

## LEGGERE UN'OPERA FILOSOFICA. CRITICA TESTUALE E STRATEGIE INTERPRETATIVE

Si cerca, in questa riflessione, di isolare alcuni problemi che insorgono, nel corso della lettura di un'opera filosofica, in merito al rapporto tra il momento della critica testuale e l'effettivo processo interpretativo, tra l'acribia filologica nel 'ricostruire' la formazione dello scritto e la discussione delle tesi e delle idee in esso racchiuse. Sembra opportuno, in particolare, riaprire un confronto, al giorno d'oggi, intorno al modo di servirsi delle fonti rintracciate in un'opera.

La ricerca delle letture e dei 'prestiti' di cui resta traccia in un libro rientra, a giudizio di molti studiosi, nel campo delle indagini 'preliminari', importanti per comporre l'apparato delle note e per giungere a un'edizione critica, e tuttavia destinate a restar ben distinte dall'esegesi complessiva del testo. Tra i pazienti intarsi dell'erudito e lo 'sguardo divinatorio' dell'interprete le distanze restano pur sempre, ad una prima considerazione, tutt'altro che irrilevanti. In realtà, come si intende mostrare, nel chiarire le fonti si affronta un problema critico-testuale che oltrepassa il terreno della pura filologia e implica, in molti casi, ampie riflessioni di ordine teorico.

Nel valutare simili questioni, l'argomentazione, attraverso le schede raccolte nel presente contributo, si risolverà in una raccolta di esempi significativi, in una circostanziata discussione che vuol far vedere come pagine e brani di autori diversi 'impongano', a partire dal chiarimento di una fonte, particolari strategie interpretative. L'intento, in definitiva, è quello di rendere evidente, prendendo in esame riferimenti e casi particolari, come anche a cospetto di un'indagine filosofica spesso «il lettore [...] non si rend[a] conto di quanto sia lubrico il terreno sul quale muove i passi»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Milano, Mondadori 1974, p. 73.



### 1. *Un errore di traduzione*

L'analisi di un errore di traduzione, assieme alla discussione delle sue 'ragioni', può essere utile, in un primo momento, per acquistare confidenza con alcuni specifici problemi di critica testuale legati all'esegesi di uno scritto di filosofia.

Franco Venturi, nel tradurre negli anni Cinquanta il saggio di Herder *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, pubblicato anonimo nel 1774, incorre a un certo punto, nella sua comunque ottima versione, in una svista significativa.

Nell'edizione Einaudi si legge:

L'umana natura non è perfetta nel bene, quasi fosse una divinità, tutto deve apprendere, si deve formare andando innanzi, deve procedere sempre oltre in una lotta graduale. Naturalmente il suo sviluppo avviene [...] unicamente dove essa trovi uno stimolo alla virtù, alla lotta, al progresso: così, in certo senso, ogni perfezione umana è [...] individuale. Nulla si crea se il tempo, il clima, il bisogno, il mondo, il destino non ne porgono l'occasione [...]. E cioè, bisogna ripeterlo, l'umana natura non è ricettacolo di una felicità assoluta, perfetta, invariabile, come la definisce il filosofo: ovunque, invece, l'umanità assorbe quanta più felicità le è possibile, creandosi quello che altro non è se non un accordo elastico, corrispondente alle situazioni, ai bisogni, alle tribolazioni più diverse<sup>2</sup>.

Al termine della riflessione, il punto focale del discorso («un accordo elastico») resta, almeno in un primo momento, difficile da comprendere. Nel brano originale, in realtà, la formulazione conclusiva è tutt'altro che imprecisa («...als sie kann: ein biegsamer Ton, sich in den verschiedensten Lagen, Bedürfnissen und Bedrückungen auch verschieden zu formen») e non propone affatto l'immagine, alquanto artificiosa, suggerita dal curatore italiano:

[...] ovunque [...] l'umanità assorbe quanta più felicità le è possibile, formandosi in maniera diversa, come argilla malleabile, nelle situazioni, bisogni e tribolazioni più diversi.

In questo contesto, il termine *Ton*, al di là della sua caratteristica

---

<sup>2</sup> J.G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. v. B. Suphan, Hildesheim, Olms 1967 (reprographischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1891), Bd. 5, pp. 50 e 509; trad. it. *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, a c. di F. Venturi, Torino, Einaudi 1971, pp. 34-37.



polisemia ('tono', 'suono', 'accento', ma anche 'argilla', 'creta'), presenta un significato ben difficile da fraintendere. Assieme alle reminescenze bibliche, risultano evidenti, nel vocabolo herderiano, riferimenti al sensismo francese, al problema del 'tatto' e all'opera di Condillac in particolare, secondo una linea interpretativa svolta non solo nel contributo del 1774, ma anche nelle pagine di *Die Plastik*, composte in gran parte tra il 1768 e il 1770 e pubblicate nel 1778.

In entrambi gli scritti, viene denunciata l'arroganza del 'filosofo' dell'età dei Lumi, fiero di poter esibire «un vero sguardo d'aquila, una veduta d'insieme, quasi tutto vedessimo su una carta geografica o su una tabella filosofica»<sup>3</sup>. Herder, rielaborando Condillac, distingue tra la 'vista', che ingenera un effetto di 'smarrimento', una perdita dei propri 'confini' («Colui che guarda, si dimentica che sta guardando [...] da un punto ben preciso, da un lato solo»)⁴, e il 'tatto', a cui si collega un senso di 'rispetto' per tutto ciò che risulta circoscritto, individuale, impenetrabile. In questo secondo caso, proprio la confidenza con 'resistenze' e con 'superfici' solide, che salvaguardano l'impenetrabilità di corpi e oggetti, insegna a fare i conti, in certa misura, con l'inesorabile scorrere del tempo<sup>5</sup>.

In merito al rapporto tra critica testuale e interpretazione filosofica, si ricavano dal brano adesso esaminato indicazioni rilevanti. L'espressione indagata (*ein biegsamer Ton*) costituisce, nelle sue sotterranee ramificazioni, una 'sfida' per il lettore, una 'provocazione' che lo spinge ad 'andare oltre' il testo, dal momento che l'operetta del 1774 non discute esplicitamente né di Condillac né del sensismo. Nel mettere a fuoco il 'retrotterra' e le recondite suggestioni del termine, e quindi nel chiarire la ricchezza semantica della fonte, lo studioso si imbatte in 'domande' e problemi che travalicano il campo della filologia testuale. E non può evitare, a partire dalla forza evocativa di una parola, di confrontarsi con questioni di ordine ben più ampio, che riguardano le relazioni tra l'Illuminismo francese e l'età goethiana, oppure

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 536; trad. it. p. 51.

<sup>4</sup> J.G. HERDER, *Die Plastik*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. 8, pp. 6 sgg. e 110 sgg.

<sup>5</sup> «In genere, tutto quanto la nostra mano percepisce al tatto ci sembra più grande rispetto a ciò che l'occhio, rapido come il fulmine, vede in un solo attimo, alla maniera odierna. La mano non tasta mai perfettamente, non può mai rendersi conto di una qualche forma in un solo istante [...]; non giunge mai alla fine, essa tasta, in certo qual modo, in maniera infinita» (*ivi*, p. 76). Sulla 'trasparenza' del 'vedere' e sulla 'chiarezza' dell'età dei Lumi, Herder, nello scritto del 1774, torna più volte: «Ora, da quassù allarghiamo lo sguardo su tutta la terra, e vediamo, [...] nella nostra ombra, tutti i popoli e i continenti» (J.G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte*, cit., p. 546; trad. it. p. 78). Si veda inoltre: «Dove non è letto tutto quanto scrive Voltaire? La terra intera già pare quasi risplendere della chiarezza di lui!» (*ibidem*).



il modo in cui anche un certo 'sensismo' favorisce il dispiegamento, a partire dagli ultimi decenni del Settecento, di un nuovo senso storico.

Il lavoro intorno alle fonti interviene allora, in rapporto all'interpretazione del testo, non soltanto 'prima', come sforzo 'erudito' per accertare e definire la versione 'canonica', ma anche 'dopo', come 'pungolo' che invita, o talvolta costringe, ad ampliare a dismisura il campo delle indagini, mettendo in discussione la fisionomia complessiva di un'epoca e i tratti distintivi di una tradizione ideale.

La critica testuale diventa quindi, quasi immediatamente, esegesi filosofica, e richiede di tener presenti, come ipotesi di lavoro a cui non è dato sottrarsi, 'interpretazioni generali' e ampie concatenazioni d'idee.

Inoltre, nell'esempio considerato, anche la 'svista' del traduttore è un elemento testuale che, possedendo una propria 'logica', fornisce indicazioni preziose per 'allargare' significativamente il discorso. Il nuovo senso introdotto («accordo elastico», e non «argilla malleabile») pare una soluzione soddisfacente proprio in relazione a canoni storiografici che ancora trascuravano, negli anni Cinquanta-Sessanta del secolo scorso, la presenza negli scritti herderiani di motivi ripresi da Condillac<sup>6</sup>.

La scelta di Venturi, sul piano del linguaggio e delle 'immagini' di Herder, sarebbe così comprensibile a partire da un fenomeno ben noto ai filologi. Nella tarda trascrizione di un antico manoscritto, infatti, espressioni e formule ormai desuete, corrispondenti alla *lectio difficilior*, vengono di frequente trasformate, semplificate e corrotte, in conformità all'*usus scribendi*, cioè all'idioma e allo stile del copista medioevale. In termini analoghi, un traduttore può optare, in presenza di un'effettiva duplicità del lessico in cui si imbatte, in termini che non richiedano di abbandonare o di rettificare, come può avvenire approfondendo le convergenze tra Condillac e Herder, sentieri interpretativi battuti da tempo.

<sup>6</sup> I saggi composti da V. Verra negli anni Cinquanta-Sessanta (*Linguaggio, mito e storia. Studi sul pensiero di Herder*, a cura di C. Cesa, Pisa, Edizioni della Normale 2006) non menzionano Condillac. Si veda anche, per il disinteresse sull'argomento, ancora perdurante intorno al 1970, G. GÜNTHER, A.A. VOLGINA, S. SEIFERT, *Herder-Bibliographie*, Berlin, Aufbau-Verlag 1978, pp. 362 sgg. Condillac viene ricordato da Herder nella *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* del 1772, dove compaiono riferimenti sia al *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, sia al *Trattato sugli animali (Sämtliche Werke, cit., Bd. 5, pp. 18 e 20-21)*. Nel medesimo scritto (*ivi*, p. 62) Condillac è richiamato, in termini polemicici, assieme a Rousseau («Tutte quante le analisi della sensazione, nell'uomo sensibile di Buffon, di Condillac e di Bonnet, altro non sono che astrazioni»). In seguito Condillac, cui si era già accennato nel *Journal meiner Reise* del 1769, viene ricordato di sfuggita solo nel *Kalligone* del 1800 (*Sämtliche Werke, cit., Bd. 22, pp. 7 e 145*). Su *Die Plastik* si veda adesso Herder *und die Künste*, hrsg. v. E. Décultot und G. Lauer, Heidelberg, Winter 2013, pp. 179-274.



A quanto risulta dall'esempio discusso, uno scritto di filosofia contiene passaggi e parole che, al pari di 'radici' con svariate propaggini in direzioni diverse, 'travalicano' l'ordine concettuale in esso svolto. Dal lemma *Ton*'suono'/'argilla' si dipartono suggestioni e spunti interpretativi di notevole interesse, per fare i conti sia con certi peculiari percorsi del tardo Settecento europeo, sia con alcune linee-guida delle interpretazioni di Herder più diffuse e 'familiari' intorno alla metà del Novecento.

## 2. Una pagina della filosofia della storia hegeliana

La decadenza e la 'corruzione' dell'Impero romano – l'affermarsi di individualità 'parcellizzate' e divenute astratte – sono descritte da Hegel, in una singolare pagina delle lezioni di 'filosofia della storia', mutando d'un tratto registro linguistico e servendosi di un'incisiva immagine:

Come, quando il corpo fisico si decompone, ogni punto [*Punct*] acquista una vita per sé, la quale è però soltanto l'infima vita dei vermi, così qui l'organismo statale si dissolve negli atomi delle persone private [...]. Il corpo politico è un cadavere in putrefazione, pieno di vermi [...], e questi vermi sono le persone private<sup>7</sup>.

La similitudine proposta da Hegel stabilisce un legame tra crisi storiche e ritmi del ciclo vitale di un organismo, inquadrando il declino del mondo antico per mezzo di categorie esplicative provenienti, a quanto sembra, dalle prospettive biologiche e dalle 'filosofie della natura' dell'epoca.

Secondo quanto scriveva Lorenz Oken, la morte, in ogni forma vivente, interviene come complicato 'dissolvimento' dell'unità individuale, a cui corrisponde un confuso 'fermentare' e 'rinascere', attraverso cui innumerevoli «punti viventi» (*lebende Punkte*) riacquistano autonomia: «L'imputridire non è altro che il decomporsi degli organismi in infusori, una riduzione della vita superiore alla vita primitiva». Di conseguenza, sulla scorta di questa dottrina, senza dubbio tenuta presente da Hegel nelle sue lezioni, «dal decomporsi di qualsiasi or-

<sup>7</sup> G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in ID., *Werke*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1970, Bd. 12, p. 384; tr. it. *Lezioni di filosofia della storia*, vol. 3: *Il mondo greco-romano*, Firenze, La Nuova Italia 1963, p. 227.



ganismo si sprigiona un caotico brulichio di minuscoli “punti organici”», attraverso cui «si rinnova e si eclissa il caos della creazione»<sup>8</sup>.

Per illustrare il tracollo della civiltà greco-romana, Hegel riprende dunque, in merito alla ‘morte’ come ‘rinascita’ e proliferazione di «puntiformi» germi vitali, speculazioni presenti negli scritti di Oken – un autore mai citato nella ‘filosofia della storia’, e menzionato, in altre pagine hegeliane, assai raramente.

In testi composti nei primi anni dell’Ottocento, Oken definiva gli esseri viventi come «combinazioni» di microscopiche unità, ricordando che anche le piante e gli animali più perfezionati si presentano come un *compositum*, come una «sintesi degli infusori»<sup>9</sup>, e il loro accrescimento avviene «per mezzo di moltiplicazione, dell’accostar l’uno all’altro i punti viventi»<sup>10</sup>. I processi legati alla morte rendono d’altro canto paradossalmente evidente, sulla scorta di questa teoria, la più recondita natura del ‘vivente’, caratterizzata «dall’associazione degli stessi milioni di infusori», che nel corso della decomposizione «escono da questa associazione [...] e formano d’ora in poi una vita propria, la quale sussiste di per sé»<sup>11</sup>.

