trad. modificata in *ibid.*; cfr. E. Bloch, *Il principio speranza* cit., p. 1493.
28. Citato in trad. modificata in G. Cunico, *ibid.*; cfr. E. Bloch, *ibid.*, p. 1386.
29. G. Cunico, *ibid.*, p. 84. (Sullo «spazio di Dio» o della trascendenza G. Cunico fa riferimento alle osservazioni di A. Caracciolo, *La religione come struttura e come mondo autonomo della coscienza*, Genova, 2000, pp. 48-55; Id., *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Il Melangolo, 1999, pp. 20, 29, 76; Id., *Nulla religioso e imperativo etico. Studi di etica e di poetica*, Tilgher, Genova, 1990, pp. 9, 21s. Sull'u-topicità escatologica cfr. lo studio di T.H. West, *Ultimate Hope without God. The Atheistic Eschatology of Ernst Bloch*, Lang, New York, 1991.)
30. Citato in trad. modificata in G. Cunico, *Messianismo, religione* cit., p. 85; cfr. E. Bloch, *Il principio speranza* cit., p. 1498.
31. Cfr. la voce “ens” in: M. Gessman, a cura di, *Philosophisches Wörterbuch*, Stoccarda, 2009, pp. 195-196.
32. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo* cit., p. 23.

33. *Ibid.*, p. 29.
34. E. Bloch, *Il principio* cit., p. 1482.
35. *Ibid.*, p. 1385.
36. Citato in trad. modificata in Cunico, *Messianismo* cit., p. 86; cfr. E. Bloch, *Il principio* cit., p. 1387.
37. Citato in trad. modificata in Cunico, *ibid.*, p. 84; cfr. E. Bloch, *ibid.*, p. 1386.
38. E. Bloch, *Ateismo* cit., p. 232.

4. Ateismo nel cristianesimo e nichilismo

1. Inoltre Bloch dedicò il suo primo scritto, composto ancora studente all'età di ventuno anni, proprio a Nietzsche: *Über das Problem Nietzsches* (1906), pubblicato per la prima volta nella rivista "Das Freie Wort" e, più recentemente, in: "Bloch-Almanach" (Mössinger-Talheim), 3 (1983), pp. 76-80. (Come ha indicato G. Cunico, sulla presenza di Nietzsche nel pensiero di Bloch cfr. M. Frank, *Il Dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia*, Torino, 1994; G. Cunico, *Messianismo dionisiaco*, Genova, 1992; A. Münster, *Le principe dialogique: de la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjektive*, Parigi, 1997, pp. 139-152; M. Riedel, *Tradition und Utopie*, Frankfurt a.M., 1994.)

2. E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, a cura di L. Boella, Milano, 1992, pp. 301-302; l'azzurro genovese a cui qui Bloch fa riferimento è quello – citato da Laura Boella – di F. Nietzsche, *Jorick-Colombo* (1884), in: Id., *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (1882-1888)*, Milano, 1970, pp. 139-141: «Aperto è il mare: verso l'azzurro si muove la mia nave genovese». A proposito del «mondo migliore di quello degli schiavi e dei padroni», «un mondo che non c'è ancora», sembra di assistere qui a un tentativo precoce – quasi un "prototipo", se si pensa alla Nietzsche-Renaissance degli anni Sessanta e Settanta – di strappare Nietzsche alla retorica fascista del «vivere pericolosamente» e all'appropriazione apertamente nazista messa in atto da Alfred Bäumler con *Nietzsche filosofo e politico* nel 1931, circa quattro anni prima della pubblicazione di *Eredità del nostro tempo* (ma si pensi anche al Nietzsche germanico e mitologico di Ernest Bertram): «Per questo motivo gli interpreti di Nietzsche radicalmente fascisti, come Bäumler, cercano significativamente di eliminare Dioniso anche nella forma indeterminata che esso ha trovato in Nietzsche», E. Bloch, *Eredità* cit., p. 305.