Aver individuato la fonte, rintracciando un ‘prestito’ tuttora assente nelle edizioni critiche, permette un ‘arricchimento’ sostanziale del testo. Si scorge infatti, nella pagina ora ricordata, il profilo di una ricerca ‘inquieta’ e tutt’altro che irrigidita nei suoi più generali canoni sistematici, pronta a sperimentare nuovi ‘idiomi’ per dar conto della complessità del mondo storico. Anche in questo caso, la fonte costringe a ‘scavalcare’ il testo: essa richiede infatti di verificare se in altri scritti hegeliani resti traccia di un analogo modo di procedere.

La critica testuale, a seguito degli interrogativi che viene proponendo, risulta carica di ‘stimoli’ sul piano filosofico più generale; il dettaglio filologico, illustrando un notevole punto di intersezione tra ‘filosofia della storia’ e ‘filosofie della natura’, mostra allora – per riprendere quanto scriveva Eugenio Garin in merito a una ben diversa epo-

<sup>8</sup> L. OKEN, *Die Zeugung*, Bamberg u. Würzburg, Goebhardt 1805, pp. 2 e 19; ID., *Lehrbuch der Naturphilosophie*, Bd. 2, Jena, Fromman 1810, pp. 27-28.

<sup>9</sup> L. OKEN, *Lehrbuch der Naturphilosophie*, Bd. 2, cit., pp. 26-28; ID., *Die Zeugung*, cit., pp. 18-19.

<sup>10</sup> L. OKEN, *Die Zeugung*, cit., p. 123. Si tenga inoltre presente: «La mucosità originaria consiste in un’infinità di punti [...]. L’originario elemento organico (*das Urganische*) è un punto mucoso (*ein schleimiger Punkt*) [...]. L’originaria vescicola mucosa si chiama infusorio [...]. Se tutto l’insieme della massa organica consiste di infusori, l’intero mondo organico deve svilupparsi a partire dagli infusori: piante e animali non possono essere altro che metamorfosi di infusori» (L. OKEN, *Lehrbuch der Naturphilosophie*, Bd. 2, cit., p. 27).

<sup>11</sup> L. OKEN, *Die Zeugung*, cit., p. 19.



ca storica – come «ogni profonda crisi culturale tend[a] a manifestarsi nella ricerca di nuovi rapporti tra i vari rami del sapere, di nuovi equilibri, di nuovi 'linguaggi', di nuovi procedimenti logici, di nuovi 'metodi'»<sup>12</sup>. Il brano delle lezioni hegeliane adesso discusso mette in primo piano, in effetti, un pensiero largamente estraneo alle rigide suddivisioni del sistema: la natura sarà anche 'astrazione' e infinita divisibilità, un insieme di determinazioni del tutto 'vuote' se paragonate alla ricchezza dell'agire umano (*Enz.* § 248), e tuttavia offre modelli interpretativi pienamente adeguati, in certe circostanze, alla tortuosità dell'esperienza storica.

La fonte, una volta rintracciata, pone anche il problema, in ultima istanza, della istituzione di un albero genealogico, di uno 'stemma' che raccolga, in un arco temporale più o meno lungo, tutti quei passi, ricavati da autori diversi, che procedano allo stesso modo e si appoggino a combinazioni analoghe.

Le 'domande' scaturite dal chiarimento della fonte sollecitano, anche nel presente caso, il 'distacco' dall'opera e la ricerca di più ampie connessioni. E la filologia agisce allora, secondo quanto scrive Ezio Raimondi, come «il sentimento di ciò che è minimo e minuto [...], del piccolo in cui è in giuoco il grande»<sup>13</sup>.

### 3. *Il mito dell'archetipo*

Grazie al lavoro di 'scavo' e di decifrazione delle fonti, non solo si acquista esperienza nel distinguere l'eterogeneità degli apporti confluiti nella stessa opera, addirittura nella stessa pagina, ma si riconosce anche quanto sia 'poroso' un testo filosofico, risultando da un groviglio di 'canali' e 'passaggi', nel senso etimologico del termine *póros*, che si dipanano spesso in direzioni inaspettate.

Nel riflettere sul carattere 'aperto', e quindi, in certa misura, 'fluidò', del testo, si dovrà tener conto delle indicazioni dei filologi. La critica testuale può fornire, a questo proposito, una serie di suggerimenti utilizzabili, anche se solo in maniera figurata, per la stessa esegesi filosofica.

A partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento, l'*ars critica* comin-

<sup>12</sup> E. GARIN, *Leggi, diritto e storia nelle discussioni dei secoli XV e XVI* (1966), in *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, Morano 1969, p. 247.

<sup>13</sup> E. RAIMONDI, *Filologia e critica*, in *La filologia testuale e le scienze umane* (Atti dei Convegni Lincei, vol. 111), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1994, p. 22.



cia «a prendere atto che molte tradizioni erano estremamente complesse», per cui «la contaminazione e le innovazioni introdotte da copisti e da 'editori' antichi e medioevali» non si lasciavano affatto racchiudere, come voleva Lachmann, all'interno delle nette linee geometriche di uno schema piramidale culminante in un'unica matrice<sup>14</sup>. Era stato Giorgio Pasquali, in particolare, a rivendicare, contro Lachmann, «il senso vivo di ogni tradizione manoscritta», che non si lascia irrigidire nell'ordine univoco imposto dal *codex archetypus* e dalla genealogia che ne risulta<sup>15</sup>.

Nel corso dell'Ottocento, come ricorda Pasquali, si guardava ad esempio con molto favore all'ipotesi che i codici rinascimentali della *Poetica* aristotelica fossero riconducibili ad una medesima tradizione, derivata da un manoscritto del decimo secolo conservato a Parigi. Sembrava quindi assodato, dopo Lachmann, che «tutti i codici più recenti [siano] apografi, diretti o indiretti, di quel nobile Parigino: ogni migliore variante dei codici umanistici sarebbe dunque necessariamente congettura felice». Nel primo Novecento si scopre invece di avere a che fare, anche per quanto riguarda il testo della *Poetica*, con «una tradizione [...] alquanto più larga»; e si vede come diversi codici tardi, in precedenza intesi come trascrizioni, con varianti e nuove congetture, dello stesso archetipo 'medioevale', riprendano in realtà 'lezioni' assai più vetuste, presenti, in più manoscritti, già al momento della prima circolazione di un'opera nel mondo antico<sup>16</sup>.

Anche lo studio della tradizione platonica medioevale si svolge, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, lungo direttrici analoghe. Tra i codici delle opere di Platone conservati nelle biblioteche dei conventi, si tende innanzitutto a isolare, sulla scorta delle indicazioni di Lachmann, una prima 'famiglia' di manoscritti, risalente *recta via* agli archetipi antichi, da cui sarebbe poi derivato un secondo gruppo di copie, risultanti da tarda «corruzione e interpolazione bizantina» dell'altro, più antico e affidabile raggruppamento.

Ben presto, negli ultimi anni del secolo, si mettono assieme e si confrontano, in termini sistematici, le citazioni platoniche racchiuse in scrittori di età imperiale, da Alessandro di Afrodisia ai neoplatonici come Giamblico e Proclo e al grammatico Prisciano, e si giunge a risultati che smentiscono il criterio di classificazione messo a punto in precedenza. Si resta sorpresi nel notare che queste ultime 'trascrizioni', composte

<sup>14</sup> S. TIMPANARO, *La genesi del metodo del Lachmann*, Padova, Liviana 1981, p. 87.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>16</sup> G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, cit., pp. 28-29.



tra il III e il VI secolo, sono assai vicine, più che alla 'famiglia regia', al gruppo 'sospetto' delle versioni 'corrotte': le presunte «corrottele bizantine [...] si mostrano ora lezioni antiche [...]. Tutto quello che abbiamo detto fin qui basta a dimostrare che un archetipo medievale nel senso lachmanniano non vi fu, che le varianti dei codici medievali sono in verità varianti antiche [...]. In altre parole, la nostra tradizione medievale esisteva con parecchi, se non con tutti i suoi errori, già nel II-III d.C., accanto ad una tradizione già macchiata essa pure»<sup>17</sup>.

Interpolazioni e corrottele 'medievali' sono allora, assai di frequente, «varianti 'antiche'»; alterazioni e modifiche testuali si presentano, in epoca imperiale, già al momento della prima circolazione di uno scritto e si confondono con «varianti di autore' [che] devono risalire o a diverse edizioni dell'opera, vigilate e corrette dall'autore stesso (e quindi tutte parimenti autentiche), o anche a sue esitazioni e oscillazioni nell'originale».

L'autorità indiscussa della 'versione definitiva', d'altro canto, non risulta affatto presente nel mondo antico; il caso di Cicerone, che torna a emendare testi già licenziati, trascritti dai calligrafi e circolanti in più copie tra eruditi e amici, diventa, nel libro di Pasquali, il paradigma del discorso da svolgere: «poiché la riproduzione del testo, mancando mezzi meccanici, avveniva naturalmente con certa lentezza, all'autore, che si era accorto tardi di un errore, poteva anche riuscire di riacchiappare tutti gli esemplari già usciti».

L'archetipo antico, in altri termini, è assai meno 'rigido' e indeformabile di quanto, al seguito di Lachmann, si possa ritenere: «È verissimo, da Orazio in giù si sente molto parlare di commercio librario e di librerie [...]. Ma anche nel periodo imperiale, la differenza principale dalle condizioni moderne rimane la medesima: lo scrittore ritiene per sé il suo originale, o il suo esemplare 'a mano', e può seguitare a lavorarci intorno, cosicché quando un amico gli richiede una copia, egli fa trascrivere una copia corretta, rifatta [...]. La distinzione tra scritto pubblicato e non pubblicato è stata per lungo tempo graduale; solo la stampa l'ha resa assoluta»<sup>18</sup>.

L'interprete di opere filosofiche, a cospetto di simili rilievi, potrebbe non solo far propria l'osservazione di Pasquali, ma anche riproporla, in termini traslati, in un ambito assai più vasto. Dovrebbe allora ammettere che pure nel caso di scritti a stampa, almeno sotto certi rispetti, ancora «lo scrittore ritiene per sé il suo [...] esemplare 'a mano', e

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 253 e 255-256.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 397-401.



può seguire a lavorarci intorno»: e questo avviene, per quanto sembri paradossale, ogni volta che il lettore riesce a far 'emergere' una nuova fonte e, quindi, nuovi orizzonti di senso.

Le obiezioni avanzate da Pasquali al metodo di Lachmann acquistano così una singolare risonanza. Il 'sospetto' nei confronti dell'archetipo vale anche sul piano dell'ermeneutica filosofica. Un testo riprodotto a mezzo stampa, una volta scoperta una nuova fonte, e quindi modificato l'ordito dei 'dialoghi' e dei significati da cui risulta, non sembra tanto diverso, in linea di principio, da un manoscritto antico in cui l'autore stesso, dopo averlo già licenziato, torni a inserire varianti.

E se nel riportare alla luce un 'prestito' significativo si 'costringe' l'autore a 'riscrivere' la sua pagina, a immettervi considerazioni nuove e inaspettate, nel rivedere in chiave sistematica un testo – avendo di mira questioni teoretiche e trascurando la trama degli 'interlocutori' e dei 'sedimenti' – si finisce per riprodurre la situazione di un filologo che disponga solo di *lectiones faciliores* e di trascrizioni corrotte, cioè di versioni in cui il copista non si è fatto scrupolo di sostituire parole ormai desuete o di difficile comprensione con termini più in uso, semplificando le costruzioni insolite e uniformandole a formule abituali.

#### 4. La 'festa dell'asino' nello Zarathustra di Nietzsche

In queste frammentarie considerazioni, che mirano a porre in primo piano una variegata e continua 'eccedenza' delle fonti rispetto all'opera, può inserirsi anche un richiamo all'opera di Nietzsche. Il quarto libro di *Così parlò Zarathustra* (1885) mette in scena, in due capitoli conclusivi, «Il risveglio» e «La festa dell'asino», un'inattesa 'rinascita religiosa' che coinvolge il cenacolo degli «uomini superiori» racchiusi nell'antro di Zarathustra. Si manifesta un'improvvisa ansia di religiosità, un fervore di «asinate divine», mentre si delinea anche una nuova liturgia, annunciata da «un profumato effluvio d'incenso, come di pigne bruciate»<sup>19</sup>.

L'epifania del Dio si traduce in commossa devozione: «tutti erano inginocchiati come tanti fanciulli e credule vecchiette e adoravano l'asino. E proprio ora l'uomo più brutto cominciò a gorgogliare [...];

<sup>19</sup> F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in *Kritische Studienausgabe*, München, Berlin u. New York, DTV u. de Gruyter 1988, Bd. 4, p. 391; trad. it. *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, Milano, Adelphi 1965 sgg., vol. 6, t. 1, p. 381.



e quando finalmente riuscì a formare delle parole, ecco, era una bizzarra litania devota, in lode dell'asino adorato e incensato». La nuova fede viene coerentemente spiegata anche in termini teologici: «Forse [l'asino] non ha creato il mondo a sua immagine e somiglianza, cioè il più stupido possibile?» Nella mansuetudine e nell'accondiscendenza divina resta traccia di una bestiale indolenza e ottusità: «Egli porta il nostro fardello, egli prese forma di servo, egli è paziente nel suo cuore e mai dice di no: ma colui che ama il suo dio, lo castiga»<sup>20</sup>. E l'eternità dei tempi finisce per essere il necessario correlato del torpore e della stupidità dell'essere sommo: «È probabile che [...] Dio in questa forma [...] sembri ancora estremamente credibile. Secondo la testimonianza dei più devoti, Dio sarebbe eterno: chi ha tanto tempo, si lascia anche tempo. Così lentamente e così stupidamente, per quanto è possibile: in *questo* modo può davvero andare molto lontano».

All'idea della 'festa dell'asino' sono state spesso associate fonti e letture particolari. L'origine della riflessione nietzscheana è da rintracciare, per taluni, in una pagina del filosofo e saggista Georg Christoph Lichtenberg, dedicata a rappresentazioni equivoche e blasfeme presenti nelle città tedesche del XIII secolo<sup>21</sup>. Per altri, invece, Nietzsche si sarebbe appoggiato a un volume dello storico delle idee William Edward Hartpole Lecky, in cui era possibile rintracciare analoghe descrizioni di satire popolari e 'giullarate' già diffuse in epoca medioevale<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 388-389; trad. it. p. 378.

<sup>21</sup> G.C. LICHTENBERG, *Vermischte Schriften*, Bd. 4, Göttingen, Dieterich 1802, pp. 536-538. Lichtenberg descrive l'usanza di processioni e cortei aperti da un asino cavalcato da una ragazza, effigie della Vergine Maria, con un infante in braccio. La cerimonia si concludeva con la celebrazione di una messa; al termine della liturgia, infine, «il sacerdote non impartiva la benedizione, [...] ma tagliava tre volte come un asino, e il popolo, invece di intonare l'*amen*, tagliava al pari del prete. In seguito, in onore del sovrano degli asini, si iniziava a solfeggiare un canto per metà in latino e per metà in francese». Per il rinvio a Lichtenberg come fonte di Nietzsche, si veda C. BERNOULLI, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Jena, Dieterichs 1908, Bd. 1, p. 159.

<sup>22</sup> W.E.H. LECKY, *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*, Leipzig u. Heidelberg, Winter 1868, Bd. 2, pp. 244-245: «È veramente difficile dire in quale misura queste rozze rappresentazioni drammatiche abbiano contribuito ad allentare i vecchi vincoli religiosi, precedendo e preparando la Riforma. Assai presto feste singolari come la festa dei folli e quella dell'asino avevano introdotto nelle chiese danze indecenti, caricature dei preti e perfino una parodia della messa: e i misteri del XIV e del XV secolo diffusero ovunque lo stesso spirito. Ciò che mi preme mettere in rilievo, è il modo in cui il loro carattere popolare sia da imputare in primo luogo al benessere materiale [...]. Queste prime rappresentazioni, sebbene fossero rozze e immorali, riflettevano tuttavia le condizioni di una società che ancor debolmente aspirava a un nuovo livello di cultura e, pur continuando a ricavarle le sue idee dalla Chiesa, si muoveva tuttavia con sicurezza, e in maniera spedita, verso una mondanizzazione». Su queste indicazioni di Lecky, più volte richiamate come una fonte delle pagine di Nietzsche, si veda da ultimo C. DIETHE, *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Plymouth, Scarecrow Press, Inc. 2014<sup>3</sup>, p. 290.



In realtà, la matrice da cui risulta il ‘calco’ dello *Zarathustra* è contenuta nella *Storia delle origini del cristianesimo* di Ernest Renan, un’opera letta e riletta con grande attenzione proprio verso la metà degli anni ’80. In questo testo viene ricordata, a proposito del dileggio e del disprezzo con cui i pagani guardavano alla nuova fede, l’«abitudine di raffigurare Cristo sotto forma di un uomo con una testa d’asino», già diffusa nel primo secolo<sup>23</sup>. E Renan riporta anche, nel *Marco Aurelio*, ampi stralci delle accuse rivolte da Cecilio, nell’*Ottavio* di Marco Minucio Felice, alle prime comunità cristiane:

Si riconoscono per mezzo di [...] contrassegni segreti [...]: a poco a poco s’intreccia fra costoro una specie di libidinoso legame che li spinge a chiamarsi indistintamente fratelli e sorelle in modo che la fornicazione, solita ad esser praticata da loro, acquisti [...] il sapore di un incesto [...]. Ho inteso dire che essi, in base a non so quale sciocca credenza, adorano, dopo averla consacrata, una testa d’asino, della più spregevole, cioè, delle bestie: o religione veramente degna di simili riti, dato che con essi s’è formata!<sup>24</sup>

Chiarito il retroterra del discorso, tanta più coerenza e linearità acquista la riflessione nietzscheana. L’interprete può allora agevolmente scorgere nella descrizione della ‘festa dell’asino’ un passaggio importante per giungere, in altri scritti, al tema della ‘trasvalutazione dei valori’ o all’idea della morale come ‘*pathos* della distanza’<sup>25</sup>.

Anche in questo contesto, nel brano ora discusso dello *Zarathustra*, Nietzsche non concede alcunché all’arbitrio o all’immaginazione, trasformando in parodia vaghe indicazioni ricavate da Lichtenberg o da Lecky, ma si muove con sicurezza sul terreno dell’indagine storica del cristianesimo antico. La fonte individuata finisce così per mettere in primo piano, nelle indagini nietzscheane, un tratto al giorno d’og-

<sup>23</sup> E. RENAN, *L’Antéchrist*, Paris, Levy 1873, pp. 39-40. Sullo stesso tema Renan si sofferma anche in altri volumi della sua opera: *L’Église chrétienne*, Paris, Levy 1879, pp. 480-481; *Marc Aurel et la fin du monde antique*, Paris, Levy 1882, pp. 64-65.

<sup>24</sup> MINUCIO FELICE, *Ottavio*, a cura di E. Paratore, Bari, Laterza 1971, p. 16; E. RENAN, *Marc Aurel*, cit., p. 395.

<sup>25</sup> Il tema della radicale opposizione tra ‘nobile’ e ‘plebeo’ è al centro dell’affresco di Minucio Felice: i cristiani, «raccolti dalla feccia più ignobile e più ignoranti e le femmine, facili ad abboccare per la leggerezza del loro sesso, mettono su una congrega empia di gente, che si collega [...] con una sacrilega parodia di rito perpetrata a mezzo di riunioni notturne, di liturgici digiuni e di cibi ripugnanti, formando una genia che ama appiattirsi e odia la luce del giorno, che è muta in pubblico e ciarla negli angoli più riposti: guardano sdegnosamente ai templi [...], irridono agli dèi, scherniscono i sacri riti, nella loro miseria osano commiserare [...] i sacerdoti e la porpora, essi che sono quasi nudi!» (MINUCIO FELICE, *Ottavio*, cit., p. 16). Anche questo brano viene ripreso, pur se in forma di parafrasi, nella *Storia delle origini del cristianesimo*: cfr. E. RENAN, *Marc Aurel*, cit., pp. 394-395.



gi, da più parti, largamente misconosciuto: la sua caparbità nel ragionare «con l'aiuto del nostro sesto senso, del 'senso storico'»<sup>26</sup>.

Dopo aver ritrovato in Nietzsche, a livello di critica testuale, un passaggio che rinvia, sia pur in forma criptica, a Minucio Felice e a Renan, lo studioso è ben presto sollecitato, sul piano dell'interpretazione complessiva, a tornare su interrogativi che travalicano la datità del testo, riguardando l'insieme della sua opera e la sua peculiare collocazione, a partire dall'ostinato appellarsi all'esperienza storica, nel variegato quadro delle filosofie post-hegeliane. Avendo la pazienza di 'scomporre' la 'festa dell'asino' nello *Zarathustra*, si scorge con quanta serietà Nietzsche, se anche sembra esercitarsi sul piano della satira letteraria, raccolga materiali da inserire in un articolato affresco storico delle dinamiche e degli attriti che definiscono il rapporto tra cristianesimo primitivo e mondo pagano. Nietzsche legge con grande interesse Renan, come si è visto, ma nel farlo mostra di aver assorbito pienamente la lezione di Franz Overbeck e il suo insistente invito a 'riscoprire' il cristianesimo delle origini nei suoi tratti più specifici, come ad esempio l'attesa di una imminente *finis mundi*, ben presto deformati e traditi dalla 'Chiesa trionfante' e dalla tradizione successiva. A sua volta il teologo Overbeck, nel ribadire l'urgenza di uno studio approfondito dei primi due secoli dell'età cristiana, sbarazzandosi delle più tarde 'deformazioni', riprendeva motivi presenti nella 'teologia liberale' di Ferdinand Christian Baur, di Albert Schweigler e di Bruno Bauer.

La critica testuale, nel dipanare la massa delle suggestioni racchiuse nel tema delle 'asinate divine', non assomiglia affatto, ancora una volta, a una sorta di 'ermeneutica minore', che non può che precedere il momento dell'interpretazione vera e propria, e deve restare rigorosamente distinta da essa.

##### 5. La 'tessitura' dell'opera: dialogo come 'disputa' e controversia

Nell'ultimo esempio discusso, un problema circoscritto, confinato nelle pagine di un libro, si dilata d'un tratto, grazie alla scoperta di una fonte, e investe grandi categorie interpretative che riguardano i caratteri distintivi di un'intera epoca storica o il costituirsi di una tradizione ideale.

Solo dopo aver messo a fuoco l'incontro con Renan, scoprendo la

<sup>26</sup> F. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*, in *Kritische Studienausgabe*, cit., Bd. 3, p. 599; trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., vol. 5, t. 2, p. 228.



corrispondenza tra l'asino 'divino' e la figura di Cristo, diventa possibile affrontare ulteriori questioni. Si dovrà constatare come il soffermarsi su Minucio Felice sia tutt'altro che casuale, risultando da un vivo interesse tanto per le rivolte 'plebee' e il 'rovesciamento dei valori' nel mondo antico, quanto per il tema del 'pathos della distanza' e dell'intreccio tra identità e contrapposizione:

Ricchezza di individui è ricchezza di coloro che non si vergognano più di [...] ciò che li distingue. Allorché un popolo si fa orgoglioso e cerca nemici, cresce in forza e in eccellenza (*Güte*). In verità, per ottenere qualcosa di valido, occorre dappertutto un forte antagonismo: nel matrimonio, nell'amicizia, nello Stato [...], nelle religioni. L'opposizione è la forma della forza – in pace come in guerra – conseguentemente debbono esistere forze diverse e non uguali, altrimenti queste ultime si manterrebbero in equilibrio!<sup>27</sup>

Il passo successivo, avanzando lungo il cammino reso visibile dal chiarimento del 'prestito', consisterà nel domandarsi quali implicazioni abbia, in rapporto alle filosofie del tempo, la scelta nietzscheana di ancorare saldamente all'«istinto storico» l'analisi di questioni di filosofia morale. La funzione 'paradigmatica' della fonte, se riesce a trasformare la lettura del testo in confronto con l'epoca, opera così come una 'forza centrifuga', che spinge lo studioso ad allargare di continuo il cerchio delle proprie indagini.

Per leggere e comprendere un'opera, occorre sapervi ritrovare, sostiene Emilio Betti, il carattere 'fluidò' e 'aperto' della comunicazione orale. In un colloquio, «il discorso di ciascuno dei due interlocutori è determinato, in tutte le sfumature e intonazioni, dal costante riguardo all'atteggiamento dell'altro». Le 'ragioni' di coloro che prendono parte a una conversazione sono fortemente influenzate – nelle strategie discorsive prescelte, negli accenti posti su certi passaggi, negli stessi motivi messi in primo piano – dalle valutazioni e dagli argomenti sostenuti dalle altre persone che intervengono; e ciascuno, «nel rivolgersi all'altro anticipa determinate risposte possibili, nella discussione, da parte dell'interlocutore»<sup>28</sup>. Il lettore di un libro, a sua volta, si imbatte continuamente in forme analoghe di interazione: in effetti, il «valore semantico» di un testo filosofico è definito, proprio come avviene in un colloquio, dagli enunciati e dalle tesi – che in questo caso risultano 'as-

<sup>27</sup> NF, 11 [303], primavera-autunno 1881 (Per i 'frammenti postumi' di Nietzsche riporto, a partire da questa nota, la sigla NF, seguita dal numero del frammento, identico tanto nell'edizione de Gruyter quanto in quella Adelphi, e dalla data di composizione).

<sup>28</sup> E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, Giuffrè 1955, pp. 162-164.



senti' o comunque 'dissimulati', da ricostruire solo per via ipotetica – con cui, anche in maniera tacita, si apre e si svolge una discussione. Leggendo un volume, dobbiamo pur renderci conto che «non si tratta di sottoporre ad analisi logica proposizioni scisse dal discorso cui appartengono, né di indagare quali illazioni esse implicino in astratto»: si richiede bensì di «indagare le funzioni significative del linguaggio nel carattere di vivo discorso e di processo comunicativo».

Nell'opera stampata, il filologo e l'interprete devono quindi sempre riportare alla luce il ritmo e la dinamica della comunicazione verbale: «Sebbene in un'epoca come l'odierna, in cui è largamente diffuso l'uso della scrittura, la parola 'testo' soglia richiamare anzitutto l'idea di uno strumento di fissazione contrapposto alla tradizione orale [...], tuttavia se si approfondisce il senso originario di 'testo', si trova che esso è propriamente quello di *textum orationis* (Quintiliano, Inst. or. 9,4,17) o di *contexus orationis* (Cicerone), ossia di tessitura (ordine, filo, stile) del discorso»<sup>29</sup>. Un testo scritto resta quindi sempre fedele al suo etimo; e derivando dal termine latino *tĕxtu*, *tĕxtum* ('intreccio', 'trama'), a sua volta legato al termine *tĕxere* ('tessere'), esso si definisce dal modo in cui viene 'intrecciato' un discorso in presenza di un qualche interlocutore, reale o immaginario.

Ora, quanto più l'opera vale come *tĕxtum*, e quindi risulta plasmata dalle posizioni dell'interlocutore 'assente', tanto più la ricerca delle fonti acquista rilievo. Soltanto essa, in realtà, ci permette di ricostruire adeguatamente il 'discorso', nella ricchezza delle sue articolazioni. L'indagine intorno ai 'prestiti' e alle fonti non è allora un mero *legere*, cioè un'operazione preliminare, e d'importanza secondaria, a confronto del vero e proprio *intelligere* da cui risulta la comprensione piena del patrimonio d'idee racchiuso nell'opera.

Era stato Robin George Collingwood, ancor prima di Betti, a proporre simili riflessioni, descrivendo, nell'*Autobiografia* del 1939, il «principio di correlatività tra domanda e risposta». Nell'affrontare letture filosofiche, a suo avviso, «non si può dire quello che una proposizione significhi, a meno che non si sappia a quale domanda essa intende rispondere»<sup>30</sup>. In un'opera speculativa, a seguito di ciò, la «verità» si presenta come «qualcosa che appart[iene] non ad ogni singola proposizione, e neppure [...] ad un insieme di proposizioni prese nel loro insieme; ma ad una complessa coesistenza di domanda e ri-

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 210 e 354.

<sup>30</sup> R.G. COLLINGWOOD, *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press 1951 (prima ediz. 1939), p. 33; trad. it. *Autobiografia*, Venezia, Neri Pozzi 1955, p. 42.



sposta», di 'obiezioni' formulate da antagonisti 'assenti' e di 'repliche' affidate al testo<sup>31</sup>.

Di conseguenza, il 'valore semantico' di un enunciato non coincide affatto, secondo Collingwood, con il suo significato letterale: «vi sono molti casi in cui due proposizioni, anche le stesse, possono essere pensate in un senso o nel senso opposto, a seconda che le domande per cui esse erano concepite come risposte vengano ricostruite in un modo o in un altro»<sup>32</sup>.