3. *Ibid.*, p. 300.
4. *Ibid.*, p. 301.
5. *Ibid.*, p. 303.
6. *Ibid.*, p. 304.
7. *Ibid.*, p. 306.
8. *Ibid.*, p. 301.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 305.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 306.

14. *Ibid.*, p. 300.

15. *Ibid.*, p. 304.

16. *Ibid.*, p. 300.

17. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, trad. it. di Francesco Cappelletti, Milano, 1971, p. 38. Si confronti con F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, «Sentenze e frecce», 31: «Il verme, se calpestato, si arronciglia. È la sua saggezza. Riduce in tal modo la probabilità di essere calpestato di nuovo. Nel linguaggio della morale: *umiltà*».

18. E. Bloch, *Ateismo* cit., p. 38.

19. *Ibid.*, p. 40. Occorre purtroppo segnalare un errore di traduzione nell'edizione italiana che muta del tutto il senso del pensiero di Bloch su questo punto. A p. 39 la traduzione di F. Cappelletti, nel complesso senz'altro più che buona, afferma che su questo argomento *non si può imparare nulla dalla Bibbia*. Tuttavia a p. 16 di *Atheismus im Christentum* (Frankfurt a.M., 1968) si sostiene, a mio parere, esattamente il contrario. Questo errore di interpretazione è forse dovuto all'omissione di un punto interrogativo che chiude la frase nell'originale tedesco.

20. *Ibid.*, p. 41.

21. *Ibid.*

22. Cfr. *ibid.*, pp. 50-51.

23. E. Bloch, *ibid.*, p. 72.

24. F. Cappelletti, "Ernst Bloch: il Terzo Evangelo e il suo Regno", introduzione a E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo* cit. p. 9.

25. Per una disamina della storia della redazione biblica e della sua critica si veda in particolare E. Bloch, *ibid.*, pp. 108-112.

26. *Ibid.*, p. 113.

27. *Ibid.*, pp. 113-114.

28. *Ibid.*, p. 106.

29. *Ibid.*, pp. 106-107: «Le lettere di Paolo, infatti, sono già scritte nel 50, mentre in tre primi Evangelii risalgono al 70, e l'Evangelio di Giovanni a 100 anni dopo la morte di Cristo. E soltanto durante il sinodo del 382, sotto papa Damasio, fu presa la prima decisione definitiva di carattere puramente istituzionale (ben lontana dunque dalle fonti originarie) sulla ampiezza e l'assetto fondamentale del Nuovo Testamento di oggi: fu quasi un fatto singolare che venisse ancora conservata la rivelazione di Giovanni, l'unica Apocalisse». Tuttavia, continua Bloch, a differenza che nel Nuovo Testamento, «la filologia dell'Antico Testamento (e non solo la filologia) conservò un atteggiamento critico contro ogni *arrangement* a partire dal testo della Genesi fino al libro di

Giobbe con il suo brano prometeico ed il profeta Isaia che oppone all'“ecco era tutto buono” la creazione di un nuovo cielo e di una nuova terra che ci faccia dimenticare quelli di prima».

30. Cfr. *ibid.*, p. 23.

31. *Ibid.*, pp. 29-30: «Così dice già il primo dei profeti Amos, anche di sé (Am. 5,21ss.): “Io odio e detesto le vostre feste, non mi piacciono le vostre solennità. Allontana da me il rumore dei tuoi canti, non voglio sentire il suono del tuo salterio...! Ascoltate questo voi che sulla terra opprimete il popolo e volete corrompere i miserabili..., onde acquistare i poveri per denaro e i bisognosi per un paio di sandali”; in breve anche ciò è Bibbia. Altrimenti come avrebbe potuto diventare *Biblia pauperum* nel senso più acuto, durante la guerra dei contadini italiani, inglesi, francesi e tedeschi, durante l'insurrezione delle Cevenne, appena novant'anni prima della rivoluzione francese? Con Zeus, Jupiter, Ptah e Vitzliputzli, Thomas Münzer non avrebbe certo suonato la musica che iniziò con l'uscita dall'Egitto e con un Gesù nient'affatto dolce».