Nel rivendicare l'opera come *textum* e 'colloquio' si dovrà pur ammettere che tra critica testuale e piano interpretativo non può esservi alcuna separazione; e nel mettere in luce la 'forza centrifuga' delle fonti, che spinge l'indagine verso ampie concatenazioni concettuali, si finisce per approdare – come dovrebbe risultare dalla pagina di Nietzsche e dagli altri esempi proposti – a una filologia «divinatoria», da intendersi «quale meditazione e devozione sul piccolo, in cui però, proprio perché sembra piccolo e individuale, sono in giuoco grandi strutture di significato e movimenti di idee»<sup>33</sup>.

#### 6. *Elogio dell'autenticità: dialogo come 'rivelazione' e intesa*

È da respingere, per Gadamer, un'idea romantica di ermeneutica che consideri il 'comprendere', in accordo a quanto sosteneva Schleiermacher, come capacità divinatoria di 'aprirsi' alla 'personalità' dell'autore, e quindi di entrare in piena sintonia con «l'individualità di colui che [...] scrive»<sup>34</sup>.

La lettura del testo tende a risolversi, da questo punto di vista, in «una immediata comprensione simpatetica e congeniale: per questo l'ermeneutica è appunto arte, e non una operazione meccanica»<sup>35</sup>. In opposizione a un simile modo di vedere, Gadamer afferma, sulla scorta delle categorie dell'analitica esistenziale di Heidegger, che il momento decisivo, nel lavoro ermeneutico, si compie entro lo 'spazio' che intercorre tra testo e interprete<sup>36</sup>. L'esegeta rinuncia a 'rivivere' il pro-

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 37; trad. it. p. 46.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 49; trad. it. p. 40.

<sup>33</sup> E. RAIMONDI, *Filologia e critica*, cit., p. 21.

<sup>34</sup> H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen, Mohr 1990, p. 189; trad. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani 1999, p. 225.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 194; trad. it. p. 231.

<sup>36</sup> «Soltanto ora [...], sulla base dell'esistenziale apertura dell'esserci sul futuro, viene in luce la struttura del comprendere storico in tutto il suo radicamento ontologico» (*ivi*, p.



cesso 'creativo' dell'autore e quindi, andando al di là di Schleiermacher e dello stesso Dilthey, sceglie di 'progettarsi' rispondendo alla 'sfida' del testo: «Ogni epoca interpreta necessariamente qualunque testo in un proprio modo, giacché il testo appartiene all'insieme della tradizione [...] nella quale si sforza di capire se stessa. Il senso vero di un testo, come esso parla all'interprete, non dipende da quell'elemento occasionale [...] rappresentato dal suo autore e dal pubblico originario [...]. Esso è infatti sempre anche determinato dalla situazione storica dell'interprete [...]. Non solo occasionalmente, ma sempre, è vero che il senso di un testo trascende il suo autore. Perciò il comprendere non è mai solo un atto riproduttivo, ma anche un atto produttivo»<sup>37</sup>.

Gadamer ricorda, nel corso delle sue analisi, una vicenda storica a cui assegna un significato particolare. Nel primo Ottocento, al momento in cui l'ermeneutica diventa l'indiscusso fondamento delle 'scienze dello spirito', la filologia, ormai preoccupata di risalire dallo scritto all'atto creativo dell'artefice, si separa d'un tratto da un modello esegetico fino a quel momento autorevole, messo a punto sia per i libri sacri che per i codici giuridici, che non entrava nel merito della 'lettera' del testo e si preoccupava unicamente della sua «applicazione», di volta in volta diversa. Il teologo decifra il verbo divino, ricavandone un messaggio riferito al presente; il giurista legge e rilegge il codice, per valutare come sia da 'applicare' la legge, nei suoi termini generali, a un caso determinato. L'ermeneutica, in entrambi i casi, è un'attività collocata entro il campo in cui si dispiega la «tensione» tra la datità del testo e «la sua applicazione nel concreto momento dell'interpretazione, per esempio nel giudizio del tribunale o nella predicazione [...]. Comprendere significa sempre, necessariamente, applicare»<sup>38</sup>.

L'importanza del 'dialogo' *post festum*, sorretto dalle domande dell'interprete, viene rivendicata anche da Gadamer, di contro alle suggestioni 'romantiche' della tradizione ottocentesca: «Le nostre riflessioni ci hanno [...] portato a vedere che nella comprensione si verifica sempre una sorta di applicazione (*Anwendung*) del testo da interpretare alla situazione attuale dell'interprete [;] riteniamo [...] che l'applicazione costituisca, come la comprensione e la spiegazione, un aspetto costitutivo dell'atto interpretativo inteso come unità»<sup>39</sup>.

265; trad. it. p. 308). Anche il progetto della «costruzione di un'ermeneutica storica» dovrà basarsi sulla «radicalizzazione ontologica operata da Heidegger» (*ivi*, p. 267; trad. it. p. 310).

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 301; trad. it. p. 346.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 314; trad. it. pp. 359-360.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 313; trad. it. p. 359.



*L'ars interpretandi*, prima di Schleiermacher, non ignorava affatto che il lettore di un'opera, retaggio di un passato più o meno remoto, «esperisce in sé il rapporto segnato da tensione tra il testo e il presente» e nel suo procedere 'carica' lo scritto di 'domande' sempre nuove. Di conseguenza, *l'intelligere*, nell'ambito delle 'scienze dello spirito', sarà un «accadere storico» sorretto, in conformità «all'analisi heideggeriana dell'ermeneutica della fatticità», dalle richieste e dalla 'soggettività' dell'interprete: «Un testo viene compreso solo in quanto, di volta in volta, è compreso in maniera diversa»<sup>40</sup>.

L'accento cade di nuovo sul 'dialogo', sullo scambio comunicativo: tuttavia, in questo caso, *l'ars maieutica* procede unilateralmente, risultando dalla «situazione storica dell'interprete» e dal suo continuo modificarsi. Sembra allora che solo in un secondo momento, a seguito dell'incontro con la 'fatticità', di volta in volta diversa, del lettore, si costituisca la polisemia di un'opera. Sono assai significativi, al riguardo, gli esempi addotti da Gadamer. Il giurista e il teologo, in effetti, si disinteressano del tutto dei complessi 'dialoghi' che hanno portato al definitivo costituirsi dello scritto da interpretare: l'unica preoccupazione, nel caso di 'libri sacri' o di codici giuridici, riguarda il 'dialogo' che l'esegeta è in grado di aprire con il testo scritto, ormai 'pietrificato' nei suoi assiomi, e il calcolo di quanto sia dato 'ricavarne' in relazione a esigenze sorte nel nuovo scenario in cui occorre intervenire. Le conclusioni di Collingwood subiscono, in *Verità e metodo*, un drastico capovolgimento: «All'inizio sta la domanda che il testo pone a noi, l'esser direttamente chiamati in causa dalla parola del passato [...]. Il rapporto di domanda e risposta risulta in tal modo rovesciato. Il dato storico trasmesso, che si rivolge a noi – sia esso un testo, un'opera, un qualche resto del passato – pone esso stesso una domanda [...]. Per rispondere a tale domanda che ci è posta, noi, gli interrogati, dobbiamo cominciare a nostra volta ad interrogare»<sup>41</sup>.

Il 'dialogo' tenuto presente da Gadamer è un 'evento' in cui si resta 'irretiti', una sorta di 'iniziazione' che, in maniera inattesa, ci trasforma profondamente: «Quanto più un dialogo è autentico, tanto meno il suo modo di svolgersi dipende dalla volontà dell'uno o dell'altro degli interlocutori. Il dialogo autentico non riesce mai come noi volevamo che fosse. Anzi, in generale [...] è giusto dire che in un dialogo

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 311 e 314; trad. it. pp. 357 e 360. Si veda ancora: «il testo porta a espressione un certo contenuto, ma che ciò accada è opera (*Leistung*) dell'interprete» (*ivi*, pp. 391-392; trad. it. pp. 446-447).

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 379; trad. it. p. 431.



si è 'presi', se non addirittura che il dialogo ci 'cattura' e avviluppa. Il modo [...] in cui il dialogo procede e giunge a conclusione, tutto questo ha certo una direzione, ma in essa gli interlocutori non tanto guidano, quanto piuttosto sono guidati». Una simile idea del colloquio come 'sorpresa' e come 'dono' («Ciò che risulta da un dialogo non si può sapere prima»), e non come 'scontro' e disputa nel senso di Betti, è il modello d'interpretazione rivendicato da Gadamer. «Il dialogo è un processo dell'intendersi (*Verständigung*)», dato che si caratterizza per «il fatto che uno risponda all'altro, riconosca nel loro vero valore i suoi punti di vista»: di fronte all'interlocutore, «si tratta di cogliere [...] le sue ragioni», cercando i punti di convergenza «con la nostra propria opinione e con le nostre idee in proposito»<sup>42</sup>.

### 7. Interpretare segni, ricostruire contesti: arte ermeneutica e interazioni del mondo quotidiano

Provando a 'sciogliere' l'opera nel *medium* fluido e cangiante del 'dialogo' (nel senso di Betti e di Collingwood, non certo di Gadamer), si riesce a scorgere una marcata corrispondenza con quanto avviene a livello dei 'criteri di scelta' che regolano, più o meno consapevolmente, non solo la sfera del 'conversare' o del 'disputare', ma anche il più ampio piano dell'agire quotidiano, e del 'mostrarsi', in tutti i suoi aspetti. Tra l'acribia del filologo, da un lato, e le alternative e le consuete 'reazioni' nell'ambito della vita d'ogni giorno, dall'altro, vi sono forse più punti di contatto di quanto di solito si ritenga.

Per mettere a fuoco la questione, sarà necessario impegnarsi, prima di far ritorno all'argomento principale, in alcune apparenti divagazioni.

Lo scrittore Arthur Koestler ricorda, in una pagina autobiografica, l'incontro nel '39 con Leo Valiani, il detenuto 'Mario', avvenuto nel campo di concentramento di Le Vernet, nella regione dei Pirenei. A seguito del patto di non aggressione tra Molotov e Rippentrop, infatti, il governo francese aveva deciso l'arresto e la detenzione degli esuli politici:

Mario aveva un'idea fissa; evitare ogni occasione per essere umiliato da chi ci comandava. Questa ossessione, risultato di nove anni di prigionia, determinava la sua condotta al campo e lo portava a un atteggiamento maso-

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 387 e 389; trad. it. pp. 441 e 443.



chistico e quasi suicida: continuare a lavorare con quaranta di febbre; rifiutare di scrivere istanze di liberazione nel fiorito stile francese richiesto in tali documenti, e perfino rifiutare una dichiarazione scritta della sua lealtà alla causa alleata – aveva fatto domanda come volontario nell'esercito francese dal primo giorno di guerra – per timore che ciò potesse *essere interpretato* come un atto forzato e non volontariamente politico<sup>43</sup>.

La scelta 'estrema' di Valiani, il rifiuto di mettere per iscritto, nella realtà carceraria, le sue più profonde convinzioni, è la più coerente 'risposta' alle prevedibili 'interpretazioni' che si generano in simili circostanze. Si rinuncia a ciò che può sembrare, dall'esterno, un gesto codardo e 'interessato', un calcolo sorretto da motivi strettamente egoistici: il 'contesto', con la rigida griglia delle 'possibilità interpretative' che prefigura, risulta l'elemento determinante nell'assegnare un senso all'azione.

Un secondo esempio, ricavato da un vecchio articolo di giornale in cui erano riportate, nel 2001, considerazioni di una giovane migrante afghana, fornisce ulteriori indicazioni in merito alla stessa questione. Si può vedere, in questo caso, come il principio secondo cui uno «stesso segno muta di senso quando cambia il contesto», così importante per l'interpretazione di uno scritto, valga pienamente anche nella sfera dei rapporti quotidiani:

Sono nata a Kabul, nel 1980 [...], siamo venuti via che avevo neanche sei mesi, a causa dell'invasione comunista. I miei genitori erano classe media, intellettuale: mio padre lavorava per il ministero del tesoro, mia madre era insegnante [...]. Nel 1982 siamo venuti negli Stati Uniti, a Los Angeles. In America sono nati altri due figli, e la mia è divenuta una famiglia proletaria [...]. La gente mi *scambiava* per marocchina, per messicana, per ogni genere di cose. È anche per questo che porto la *hijab*, per far vedere chi sono.

Il 'senso' rivendicato da una determinata condotta risulta, anche in questa vicenda, dall'incontro, e dallo scontro, con l'evidenza di altri 'sensi', iscritti e 'pietrificati' nell'ambiente:

Siamo molto diversi dagli altri immigrati a Los Angeles: i latinoamericani possono andare e venire dal Messico, dal Sudamerica, ma noi non possiamo tornare; loro hanno una comunità, parlano la loro lingua, ma io una comunità non ce l'ho, la mia unica comunità è la mia famiglia. I miei mi hanno

---

<sup>43</sup> A. KOESTLER, *Schiuma della terra* (1941), Bologna, Il Mulino 1989, pp. 96-97 (corso mio, A.O.).



incoraggiato a pensarmi come americana e basta, ma [...] un giorno, finita la media inferiore, mi presento a casa e portavo la *hijab*, il grande fazzoletto marrone che mi copriva la testa. Avevo appena avuto le mestruazioni e quello è il momento in cui in Afghanistan le donne mettono la *hijab*. Mio padre non capiva proprio: per lui la religione è come una cosa straniera, non si dava conto di come era possibile che una sua figlia facesse una cosa del genere. Mia madre non voleva, [...] per lei la *hijab* era un segno di sottomissione al patriarcato. E non si rendeva conto che *lo stesso segno muta di senso quando cambia il contesto*. Per me, qui in America, era un modo di affermare me stessa. Le dicevo, no, mamma, [...] non mi opprimerà nessuno, questo è un gesto politico<sup>44</sup>.

Il principio rivendicato dalla giovane emigrante, simile alla norma di condotta seguita dal detenuto 'Mario', potrebbe essere utilizzato, senza modifica alcuna, come epigrafe da anteporre a un trattato sull'esegesi dei testi filosofici.

Le scelte di Valiani, sia da esule libero di muoversi a Parigi, in un primo momento, che da internato nel campo di Le Vernet, costituiscono, al pari della decisione dell'adolescente afghana, una sorta di 'passaggio obbligato', modellato dalle tensioni, aspettative e richieste che scandiscono il confronto, o il conflitto, con l'ambiente in cui si agisce. La presa di posizione può esser compresa, nei valori e nei significati a cui si sceglie di restar fedeli, solo risalendo al contesto: essa si definisce, di nuovo, come 'replica', come reazione alle diverse 'voci' che incidono in un dialogo assai più ampio. Una dinamica analoga è ciò che l'esegeta, a livello delle *litterae*, deve tener sempre presente.