32. Id., *Il principio speranza*, Milano, 1994, p. 1471; cfr. su ciò F. Coppellotti, “Ernst Bloch: il Terzo Evangelo e il suo Regno”, introduzione a E. Bloch *Ateismo* cit., pp. 9-10.

33. Cfr. E. Bloch *Ateismo* cit., p. 68.

34. F. Coppellotti, “Ernst Bloch: il Terzo Evangelo e il suo Regno” cit., p. 10; su ciò cfr. soprattutto E. Bloch, *Il principio speranza* cit., p. 573: «e Gesù visse la morte in croce nel grido terribile: “Dio mio, perché mi hai abbandonato?” come catastrofe e non nel senso paolino»; in *ibid.*, p. 1454 Bloch definisce questo evento anche «l'abbandono sulla croce e la sua denuncia».

35. E. Bloch, *Ateismo* cit., p. 171. Per Bloch occorre distinguere tra il senso «escatologico» del Messia, come l'ha inteso Gesù, e il suo senso «restaurativo» o «tramandato», cfr. su ciò Id., *Il principio speranza* cit., p. 1458.

36. Id., *Ateismo* cit., p.178.

37. *Ibid.*, p. 177.

38. E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M., 1968, p. 147 (corsivo mio).

39. Id., *Ateismo nel cristianesimo* cit., p. 87.

40. *Ibid.*, p. 169.

41. Ciò si sarebbe realizzato nonostante il disprezzo di Nietzsche per Renan: «Il signor Renan, questo pagliaccio *in psychologicis*, ha tirato in ballo, per la sua spiegazione del tipo di Gesù, i due concetti *meno appropriati* che possano darsi al riguardo: il concetto di *genio* e il concetto di *eroe* («*héros*»)», F. Nietzsche, *L'anticristo*, 29.

42. E. Bloch, *Ateismo* cit., p. 170.

43. *Ibid.*, p. 166.

44. *Ibid.*

45. Come già affermato in Id., *Il principio speranza* cit., p. 1377.

46. Cfr. Id., *Ateismo* cit., p. 170.

47. *Ibid.*, p. 173.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

50. F. Nietzsche, *L'anticristo*, 29.

51. Cfr. E. Bloch, *Ateismo* cit., pp. 168-178.

52. *Ibid.*, p. 169: «se fosse giusta l'idea che Gesù non volle essere l'atteso Messia giudeo, allora non si saprebbe come mai egli avesse esitato a dichiararsi il Messia, ed a che scopo avesse superato tale esitazione».

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*, p. 173.

55. Cfr. F. Coppellotti, "Ernst Bloch: il Terzo Evangelo e il suo Regno" cit., p. 10: la «verità del figlio dell'uomo si pone nella Bibbia contro la teologia del sacrificio, della morte espiatoria, elaborata da Paolo, contro la Chiesa che ne fa il centro del suo culto e contro la Riforma protestante di Lutero e Calvino che è l'affermazione più violenta del principio teocratico ed è quindi anti-eretica per eccellenza».

56. Cfr. E. Bloch, *Ateismo* cit., p. 184.

57. Cfr. *Ibid.*, pp. 163-232.

58. *Ibid.*, p. 185.

59. *Ibid.*

60. «Ora ecco venire sulle nubi del cielo uno come un figlio dell'uomo il quale s'avanzò fino all'Antico e fu condotto dinanzi a lui. E gli conferì potere, onore e regno, sì che tutti i popoli, le nazioni e le genti di ogni lingua lo servivano», citato in *ibid.*, p. 186.

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*, p. 188.