L'adesione ad una particolare condotta avviene, nel mondo quotidiano, come 'reazione' e 'risposta' a un determinato contesto. La lettura di un'opera speculativa si risolve, in linea di principio, nella ricostruzione di un processo analogo, dato che «ogni filosofia nasce sempre in un rapporto critico con altre posizioni teoriche»<sup>45</sup>. L'ermeneutica filosofica deve allora fare i conti, negli 'oggetti' che indaga, con modi di procedere alquanto simili alle interazioni che avvengono, abitualmente, nelle più diverse circostanze.

Allo storico della filosofia si domanda, con sempre maggior insistenza, di 'chiarire' gli scritti dei filosofi, e quindi di restare in definitiva nell'ambito della filologia testuale, dissodando un terreno che sarà poi 'arato' e 'seminato' da quanti muovono dall'impellenza 'vitale',

<sup>44</sup> Quotidiano «Il manifesto» del giorno 28.06.2001 (corsivo mio, A.O.).

<sup>45</sup> E. GARIN, *Filosofia e scienza nel Novecento*, Bari, Laterza 1970, p. XII.



dallo slancio 'immediato' legato a problematiche di ordine teoretico o morale. In realtà, lo storico della filosofia dovrebbe far notare, con forza maggiore di quanto solitamente avvenga, che solo le sue procedure 'erudite' riescono a 'restituire' il ritmo 'vitale' delle discussioni, mentre le letture dei testi condotte dal teoreta o dal filosofo morale, se pretendono di 'riscattare', di 'riscoprire' l'opera a partire da stringenti questioni di attualità, si risolvono spesso in 'astrazioni', in esercitazioni retoriche.

Visto che «il testo (o pagina) è essenzialmente *tessitura* di un discorso», la sua comprensione richiede «il paragone col discorso che si svolge nel vivo colloquio». Dal momento che «il significato, l'intensità, la sfumatura di una parola non possono essere intesi se non nel contesto in cui essa fu detta, o si trova, [...] anche il significato e valore di una frase (proposizione) e di quelle che con essa si legano non possono comprendersi se non dal nesso reciproco e dalla concatenazione significativa, dal complesso organico del discorso cui appartengono»<sup>46</sup>. Solo lo storico, e non il teoreta, conosce la 'magia', in altri termini, che riesce ad avvicinare 'erudizione' e 'vita', concetti filosofici e modalità di interazione frequenti nei contatti quotidiani.

### 8. *Il paradosso di Morris Feitelzohn*

Uno scritto filosofico, in quanto *textum*, acquista un proprio, inconfondibile carattere, nel senso specifico delle idee che propone, attraverso ciò che rimane 'assente' e che costituisce l'altra metà del dialogo, quella che sfugge e risulta 'mancante' nella pagina scritta.

Una parte cospicua, nel 'silenzioso' colloquio che spetta allo storico ricostruire, si riferisce, in particolare, al modo di 'avvertire' e di valutare contesti e tempi storici determinati. Uno stesso assioma, se sarà la 'risposta' a 'domande' diverse, cioè se risulterà da differenti maniere di 'giudicare' l'epoca, nelle sue speranze e nelle sue 'chiusure', si caricherà dei significati più disparati.

Per chiarire ciò, può risultare utile riprendere in mano gli scritti di un grande filosofo novecentesco, Morris Feitelzohn. Un compito non facile, tuttavia, visto che Feitelzohn è solo una finzione letteraria, un personaggio descritto da Isaac Bashevis Singer nel suo romanzo *Shosha*, dato alle stampe nel 1974. Proprio le idee di questo 'filosofo

<sup>46</sup> E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, cit., pp. 309 e 356.



immaginario' possono comunque risultar preziose, da un certo punto di vista, per illustrare un aspetto importante degli scambi che intercorrono tra critica testuale ed esegesi filosofica.

Nel settembre 1939, il professor Feitelzohn si aggira per Varsavia, nelle settimane che precedono l'arrivo delle truppe tedesche, e ripensa confusamente, nell'attesa dell'ormai imminente *finis mundi*, a incontri e vicende del passato. Aveva insegnato filosofia, per brevi periodi, in università americane, e conosceva bene New York: nella sua mente rivivono adesso, con intensità quasi allucinatoria, i ricordi di Coney Island, la città dei «giuochi» e degli infiniti divertimenti: «Si spara ad anatrocchi di latta, si visita un museo dove esibiscono una ragazza con due teste, ci si fa fare l'oroscopo da un astrologo».

Feitelzohn, nel rammemorare le attrazioni e i tendoni variopinti del gigantesco 'luna park', indugia in riflessioni che riguardano le aspettative del 'domani', gli 'scenari' della civiltà futura: «Un giorno tutti si renderanno conto che non esiste più una sola idea, che [...] tutto è giuoco, il nazionalismo, l'internazionalismo, la religione, l'ateismo, lo spiritualismo, il materialismo, persino il suicidio».

Il filosofo 'immaginario' descritto da Singer svolge la nozione di «giuoco», nelle sue varie ramificazioni, inoltrandosi anche nel campo dell'etica e della teologia: «Dio è un giocatore, il cosmo un campo di giuoco [...]. Il fondamento dell'etica è il diritto dell'uomo a giocare ai giuochi che preferisce. Io non calpesto i tuoi giocattoli, tu non calpesti i miei». Se quindi, dichiara Feitelzohn, «il giuoco è la vera essenza degli sforzi degli uomini», sarebbe possibile immaginare «una città dei giuochi, una specie di Coney Island universale, dove ciascuno giocherebbe secondo il proprio desiderio»<sup>47</sup>.

In questo passo, l'anziano docente di filosofia menziona le dottrine di David Hume, ma in un altro brano Singer sostiene che Feitelzohn «rammentava spesso il suo filosofo preferito, Vaihinger, e la sua filosofia del 'come se'».

Convinzioni e valori, ormai sgretolati e ridotti a meri simulacri, continuano a riproporsi come vuote «regole di un giuoco», da seguire anche con puntiglio, se si vuol continuare ad agire, ma non da rispettare. Lo studioso, in attesa dell'imminente occupazione di Varsavia da parte dell'esercito tedesco, rimirava convinto la possibilità di «un tempio-da-giuoco per le idee [...], per sistemi di comportamento», e si diletta nell'«immaginare un mondo tutto di giuoco: divinità-giuo-

<sup>47</sup> I.B. SINGER, *Shosha* (1974), Milano, Longanesi 1978, p. 105.



co, nazioni-giucoco, matrimoni-giucoco, scienze-giucoco»<sup>48</sup>.

Nel momento del disorientamento e della disperazione, quando la crisi di un'intera civiltà travolge ogni 'futuro' possibile, «bisogna comportarsi – sostiene altrove Singer – come se continuasse a regnare l'ordine, secondo il principio del 'come se' di Vaihinger»<sup>49</sup>. La filosofia del 'giucoco', dal punto di vista di Singer-Feitelzohn, risulta allora iscritta nell'irrimediabile 'desolazione' dell'epoca. La scelta di 'giocare' è la presa d'atto, nel momento del più profondo smarrimento, dell'impossibilità di assegnare significati meno labili alla propria condotta: «Eravamo destinati a giocare il nostro piccolo giucoco e a essere calpestati»<sup>50</sup>.

Ora, un simile orientamento, se poggia sull'ipotesi che «tutta la vita non [sia] altro che finzione»<sup>51</sup>, si collega tuttavia al libro di Vaihinger del 1911 solo nella sua ispirazione più generale. Mancano infatti, nelle pagine del filosofo neokantiano, specifici riferimenti al «giucoco», almeno nell'accezione drammatica del termine rivendicata da Feitelzohn.

Una corrispondenza testuale merita tuttavia attenzione. In un'appendice alla sua opera, Vaihinger discute del 'prospettivismo' di Nietzsche, citando tra l'altro, a proposito della «volontà d'illusione» o «volontà d'apparenza» (*Wille zur Täuschung*), un breve appunto composto verso il 1878: «Perché non tollerare la metafisica e la religione come un giucoco (*Spiel*) per adulti?»<sup>52</sup>

Proprio questo frammento, a quanto sembra, colpisce profondamente Singer e viene più volte rielaborato (le «divinità-giucoco», il «tempio-da-giucoco per le idee»), fornendo le indicazioni necessarie per descrivere il modo di comportarsi del filosofo scettico Feitelzohn («Lo spirito è un giucoco libero da regole e leggi [...]. Forse il caos è il senso»)<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> *Ivi*, pp. 184-185.

<sup>49</sup> I.B. SINGER, *La tavola calda* (1969), in *Racconti*, Milano, Mondadori 1998, p. 872.

<sup>50</sup> I.B. SINGER, *Sbosha*, cit., p. 196.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>52</sup> NF 29[49], estate 1878.

<sup>53</sup> I.B. SINGER, *Sbosha*, cit., p. 42. Feitelzohn, più che un «filosofo», resta comunque un «artista», un 'dilettante' disilluso che «non riesce a trovar collocazione da nessuna parte» e rivendica il 'giucoco' come stile di vita, per mascherare la propria incostanza e il senso di profonda solitudine interiore: «È un bambino che rompe tutti i giocattoli, poi piange perché glieli rimettano in sesto [...]. Il suo giucoco consiste nell'accendere la fiamma in una donna per poi abbandonarla a se stessa» (*ivi*, p. 49). L'anziano docente universitario 'razionalizzava' la propria 'inconsistenza', e l'indole volubile e lunatica che ne risultava, anche sul terreno della cosmologia e della riflessione teologica: «Sosteneva ancora che tutto l'universo è un giucoco [...]. La vera religione, affermava, non consisteva nel servire Dio, ma nel fargli dispetto» (*ivi*, 207). Solo in queste pagine, e non in altri scritti, il tema del 'giucoco', riproposto nelle



Nell'insieme dei quaderni di Nietzsche, l'annotazione richiamata da Vaihinger, e così carica di suggestioni per Singer, si lega a sua volta a un altro lapidario appunto, scritto nello stesso periodo: «Perché non si dovrebbe poter giocare alla metafisica e applicarci una enorme forza creativa?»<sup>54</sup> L'intera tematica del «giuoco», in questi appunti nietzscheani, si lega a un giudizio complessivo sull'epoca come tempo di trasformazioni radicali e di 'occasioni' straordinarie: «Tutte le fondamenta della civiltà sono diventate fragili: e quindi la civiltà dovrà andare a fondo»<sup>55</sup>. Gli «spiriti liberi», capaci di 'giocare' con metafisica e religione, ben sanno che «noi siamo una moltiplicazione di molti passati»<sup>56</sup> e possiamo riuscire, proprio per questo, ad operare con duttilità in un contesto di grande dinamismo, saturo di fermenti e di potenzialità ancora confuse.

L'impulso ludico è, in questo caso, il modo di riconoscere la fragilità dell'ordine esistente, ormai svuotato e prossimo al tracollo, minato dai nuovi processi di «democratizzazione inarrestabile» (WS 275), legati all'innalzamento di «costruzioni ciclopiche» sul piano planetario (WS 275), che riusciranno in pochi decenni, nonostante la reazione rabbiosa e impotente dei 'nazionalismi', a fare dell'«Europa dei popoli un'oscura dimenticanza» (WS 125).

Un medesimo enunciato filosofico, come risulta dal raffronto tra Singer e il brano di Nietzsche, ritrovato nel libro di Vaihinger, da cui prende le mosse, può quindi esprimere significati differenti, talora addirittura antitetici. Uno stesso teorema («Perché non tollerare la metafisica e la religione come un giuoco per adulti?») può servire, nel dialogo 'mancante' a cui fornisce l'ultima 'risposta', sia per reagire alla tragicità del momento, sfuggendo all'angoscia grazie a una condotta da automa, sia per prender congedo dalle 'ombre' del passato e per misurarsi con un futuro ancora indecifrabile ma ricco di prospettive da sperimentare<sup>57</sup>.

---

più diverse varianti, acquista in Singer tanto rilievo. Gli ebrei, si legge ancora in *Shosha*, dal momento che «non spargevano sangue da duemila anni», avevano finito per diventare «forse l'unica collettività che giocava con le parole e con le idee [...]. Poteva allora essere un puro caso che gli ebrei dominassero Hollywood, la stampa mondiale, le case editrici?» (*ivi*, p. 186). Il «giuoco», nelle parole di Feitelzohn, si manifesta anche nella pulsione ludica che attraversa gli spazi astrali: «Mi dicono che c'è una forte esigenza di novità anche nel cielo. Una stella si stanca di essere una stella per cui esplose e diventa una nova. La Via Lattea si è stufata del suo acido lattico e ha cominciato a correre il diavolo sa dove» (*ivi*, p. 107).

<sup>54</sup> NF 29[45], estate 1878.

<sup>55</sup> NF 19[76], ottobre-dicembre 1876.

<sup>56</sup> NF 3[69], marzo 1875.

<sup>57</sup> Dell'ostinato confronto di Nietzsche con la 'babele' della transizione storico-sociale del suo tempo («Prevedo anarchie europee e terremoti di dimensioni colossali»), più volte



Il valore euristico del ‘paradosso di Feitelzohn’ chiarisce ulteriormente quanto già fatto notare da Collingwood e da Betti: per comprendere una proposizione filosofica occorre fare i conti con il suo ‘lato d’ombra’, risalendo alla ‘domanda’ da cui è risultata. Anche in quest’ottica, la ricerca intorno alle fonti, indispensabile per delineare il contesto, assume la più grande importanza.

### 9. *Orientamento prospettico delle fonti: futuro*

Per intendere un testo filosofico, occorre riconoscere il suo carattere ‘dialogico’, la sua originaria collocazione all’interno di un processo d’interazione che coinvolge altri testi, giudizi e prese di posizione. Le ‘fonti’ di un’opera sono ‘luoghi privilegiati’, proprio per ricostruire l’orizzonte ‘dialogico’ di senso che si riverbera sulle idee e sui concetti in essa contenuti. Disconoscere il ‘valore prospettico’ delle ‘fonti’, e quindi la loro ‘forza centrifuga’, significa, in definitiva, rendere ‘muto’ il testo.

Una fonte, se possiede un certo rilievo, si distingue per la particolare ‘veduta prospettica’ che suggerisce. L’aver scorto, in un libro, un ‘prestito’ non dichiarato, apre nuove possibilità di lettura e inediti percorsi di ricerca, da illustrare e compendiare per mezzo di ‘stemmi’, e da classificare in base al loro orientamento temporale, dato che si svolgono, di volta in volta, nel passato, nel presente o nel futuro.

Per descrivere le diverse classi di questa tipologia, da definire in base al carattere tridimensionale del tempo, mi servirò di alcuni scritti di Nietzsche, prendendo in esame, in un primo momento, una fonte ‘aperta’ al futuro, che indica e prefigura un ‘sentiero’ che giungerà, in seguito, fino a Cassirer e a Heidegger.

Nello scritto del 1873 *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in cui è affrontato il carattere ‘retorico’ del linguaggio, basato su metafore, metonimie e antropomorfismi, e pertanto segnato da fraintendimenti e falsificazioni di ogni genere, viene tra l’altro affermato:

---

richiamata con insistenza anche nei carteggi (cfr. ad esempio una sua lettera scritta in data 2 aprile 1883), non sempre si tiene conto, al giorno d’oggi, nell’analizzare e scomporre i testi del filosofo. Si vedano, a questo proposito, i saggi e i contributi raccolti da Henning Ottmann (*Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart u. Weimar, Metzler 2000), da Keith Ansell-Pearson (*A Companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell 2006) e da Christian Niemeyer (*Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009). Il senso di un incerto, complicato ‘dialogo’ con la ‘confusione’ dell’epoca non trova, nelle voci enciclopediche riunite in queste opere, alcuna risonanza.





Come i romani e gli etruschi dividevano il cielo con rigide linee matematiche e in ciascuna di queste caselle, come in un *templum*, relegavano un dio, così ogni popolo trova sopra di sé un siffatto cielo concettuale suddiviso matematicamente, e per esigenze della verità intende il ricercare ogni dio concettuale unicamente nella sua sfera<sup>58</sup>.

Nietzsche, nello scrivere ciò, non indica, in nota, alcun autore; l'immagine proposta, per mettere in discussione l'idea di verità, proviene tuttavia dal volume *Il tempio* (1869) dell'antichista Heinrich Nissen, preso a prestito nello stesso periodo, nel quale vengono discusse le tecniche divinatorie impiegate dall'aruspice intento a orientarsi nella volta celeste, considerata 'proprietà' e 'tempio' degli dèi, e ripartita in regioni distinte per mezzo delle linee di separazione del decumano e del cardo.

Nel suo studio, Nissen propone anche una genealogia dell'idea di *templum*, inizialmente legato, in maniera assai stretta, alle nozioni di 'possesso', 'delimitazione' e inviolabile 'confine':

Il concetto del 'separare' si incarna per gli antichi nel *templum*, in greco *temenos*; ciò che viene tagliato, circoscritto, dalla radice *tem* tagliare [...]. In Omero *temenos* significa ogni pezzo di terra delimitato come proprietà, campo o piantagione, appartenga esso a un re, a un eroe o anche a un dio<sup>59</sup>.

A sua volta, alcuni anni più tardi, Nietzsche riprende queste indicazioni, restando affascinato, a partire dall'identità di 'tempio' e 'possesso', da un discorso che mette in primo piano i motivi 'profani' racchiusi nell'attaccamento al culto e alla tradizione religiosa:

Il concetto di *templum* risale all'epoca greco-italica. Non si è svolto a partire dal concetto del 'sacro', del 'consacrato agli dèi'; a suo fondamento si trova l'idea di proprietà. La casa appartiene al dio, che in essa abita, la curia al senato, il *comitium* ai cittadini [...]. All'edificazione di un tempio segue subito, come sua conseguenza, che uno spirito prende possesso dello spazio così recintato [...]. Ogni spirito, [...] confinato in uno spazio, ottiene individualità e un nome specifico, col quale l'uomo può invocarlo<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873), in *Kritische Studienausgabe*, cit., Bd. 1, p. 882; trad. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, cit., vol. 3, t. 2, p. 363.

<sup>59</sup> H. NISSEN, *Das Templum. Antiquarische Untersuchungen*, Berlin, Weidmann 1869, p. 1. Identico in F. NIETZSCHE, *Gottesdienst der Griechen* (lezioni del semestre invernale 1875-76), in *Werke (Kritische Gesamtausgabe)*, Bd. 2/5, Berlin u. New York, de Gruyter 1995, p. 394, nota 6.

<sup>60</sup> F. NIETZSCHE, *Gottesdienst der Griechen*, cit., p. 393.





Dopo aver rintracciato un sotterraneo legame tra Nissen e l'opera di Nietzsche, non è difficile individuare ulteriori passaggi del medesimo percorso di ricerca. Alcuni decenni dopo, l'antichista Franz Boll riprende quanto fatto notare da Nissen, senza tuttavia citare il suo lavoro, e arricchisce l'analisi attraverso la corrispondenza di 'tempio' e 'contemplazione'. Dal compito di scrutare attentamente le diverse regioni del sacro *templum* celeste, seguendo il volo degli uccelli, si passa, per gradi successivi, a qualsiasi forma di attività teoretica:

*Templum* (con la stessa radice del greco *temnein*, tagliare, e *temenos*, taglio) si riferiva al luogo, circoscritto nei suoi quattro lati, entro cui doveva rimanere l'augure intento a indagare il volere divino; si riferiva altresì all'arco celeste in cui egli, con la verga curva, tracciava i limiti delle diverse regioni ed osservava i segni divini, il tuono e il lampo in primo luogo. La parola *contemplari*, che significa originariamente 'circoscrivere con lo sguardo lo spazio sacro sulla terra e in cielo', è quindi particolarmente indicata per definire dapprima, in senso traslato, la visione e l'indagine della volta celeste. Da Cicerone in poi [...] *contemplari* e le parole che ne derivano sono utilizzate [...] in questo senso<sup>61</sup>.

In seguito Ernst Cassirer, nel secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* (1924), dedicato alla funzione trascendentale del 'mito', si collega sia alle ricerche di Boll che all'«opera fondamentale» di Nissen, per far vedere come riti e credenze religiose riescano a 'sorreggere' e a far 'sedimentare' il nostro modo di esperire non solo il tempo, ma anche lo spazio:

Così, nella forma di spazio che il pensiero mitico abbozza si esprime [...] la forma mitica della vita [...]. Questo rapporto di reciproca dipendenza ha avuto la sua espressione classica nell'ordine sacrale dei romani [...]. Nissen, in un'opera fondamentale, ha chiarito il processo di questa trasposizione in tutti i suoi lati [...]. Il sacro comincia in quanto dalla totalità dello spazio viene distinta una determinata regione, [...] circoscritta e chiusa sotto l'aspetto religioso. Questo concetto della consacrazione [...], che si presenta al tempo stesso come delimitazione spaziale, ha avuto la sua conseguenza linguistica nell'espressione *templum*<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> F. BOLL, *Vita contemplativa*, Heidelberg, Winter 1920, p. 7.

<sup>62</sup> E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Oxford, Cassirer 1954, Bd. 2: *Das mythische Denken*, p. 123; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze, La Nuova Italia 1988, vol. 2: *Il pensiero mitico*, pp. 143-144. Grazie a una «bella conferenza» di Franz Boll del 1920, prosegue Cassirer, è stato possibile chiarire come il «primitivo orientamento mitico-spaziale» abbia avuto, anche sul piano del linguaggio, importanti ripercussioni: «l'espressione latina *contemplari*, che indica l'intuire e il considerare teoricamente, risale sotto l'aspet-



Le riflessioni di Cassirer sul mito saranno poi tenute presenti, dopo il 1927, da Heidegger. Le sue lezioni del 1928-29 affrontano di nuovo l'intera questione e riprendono le conclusioni di Boll, un autore studiato da Heidegger, assai probabilmente, a seguito dell'esplicito rinvio rintracciato nel libro di Cassirer:

*templum*, τέμνειν τέμενος è lo spazio circoscritto come luogo determinato dell'augure, ma anche la volta celeste di cui egli delimita le sezioni [...]. *Contemplari* significa: 'abbracciare con lo sguardo lo spazio sacro sulla terra e nel cielo'. In seguito, l'elemento supremo non sarà più il cielo, bensì Dio; e a quel punto il suo significato diventa: [...] vedere Dio, sprofondarsi nella luce della divinità. *Contemplari* diventa una specifica espressione religiosa e teologica: *vita contemplativa* e *vita activa* definiscono condotte religiose.

Il testo heideggeriano, in questo caso, trascrive di nuovo fedelmente gli argomenti attraverso cui Boll faceva notare che «il verbo *contemplo* e *contemplor* contiene un'immagine che deriva dal linguaggio del diritto sacro romano»<sup>63</sup>.

Il riaffiorare dell'indagine di Nissen in questi autori – Nietzsche e Boll, Cassirer e Heidegger – non è certo casuale, ma definisce una 'costellazione' importante, uno 'stemma' carico di spunti interpretativi di notevole spessore. Cassirer, ad esempio, nella sua *Filosofia delle forme simboliche* non richiama mai Nietzsche, eppure le sue riflessioni si appoggiano spesso ad autori già presenti, quarant'anni prima, nelle pagine nietzscheane. Una simile convergenza, sul piano della storia delle idee, è senz'altro significativa, rendendo manifesta una continuità altrimenti difficile da scorgere<sup>64</sup>.

---

to etimologico ed oggettivo all'idea di *templum*, cioè dello spazio circoscritto in cui l'augure osservava il cielo» (ivi, pp. 125-126; trad. it. p. 146).

<sup>63</sup> M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie* (lezioni del semestre invernale 1928-29), in *Gesamtausgabe*, Bd. 27, Frankfurt a.M., Klostermann 1996, pp. 170 e 172; F. BOLL, *Vita contemplativa*, cit., pp. 6-7.

<sup>64</sup> Si tenga presente, in merito al rapporto tra Nietzsche e Cassirer, anche un'altra coincidenza, rilevante dal punto di vista del discorso che stiamo svolgendo. Nel primo volume, dedicato al linguaggio, della 'filosofia delle forme simboliche', si discute anche degli idiomi uralo-altaici, che denotano la nozione di 'soggetto' solo attraverso una parafrasi legata a un verbo, e rientrano quindi nella classe in cui al posto della «formazione compiuta e precisa del concetto di Io» si presentano forme grammaticali legate ad una «idea del possesso» e di conseguenza idonee a esprimere «una particolare posizione intermedia tra il campo dell'oggettività e quello della soggettività». Per discorrere delle «lingue del territorio uralo-altaico», nelle quali manca «un vero e proprio nominativo come caso del soggetto» (ad esempio, «l'espressione che indica 'io vado' significa propriamente 'il mio andare'»), Cassirer tiene presente il «ricchissimo materiale» che il linguista Heinrich Winckler aveva raccolto in una monografia del 1885 (*Philosophie der symbolischen Formen*, cit., Bd. 1: *Die Sprache*, pp. 163-164, 214-215, 226-227; trad. it. vol. 1: *Il linguaggio*, pp. 192, 253-254, 266-268). Questo



Sulla scorta delle 'scuole' e delle tradizioni ideali in cui rientrano, Nietzsche e Cassirer sembrano appartenere, per quanto riguarda il 'linguaggio', le istanze programmatiche e gli schemi più generali (gli 'archittravi') del loro pensiero, a 'mondi' del tutto eterogenei, separati da distanze incommensurabili. Il 'riaffiorare' delle medesime fonti ci permette tuttavia di disegnare uno 'stemma' diverso, documentando, in più di un caso, il permanere degli stessi interessi, l'attaccamento agli stessi problemi. Ecco quindi che la genealogia 'costruita', con gli strumenti della filologia, a partire dal testo di Nietzsche del 1873, si risolve in un itinerario, seguendo la 'storia dei problemi', che non coincide affatto, in ambito storiografico, con la storia dei 'sistemi' e delle 'scuole'.

Tutt'altro che trascurabile risulta anche l'altro 'anello' della catena, cioè l'interesse manifestato da Heidegger per Cassirer e per Boll (e quindi indirettamente per Nissen) intorno al 1928-29. In questo periodo, ormai licenziato *Essere e tempo*, il filosofo, critico del 'misticismo filosofico' dei letterati e dello «sradicamento del pensiero», insiste sulla necessità di un più stretto raccordo tra speculazione e saperi specialistici, tra «metafisica» e «ricerca positiva»<sup>65</sup>. Ecco allora, anche

---

studio, che continua ad essere, ancora negli anni '20, la pubblicazione 'canonica' sull'argomento, aveva chiarito «la principale differenza nella maniera indogermanica e uralo-altaica di intendere sintassi e formazione delle parole»: il gruppo delle lingue indogermaniche «mette in risalto il soggetto che agisce», la famiglia uralo-altaica sottolinea viceversa «l'azione del soggetto, il quale compare [...] in realtà in un rapporto di dipendenza [...]: *il morire del padre* per il nostro *il padre muore*». L'intera frase, nelle lingue uralo-altaiche si presenta come una «quasi-parola», come un «indifferente sostantivo verbale», mentre «nell'indogermanico la separazione in soggetto, azione e oggetto tiene distinte le parti della frase, conferendo loro, anche al di fuori di essa, piena autonomia» (H. WINCKLER, *Das Uralaltaische und seine Gruppen*, Berlin, Dümmler 1885, pp. 8-10 e 31 sgg.). Il volume di Winckler, ancora prezioso decenni dopo per Cassirer, era stato dato alle stampe, colmando una lacuna nella linguistica del tempo, nel 1885. E negli stesso mesi Nietzsche raccoglieva materiali da inserire in *Al di là del bene e del male*, pubblicato l'anno successivo, e approfondiva, tra le linee direttrici della nuova indagine, il problema della «filosofia della grammatica», della «seduzione delle parole» e dell'«incantesimo di determinare funzioni grammaticali». Studiando gli «apprezzamenti di valore» racchiusi nel linguaggio, Nietzsche non cita l'opera di Winckler, eppure inserisce nel suo scritto, nell'aforisma 20, un'affermazione che risulta, almeno per chi abbia confidenza con Cassirer, tutt'altro che indeterminata: «Filosofi dell'area linguistica uralo-altaica (nella quale il concetto di soggetto ha avuto un assai scarso sviluppo), avranno con ogni probabilità un diverso sguardo 'sul mondo' e si troveranno su sentieri diversi da quelli degli indogermani» (*Jenseits von Gut und Böse*, in *Kritische Studienausgabe*, cit., Bd. 5, pp. 34-35; trad. it. in *Opere*, cit., vol. 6, t. 2, pp. 241-242). Ora, forse Nietzsche non aveva affrontato direttamente il contributo di Winckler, ma si era senz'altro imbattuto, in quei mesi, in una recensione o in una qualche nota in cui venivano discusse le tesi del linguista. La ricerca intorno alle fonti, segnalando questa convergenza tra Nietzsche e Cassirer, mira ancora una volta non a ottenere elementi da inserire in un'annotazione erudita, ma a dare evidenza a prospettive teoriche, a interessi scientifici che collegano, a un certo momento, tradizioni filosofiche diverse.