64. Cfr. *ibid.*

65. Cfr. *ibid.*, pp. 204-209.

66. W. Bousset, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Gottinga, 1965, p. 155, citato in E. Bloch, *Ateismo* cit., p. 204: «La mistica di Cristo tipica degli scritti giovannei conduce questi fedeli in una tale prossimità con Gesù, che essi solennemente – e qui forse vi è un contrasto latente con Paolo – rifiutano da sé il predicato di servi di Cristo e perciò evitano decisamente anche il titolo *Kyrios*»

67. E. Bloch, *ibid.*, p. 205.

68. *Ibid.*, p. 206.

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*, p. 207.

71. Cfr. *ibid.*, p. 205 (dove si riferisce a E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tubinga, 1966, pp. 25 ss.).

72. Cfr. *ibid.*, p. 220: «fu proprio un'ortodossia – quella che al concilio di Nicea condannò la dottrina ariana e canonizzò la dottrina atanasiana dell'omousia con il padre – ad approvare per il Cristo il *topos* sunnominato, il più rivoluzionario che mai nessun fondatore e nessuna *parusia* pretesero per sé. Ciò avviene inevitabilmente quanto la categoria del figlio dell'uomo entra a far parte dei misteri mitici ma anche mistici del desiderio e fa sì che l'impulso di Cristo possa vivere anche se Dio è morto».

73. *Ibid.*, pp. 207-208.

74. *Ibid.*, p. 220.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.* Per sottolineare il valore cruciale di questo passaggio, e quindi la persistenza e l'importanza di questa tematica nella sua opera, Bloch cita in questa pagina un altro significativo passo tratto da *Il principio speranza*: «la verità dell'ideale di Dio è unicamente l'utopia del regno, ed ha per presupposto che non resti nessun Dio nell'alto, dal momento che là non ce n'è, se mai ce ne furono stati (E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959, p. 1514)».

77. *Ibid.*, p. 208.

78. Cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, Roma-Bari, 1996, pp. 16-18.

79. *Ibid.*, p. 16.

80. Citato in *ibid.*

81. Citato in *ibid.*, p. 17.

82. Citato in F. Coppellotti “La gnosi peggiore”, in E. Bloch, *Ateismo* cit., p. 333.

83. Cfr. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, Milano, 2009, «Avvertenza (1936)».

84. H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Genova, 1986, pp. 129-161, citato in F. Volpi, *Il nichilismo* cit., p. 82.

85. S. Zecchi, “La filosofia morale del comunismo”, in E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Milano, 1980, p. 25.

Bibliografia

Letteratura primaria

Bloch E., *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., 1962 ss.

Id., *Spirito dell'utopia*, trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, Milano, 2009.

Id., *Geist der Utopie*, Duncker & Humboldt, Monaco-Lipsia, 1918.

Id., *Il principio speranza*, Milano, 1994.

Id., *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Milano, 1980.

Id., *Eredità del nostro tempo*, Milano, 1992.

Id., *Experimentum Mundi*, Brescia, 1980.

Id., *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, 2 voll., Frankfurt am Main, 1964.

Id., *Ateismo nel cristianesimo*, Milano, 2005.

Nietzsche F., *Opere*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 8 voll., Milano, 1971.

Id., *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, 1995.

Letteratura secondaria

Aa.Vv., *Nietzsche e il cristianesimo*, Brescia, 1992, atti del convegno tenuto a Trento il 7-8 Marzo 1988 a cura di Giorgio Penzo e Michele Nicoletti.

Aa.Vv., *Nietzsche*, Minuit, Paris 1967. Atti del VII colloquio filosofico internazionale di Royaumont, 1964.

Aa. Vv., *Nietzsche aujourd'hui?*, U.G.E, Paris 1973. Atti del convegno di Cérisy-La-Salle, 1972.

Aa.Vv., «Il Verrì», 1972, n. 39-40. Fascicolo monografico dedicato a Nietzsche con interventi di Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski e altri.

Biser E., *'Gott ist tot': Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstsein*, Monaco, 1962.

Bertram E., *Nietzsche. Per una mitologia*, a cura di Lea Ritter Santini, Bologna, 1988.