<sup>65</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt a.M., Klostermann 1983, p. 279.



dietro sollecitazione di Rudolf Bultmann, l'attenzione rivolta a «indagini concrete» che ricostruiscano «la storia del concetto di verità» nell'ebraico e in altre lingue antiche<sup>66</sup>; e inoltre, in relazione alla richiesta di indagini circoscritte e concrete, la discussione, al seguito di Max Scheler, di problemi specifici della biologia del tempo e il contatto con quanto scrive Cassirer intorno al mito, ai rituali e alla magia.

Nel dar conto dello 'stemma' che si svolge a partire da Nissen – il cui volume sarà pertanto da considerare, in termini figurati, come una sorta di 'palinsesto', fittamente annotato con grafie diverse nel corso dei decenni – si finisce per isolare, anche in Heidegger, un insieme di spunti interpretativi nient'affatto irrilevanti. Ciò è possibile a patto di riportare alla luce un reticolo di dissimulate convergenze, avendo ormai appreso, con le parole di Daniello Bartoli, «quanto sia vero che Mercurio dio de' letterati è insieme dio de' ladri»<sup>67</sup>.

#### 10. *Orientamento prospettico delle fonti: passato*

Le tracce che si dipartono, in un libro, da un 'prestito', non dichiarate e tuttavia agevolmente riconoscibile, possono talvolta spingersi nel passato. Si discute, in questo paragrafo, di uno 'stemma' che si svolge a ritroso, riuscendo a collegare, sia pur per via indiretta, idee svolte da Nietzsche nel periodo 1875-78, in merito alla religione, e considerazioni avanzate da Feuerbach negli anni 1848-57.

Sulla scorta di quanto sosteneva Max Müller, in scritti assai diffusi nella seconda metà dell'Ottocento, come «originaria sorgente di ogni religione» è da porre la 'nostalgia dell'infinito', l'esperienza attraverso cui «l'uomo avverte l'immediata presenza del Dio» e l'intuizione, di natura speculativa, dell'unità del cosmo<sup>68</sup>. In *Umano, troppo umano*, e nelle lezioni e negli appunti dello stesso periodo, un simile schema interpretativo viene rovesciato: nessuna congettura filosofica *in nuce*, a fondamento del mito e delle cerimonie religiose, ma piuttosto l'urgenza del 'bisogno' e di immediate esigenze vitali: «Il culto religioso è da ricondurre al comprare o al mendicare il favore delle di-

<sup>66</sup> M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 79-81; R. BULTMANN, *Untersuchungen zum Johannesevangelium*, in Id., *Exegetica*, Tübingen, Mohr 1967, p. 124 ssg.

<sup>67</sup> D. BARTOLI, *L'uomo di lettere difeso ed emendato*, in *Prose scelte di Daniello Bartoli e di Mario Segneri*, a c. di M. Scotti, Torino, Utet 1967, p. 91.

<sup>68</sup> M. MÜLLER, *Essays 1869*, Bd. 2: *Beiträge zur vergleichenden Mythologie*, Leipzig, Engelmann 1869, p. 291; Id., *Einleitung in die Religionswissenschaft*, Straßburg, Trübner 1874, p. 15.



vinità»<sup>69</sup>. I numi tutelari non annunciano speculazioni o dogmi, sia pure in forma cifrata, ma si fanno anzitutto 'garanti' di un 'contratto', di un'alleanza vincolante per entrambi i contraenti: «Si concludono contratti, e come loro segno gli dèi lasciano pegni nelle mani degli uomini: pezzi di legno, pietre, e via dicendo. Tutto il bene che ad essi si mostra, si mostra agli dèi; e se gli uomini obbligano se stessi a un determinato culto dei pegni, obbligano di nuovo il dio, che li lasciò, a venir loro in aiuto»<sup>70</sup>.

Nell'ultimo Feuerbach, in merito ai culti religiosi, compaiono accenti del tutto analoghi, anche se non è possibile documentare una filiazione lineare, dato che Nietzsche sembra non aver né studiato né posseduto opere feuerbachiane. Non è difficile tuttavia, a proposito del discorso svolto in *Umano, troppo umano*, rintracciare un'evidente concordanza: si tratta di motivi ricavati dalla monografia del filologo classico Johann Adam Hartung, *Religione e mitologia dei greci*, presa a prestito da Nietzsche a Basilea intorno al 1875. Nelle prime pagine del suo libro, Hartung ribadisce che «veggenti e indovini», nelle città greche, non «sono osservatori distaccati, intenti a contemplare le immagini del sovrasensibile». Le cerimonie divine da loro condotte vengono portate a termine, a suo dire, non «come azioni allegoriche, bensì come simboli potenti ed efficaci, capaci di muovere gli spiriti, talvolta addirittura legandoli, e anche di offrir garanzia. Agli spiriti infatti si può andar incontro solo con la loro stessa forza, e il simbolo si distingue da ogni altra immagine o segno per il fatto di garantire una malleveria e di presentarsi come pegno del patto che il dio ha concluso con l'uomo»: in questo modo, un emblema sacro «ottiene [...] forza magica, come un amuleto, dato che lo spirito o il dio [...] sembra legato ad esso [...]. E se tutti questi simboli, o pegni, non sono mai stati considerati alla stregua di mere raffigurazioni, egualmente gli dèi non sono mai stati semplici allegorie, bensì fin dall'inizio [...] dèmoni e spiriti capaci di imporsi». Di conseguenza, in termini più generali, «la religione è un patto col dio o un contratto con potenze invisibili, e tutto quanto appartenga al servizio divino, e quindi raffigurazioni, reliquie e feticci [...], prende il posto di un *symbolon*, che garantisce la protezione del dio»<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> NF 5[150], primavera-estate 1875.

<sup>70</sup> F. NIETZSCHE, *Gottesdienst der Griechen*, cit., p. 372. Più conciso il brano trascritto nell'aforisma 111 di *Umano, troppo umano*: «Poi si possono concludere patti con cui ci si obbliga reciprocamente a un determinato comportamento, si danno pegni e si scambiano giuramenti» (Id., *Menschliches, Allzumenschliches*, in *Kritische Studienausgabe*, cit., Bd. 2, p. 114; trad. it. in *Opere*, cit., vol. 4, t. 2, p. 95).

<sup>71</sup> J.A. HARTUNG, *Die Religion und Mythologie der Griechen*, Bd. 1, Leipzig, Engelmann



Diventa ora agevole, dopo esser risaliti al contributo di Hartung, segnalare e ricostruire una sotterranea continuità: il filologo classico è, in realtà, un autore 'feuerbachiano', essendo stato utilizzato più volte nella *Teogonia* (1856), attraverso un suo precedente scritto, *La religione dei romani* (1836), in cui già compaiono le linee interpretative, svolte in polemica con Creuzer, che saranno in seguito condivise e fatte proprie da Nietzsche.

Nel campo degli studi mitologici, secondo quanto scrive Hartung nel '36, occorre contrastare sia l'«orientamento simbolico», che ripropone l'idea di un'originaria 'saggezza' di provenienza orientale, sia quello «critico», attento alle vicende storiche cristallizzate nel mito, come insegnava Karl Otfried Müller, ma anch'esso irretito in una «unilaterale sopravvalutazione dell'intelletto». I linguaggi religiosi, sul piano del culto e delle stesse saghe, rappresentano la trasfigurazione di concreti modi d'agire, che mirano all'accrescimento del 'potere' e della 'sicurezza' della comunità: «Le preghiere sono parole simboliche, accompagnate da azioni simboliche, e possiedono quindi forza vincolante tanto per gli dèi quanto per gli uomini»<sup>72</sup>. Le immagini sacre e i doni gelosamente custoditi nel tempio, non possiedono valore allegorico, bensì sono il 'sigillo' di un 'patto', di un accordo ormai irrevocabile, anche da parte del dio: «Il segno attraverso cui il dio annuncia il suo volere e la sua presenza, è un pegno della sua benevolenza e fedeltà. L'uomo religioso desidera infatti ottenere un vero e proprio scambio con la divinità, [...] non solo nell'ambito del riflettere e del pensare, ma nello sforzo operoso [...]. La religione, come dice lo stesso nome (*religio* da *religare*) è un patto col dio, e i segni, i *symbola* di cui parlavano i greci, sono i pegni di un tale patto». Il lato 'pratico' del mito e dei rituali è ciò che Creuzer e i 'simbolisti' ignorano: il loro limite consiste nel non saper vedere «come non sia possibile saltare immediatamente dal campo della filosofia in quello della religione»<sup>73</sup>.

Già in precedenza, nelle *Lezioni sull'essenza della religione* del 1848, Feuerbach definiva gli dèi come «potenze» che assecondano, o promuovono, l'umana tenacia nell'affrancarsi e nell'acquistar auto-

1865, pp. 10-11 e 57-58. Si veda Nietzsche (*Gottesdienst der Griechen*, cit., pp. 368 e 372): il culto religioso, nella sua essenza, è simile a un «contratto tra nemici».

<sup>72</sup> J.A. HARTUNG, *Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt*, Erlangen, Palm u. Enke, 1836, pp. VII-VIII e 174. Per la presenza di Hartung nella *Teogonia*, cfr. L. FEUERBACH, *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Akademie-Verlag, Berlin 1969, pp. 78 e 110.

<sup>73</sup> *Ivi*, pp. 12 e 14. Scrive ancora Hartung: «Come il simbolo non è affatto una mera forma per la trasmissione di idee speculative, egualmente il mito non è travestimento allegorico delle stesse» (*ivi*, p. 18).



mia, nell'introdurre ordine e linearità nell'imprevedibile irrompere e trasformarsi dei fenomeni naturali: «attraverso Dio, o per mezzo di Dio, l'uomo domina la natura». Nella religione, l'uomo «non è un essere teoretico, bensì un essere pratico»: il suo problema è quello di 'costringere' ed assoggettare il nume<sup>74</sup>.

La genealogia svolta 'a ritroso', da Nietzsche a Hartung, da Hartung a Feuerbach, esplicita – a partire dalla decifrazione di una fonte – le linee di resistenza che incrinano, nell'Ottocento tedesco, il predominio delle idee 'romantiche' sul mito, avanzate da Schelling e da Creuzer e ancora riproposte, nella seconda metà del secolo, da Max Müller.

### 11. *Orientamento prospettico delle fonti: presente*

La critica testuale, rendendo ben più disomogenea e 'complicata' l'opera, può anche, in termini sincronici, agevolare la comprensione di rilevanti implicazioni delle discussioni filosofiche e scientifiche del tempo.

Si tenga innanzitutto presente, come esempio di questo terzo genere di fonti, un brano in cui Simmel, nella sua prima monografia, *Introduzione alla scienza della morale* (1892-93), si propone di far vedere quanto sia astratta la nozione di 'adattamento' proposta dal darwinismo:

La possibilità di sopravvivere, e di sconfiggere il nemico, attraverso una caratteristica particolarmente favorevole, può manifestarsi solo se questo vantaggio compare [...] *ceteris paribus*. Soltanto se, a prescindere da esso, le possibilità vitali di due esseri viventi sono assolutamente identiche, la comparsa di tale elemento getterà un peso decisivo sul piatto della bilancia [...]. Affinché un carattere vantaggioso venga addestrato per mezzo della selezione naturale, occorre che l'organismo, in cui avviene la sua prima comparsa, non abbia il benché minimo svantaggio, per altri lati, rispetto ad altri organismi. Questa condizione del principio *ceteris paribus* sarà tanto più soddisfatta, quanto più semplici e privi di caratteri qualitativi saranno gli organismi<sup>75</sup>.

L'interlocutore 'assente', tenuto di conto pur senza esplicita men-

<sup>74</sup> L. FEUERBACH, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Akademie-Verlag, Berlin 1967, pp. 254 e 408-409. La preghiera, supplica (*das Gebet*) è un'ingiunzione, un ordine (*das Gebot*) (*ivi*, p. 255).

<sup>75</sup> G. SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1989-91, Bd. 1, pp. 335-336.



zione, è un biologo, Gustav Wolff, il quale si era servito dell'argomento ripreso da Simmel per mostrare, proprio con le stesse parole, «che la 'selezione del più adatto' non è in alcun modo così ovvia come viene comunemente supposto»<sup>76</sup>.

Nel suo contributo, Wolff metteva l'accento anche sulla debolezza euristica dell'assunto centrale di Darwin («ipotesi di un'irregolare variabilità in tutte le direzioni»), incapace di spiegare come avvengano «mutamenti simmetrici», «variazioni simultanee» e «mutazioni correlative». In Simmel, a sua volta, si ritrova non solo quest'ultimo motivo – la critica a Darwin per non aver fatto i conti con tutto quanto si riferisca alle 'simmetrie' e alle correlazioni tra organi diversi – ma anche la più generale ispirazione, il 'retrotterra' ideale da cui era scaturito lo studio di Wolff ripreso nell'*Introduzione alla scienza della morale*.

Il 'neovitalismo' biologico degli anni '90 intendeva infatti prender distanza dalle 'astratte finzioni' e dalle 'costruzioni indimostrate' dei darwiniani: «Non attraverso teorie a priori, come risulta essere il darwinismo, bensì sulla scorta dell'esperienza, dobbiamo indagare le leggi che dominano il processo di svolgimento della forma»<sup>77</sup>. E Simmel, a sua volta, denuncia gli equivoci di una 'filosofia morale' ancora incline a discorrere di «potenze» e di «facoltà dell'anima», e pertanto incapace di «liberare» il territorio dell'etica «dal dominio di concetti generali e [...] approssimativi»<sup>78</sup>.

L'aver individuato la fonte permette allora di scorgere come un drastico mutamento di paradigma intervenuto sul piano della scienza naturale – nel passaggio da Haeckel ai 'neovitalisti' degli anni '90 – abbia immediate e profonde ripercussioni nell'ambito della filosofia pratica.

Pochi anni prima, nel 1881, Nietzsche aveva trovato il modo di erigere un monumento a Darwin, senza ricordarne né il nome né l'opera, per mezzo di una riflessione che doveva restar cifrata anche a molti contemporanei. Nell'apofisma 426 di *Aurora* si discorre di una presunta deficienza dei Greci nel distinguere i colori:

Quanto diversamente i Greci hanno veduto la natura, se siamo costretti a riconoscere che i loro occhi erano ciechi per l'azzurro e il verde, e invece del primo vedevano un bruno più scuro, in luogo del secondo un giallo (giacché designavano con la stessa parola, per esempio, il colore dei capelli

<sup>76</sup> G. WOLFF, *Beiträge zur Kritik der Darwin'schen Lehre*, «Biologisches Centralblatt», Bd. X, 1890, pp. 469-471.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 471.