Blondel É., *Nietzsche, le corps et la culture*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1986.

Blondel E., *Nietzsche: le cinquième Evangile?*, Bergers et Mages, Paris 1980.

Boella L., *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Milano, 1987.

Coppellotti F., "Ernst Bloch: il Terzo Evangelo e il suo Regno", introduzione a Bloch E., *Ateismo nel cristianesimo*, Milano, 2005. pp. 7-20 e Id., "la Gnosi peggiore" in *ibid.*, pp. 333-353.

Cunico G., *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento*, Lecce, 2001.

D'Agostini F., *Disavventure della verità*, Torino, 2002.

Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. di Fabio Polidori, Milano, 1992.

Id., *Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965; ed. it. a cura di Franco Rella, Verona, 1973.

Derrida J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978; *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, a cura di Stefano Agosti, Milano, 1991.

Ferraris M., *Lineamenti di una teoria degli oggetti sociali*, in: *Ontologia della proprietà intellettuale*, Milano, 2005.

Figl J., *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie*, Düsseldorf, 1984.

Fink E., *Nietzsches philosophie*, Stoccarda, 1960; trad. it. di Pisana Rocco Traverso, Padova, 1973.

Foucault M., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, nel volume di Vari Autori, *Hommage à J. Hyppolite*, Parigi, 1971; trad. it. in *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino 1977.

Granier J., *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Parigi, 1966.

Grau G.-G., *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit, Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt a.M., 1958

Id., *Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens*, Frankfurt a.M., 1963.

Heidegger M., *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, 1994.

Id., *Saggi e discorsi*, Milano, 1976.

Kaufmann W., *Nietzsche, filosofo, psicologo, anticristo*, trad. it di Roberto Vigevani, Firenze, 1974.

Klossowski P., *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di Enzo Turolla, Milano, 1981.

Kofman S., *Nietzsche et la métaphore*, Parigi, 1972.

Jaspers K., *Philosophie/Metaphysik*, Monaco, 1994.

Id., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Monaco, 1994.

Id., *Nietzsche e il cristianesimo*, trad. it. Di Maria dello Preite, Bari, 1978.

Jaspers K., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlino, 1936; *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a cura di Luigi Rustichelli, Milano, 1996.

Latini M., *Il possibile e il marginale. Studio su Ernst Bloch*, Milano, 2005.

Löwith K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlino, 1935; nuova ed., Stoccarda 1956; *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. di

Simonetta Venuti, Roma-Bari, 1982.

Masini F., *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna, 1978.

Nehamas A., *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge, 1985; *Nietzsche. La vita come letteratura*, trad. it. di Davide Stimilli, Roma, 1989.

Rustichelli L., *La profondità della superficie*, Milano 1992.

Ritter J. E Gründer K., a cura di, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, 1984.

Schleiermacher F.D.E., *Discorsi sulla religione e Monologhi*, a cura di G. Durante, Firenze, 1947.

Sloterdijk P., *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes «Evangelium»*, Frankfurt a.M., 2001.

Valadier P., *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, Palermo, 1991.

G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche*, Milano, 2000.

Id., *La fine della modernità*, Milano, 1985.

Id., *Nietzsche*, Roma-Bari, 1997.

Id., *Etica dell'interpretazione*, Torino, 1989.

Id., *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano, 1968.

Id., *Il soggetto e la maschera*, Milano, 1974.

Volpi F., *Il nichilismo*, Roma-Bari, 1999.

Weischedel W., *Il Dio dei filosofi: fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, ed. it. a cura di Letterio Mauro e Consuelo Reinberg, Genova, 1988.

Welte B., *Nietzsche Atheismus und das Christentum*, Darmstadt 1958; *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, trad. it. di Franco Stelzer, Brescia, 1994.

Zecchi S., “La filosofia morale del comunismo”, introduzione a E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Milano, 1980, pp. 9-26.