<sup>78</sup> G. SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, cit., Bd. 2, pp. 10 e 69.



bruni, quello del fiordaliso e del mare meridionale, e con la stessa parola il colore delle piante più verdi e della pelle umana, del miele e della resina gialla: sicché, stando alle testimonianze, i loro [...] pittori hanno ritratto il loro mondo solo col nero, il bianco, il rosso e il giallo), quanto diversa e quanto più vicina agli uomini dovette apparire loro la natura, dal momento che ai loro occhi i colori degli uomini erano anche nella natura preponderanti [...]. (Azzurro e verde disumanizzano la natura più di ogni altro colore). Su questo *difetto* è cresciuta rigogliosa la giocosa leggerezza tipica dei Greci, con cui essi vedevano i processi naturali come divinità e semidei, cioè come figure in forma umana.

Ciò che in Nietzsche sembra arbitrio ed invenzione, è in realtà, a ben leggere, l'apertura di un confronto con la scienza naturale forse più rappresentativa del tempo. Le tesi nietzscheane coincidono infatti, fin nei minimi particolari, con articoli e contributi comparsi su *Kosmos*, l'autorevole rivista dei darwinisti tedeschi, in merito alla graduale evoluzione del senso cromatico<sup>79</sup>. Si costituisce all'epoca, tra l'altro, una nuova disciplina, la 'paleontologia linguistica', a cui si chiede di documentare, grazie agli sforzi comuni di biologi e filologi, l'evolversi della reazione ai colori nel corso dell'incivilimento.

L'aforisma di *Aurora* è dunque, in certa misura, l'indiretto riconoscimento del 'trionfo' della dottrina darwiniana, rivendicata anche come possibile via d'accesso per 'riscoprire' la grecità.

Attraverso il ritrovamento e la discussione delle fonti, si comprende senza difficoltà, sul piano più generale della storia delle idee, come il decennio che intercorre tra la pagina di Nietzsche e quella di Simmel costituisca, per le 'fortune' della biologia darwiniana, e anche per i suoi contraccolpi sulle 'scienze dello spirito', un arco di tempo incredibilmente lungo, in cui si verifica un radicale rovesciamento di prospettive.

Inoltre, quanto scritto da Nietzsche nell'aforisma 426 di *Aurora* spinge il lettore, se riportato alle discussioni da cui trae origine, a riprendere in mano *Umano, troppo umano*, in cui è descritto un tempo di 'sfide' e di 'esperimenti' con nuovi 'linguaggi scientifici', un'età di transizione ancora ben lontana, sul piano dei saperi, da 'fondamenta' ormai salde e irrigidite: «Oggi invero viviamo ancora nell'età giovanile della scienza [...]. Quasi in tutte le scienze il principio basilare o è stato trovato in un tempo recentissimo o viene ancora cercato»<sup>80</sup>. Al

<sup>79</sup> Cfr. A. ORSUCCI, *Orient-Okeident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin u. New York, De Gruyter 1996, p. 236 sgg.

<sup>80</sup> F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, cit., p. 212 (aforisma 257); trad. it. pp. 181-182.





presente, prosegue Nietzsche, vengono inoltre «per la prima volta abbattute le antiche mura tra natura e spirito, uomo e animale, morale e fisica»<sup>81</sup>. Diventano così possibili, e sono altamente auspicabili, nuove 'combinazioni', inedite convergenze tra conoscenze e ambiti specialistici diversi.

Nell'aforisma in questione, il 'dialogo' disvelato, e quindi la richiesta di un incontro tra antichistica, 'archeologia linguistica' e biologia, suggerisce di rimeditare a fondo il modo in cui Nietzsche si misura, in tutti i suoi scritti, col tema della 'gerarchia dei saperi' e delle commistioni tra linguaggi scientifici diversi. Si verifica allora di nuovo il caso di una fonte che 'travalica' la datità della pagina, o del volume in cui è celata, e la critica testuale torna a tradursi in una vigorosa 'co-azione' a interpretare.

## 12. *La messa in discussione di tradizionali 'pregiudizi' storiografici*

Spengler, nel *Tramonto dell'Occidente*, respinge la retorica del classicismo e denuncia le ristrettezze d'orizzonte della civiltà greco-romana, sottoposta alla magia dello «spazio pieno» e del «sentire euclideo». Nel discorrere dei Greci, il suo interesse si concentra sull'attaccamento a un'arcaica idea di spazio come 'superficie' e sull'adesione, in un secondo momento, a una 'corporeità' tangibile, estranea alle prospettive e alla profondità. E nell'indagare il mondo romano, Spengler descrive una 'religione della vicinanza', la quale, se distoglie lo sguardo dall'infinità dello spazio, non riesce nemmeno a dar vita a cosmogonie o a intricati 'racconti' mitologici: i Romani, scrive Spengler, «possedevano un diritto sacrale, che regolava le relazioni tra dèi e uomini come tra privati, ma nemmeno una saga [...] divina».

In quest'ultimo brano, Spengler ricava le sue indicazioni, senza ammetterlo, da un'indagine dell'antichista Georg Wissowa, in cui veniva sottolineato quanto a Roma fosse rimasto ignoto, anche nei tempi più antichi, «il variopinto giuoco della saga»: la religione romana non solo «non conosce *ieroi logoi*, nozze divine e figli divini», ma dimentica anche «ciò che restava presente delle saghe popolari, come ad esempio le saghe intorno alla discendenza e alle peregrinazioni dei Piceni, degli Irpini e di altri»<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> ID., *Vermischte Meinungen und Sprüche*, in *Menschliches, Allzumenschliches*, cit., p. 461 (aforisma 185); trad. it. *Opinioni e sentenze diverse*, in *Opere*, cit., vol. 4, t. 3, p. 74.

<sup>82</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, München, Deutscher Taschenbuch





La monografia di Wissowa, che rimarrà, per molti decenni, il più autorevole trattato sull'argomento, viene tacitamente seguita, nel *Tramonto dell'Occidente*, anche in altri luoghi. Spengler, riproponendo le analisi dell'antichista, rintraccia il carattere distintivo della religione romana nella sua tendenza a considerare «il divino [...] sempre *legato a un luogo determinato* e limitato ad esso»<sup>83</sup> e a restare vincolata ad una «comprensione del tutto corporea del mondo», al cui interno opera una crescente 'suddivisione' degli dèi e una «sempre più marcata atomizzazione (*Atomisierung*) del divino»: per il cittadino romano – così la prima edizione del libro di Spengler – «i nomi di *Juppiter Latiaris* e di *Juppiter Feretrius* si riferiscono a numi rigidamente diversi, che esigono un proprio culto specifico»<sup>84</sup>.

In particolare, un blocco consistente di pagine, nel secondo volume del *Tramonto dell'Occidente*, risulta da una puntuale trascrizione del libro di Wissowa, tenuto presente nel far vedere come a Roma avessero dimora solo divinità 'prosaiche', incapaci di gesta eccezionali, 'dimidiate' nelle loro prerogative e completamente 'assorbite' entro il particolare ambito vitale loro assegnato: «nell'antica religione romana Tellus Mater non è la 'Madre primordiale', ma lo stesso campo tangibile. Faunus è *il bosco*, Vulturinus *il fiume*; la semenza *si chiama Cerere*, il raccolto Consus [...]. Nella casa Giano è la porta [...], Vesta è il focolare [...]; le due funzioni sono diventate, nel loro oggetto, un essere, un dio»<sup>85</sup>.

Il confronto di Spengler con Wissowa, pur carico di profonde suggestioni filosofiche, non è mai stato affrontato dai critici. Eppure, al termine della Prima guerra mondiale e negli anni immediatamente successivi, torna a diffondersi – quasi una 'ripetizione' del crollo del mondo classico – un'acuta «angoscia metafisica per un dissolversi del sensibile, del tangibile e del presente», prodotta dall'improvviso, rinnovato sgretolarsi dei valori, degli ideali e delle 'certezze' che «circondavano l'esistenza antica come un muro protettore»<sup>86</sup>. E in questo contesto, pro-

Verlag 1995, p. 44; trad. it. *Il tramonto dell'Occidente*, Parma, Guanda 1995, p. 58; cfr. G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München, Beck 1912<sup>2</sup>, p. 9. L'assenza di «saghe cosmogoniche» a Roma viene registrata da Wissowa anche altrove (*ibidem*, pp. 26-27).

<sup>83</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p. 799; trad. it. p. 945.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 618; trad. it. p. 726; O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. 1, Wien, Braumüller 1918, p. 267. Quest'ultimo brano, poi soppresso nell'edizione definitiva del libro di Spengler, è ricavato da G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., pp. 119 e 124-125.

<sup>85</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p. 518; trad. it. p. 608; cfr. G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, cit., p. 24 (identico, anche se più ampio). Si veda inoltre, per la continua ripresa e trascrizione letterale di tesi di Wissowa, O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., pp. 517-525; trad. it. pp. 607-615.

<sup>86</sup> O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p. 88; trad. it. p. 110.



prio il sotterraneo e proficuo colloquio di Spengler con gli antichisti – non solo con Wissowa, ma anche con Alois Riegl e Franz Cumont, con Eduard Meyer e Richard Reitzenstein – costituisce la parte più notevole delle sue riflessioni sul piano della filosofia della storia.

Gli sforzi per chiarire le fonti riescono allora a render 'visibili' le sezioni e le pagine più interessanti dello scritto spengleriano, contraddistinte dalla sorprendente ricchezza – non sempre riconosciuta – degli 'esperimenti' messi in atto, delle 'associazioni' tra competenze specialistiche e indagini che nel 'sistema dei saperi' dell'epoca restavano separate. E la critica testuale, in tal modo, costringe a metter da parte un 'dogma' storiografico assai rispettato, nel secondo Novecento, in questo campo di studi. Volendo ridurre lo 'storicismo' alle controversie intorno al 'metodo', e alle teorie della conoscenza, si leggeva Spengler soltanto per scrivere, dell'intera vicenda, l'ultimo capitolo: e quindi si ignoravano i suoi suggestivi e articolati contributi di 'critica delle civiltà', di 'filosofia della cultura', concentrando l'attenzione, in maniera ripetitiva e tendenziosa, sulle sezioni introduttive dell'opera, sulle speculazioni intorno alla «morfologia della storia universale» e ai ritmi 'vitali' di tempi storici che, in opposizione alla 'meccanica' della natura, esibiscono «la necessità organica propria a un destino».

Il pregio dell'opera, in questo come in altri casi, risiede non tanto nei 'proclami' e nelle dichiarazioni d'intenti, quanto piuttosto nel 'valore aggiunto' delle fonti a cui si appoggia. L'ampiezza delle prospettive filosofiche, in Spengler ma anche in Dilthey e in Nietzsche, è infatti direttamente legata all'eccellenza e alla varietà degli interlocutori selezionati e rifiutati nel testo.

Spesso la ricerca delle fonti non solo incrina tradizionali 'pregiudizi' dell'interprete, e ormai logore 'formule' storiografiche, ma giunge a 'rovesciare' l'immagine complessiva di un autore, facendo vedere quanto sia 'compromesso' con assunti e concetti da cui dichiara di prender commiato. Paradigmatico, a questo proposito, è il caso di Dilthey, il quale separa nettamente le 'scienze dello spirito' dalle scienze naturali e dalla 'filosofia positiva' nel primo libro dell'*Introduzione alle scienze dello spirito* (1883), per poi rivendicare come proprie, nel secondo libro, idee e prospettive ricavate dai testi degli avversari.

L'estesa ricostruzione storica proposta da Dilthey in tale sede viene a sollevare, nell'affrontare la «disposizione contemplativa dei Greci», anche il problema dei rapporti tra orientamenti intellettuali e relazioni sociali:

Agli antichi non mancò né senso dei fatti né spirito di osservazione; anzi, essi ricorsero anche all'esperimento in misura maggiore di quanto si riten-



ga di solito, quantunque a ciò si opponessero le condizioni sociali: all'opposizione tra una classe dirigente di cittadini, che coltivava [...] la scienza, e gli schiavi ai quali toccava il lavoro manuale, s'accompagnava il disprezzo per quest'ultimo<sup>87</sup>.

Nella 'filosofia positiva' di Comte, l'insieme dei rapporti che legano, nell'antichità, schiavitù, esperimento e innovazione tecnica, era stato discusso, nell'ottica che interessava a Dilthey, nelle pagine dedicate alla società medioevale. In quest'epoca, nota il filosofo, si è costretti a rafforzare, mancando il sussidio degli schiavi, «la tendenza graduale a un'economia degli sforzi umani, progressivamente sostituiti dalle forze esterne, delle quali gli antichi facevano in realtà così scarso uso». I rapporti sociali, in età cristiana, impongono la «dura necessità» di contenere l'impiego del lavoro umano e quindi di acuire l'ingegno per utilizzare «più a fondo i diversi agenti fisici, animati, o perfino inorganici». Si giunge così nel Medioevo a «molte invenzioni meccaniche, la storia delle quali è ormai troppo lontana: tra le tante, i mulini ad acqua e soprattutto a vento». A questo punto del discorso, Comte introduce una considerazione decisiva, destinata a diventare in seguito un sotterraneo punto d'appoggio per le indagini dello stesso Dilthey:

---

<sup>87</sup> W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, Stuttgart u. Göttingen, Teubner u. Vandenhoeck & Ruprecht 1959 sgg., Bd. 1, pp. 209-210; trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia 1974, pp. 272-273. La stessa impostazione viene ripresa, in un altro capitolo dell'opera, al momento di descrivere il collegamento, nell'Europa del Cinquecento, tra assenza del disprezzo per lavori meccanici, scomparsa della schiavitù e sempre più frequente ricorso all'innovazione tecnica e all'esperimento: «Nelle città [...] non sussisteva più il divario fra una grande massa di schiavi, attiva ma incolta, e una minoranza di liberi cittadini che considerassero indegno di loro ogni tipo di lavoro materiale. Mentre nelle città greche questa situazione aveva ostacolato fortemente il progresso delle invenzioni, nelle città moderne si ebbero, in rapporto con l'industria, invenzioni di grande portata [...]. In questo movimento nacque il carattere della scienza moderna» (*ivi*, p. 357, trad. it., pp. 456-457). Anche qualche anno dopo, nel 1893, Dilthey chiarisce che, dal Trecento in avanti, «l'età delle invenzioni e delle scoperte traeva le sue origini dai mutamenti avvenuti nella società civile [...]. Infatti al suo interno, in opposizione alla separazione degli antichi tra lavoro manuale e spirito scientifico, si venne stabilendo una fruttuosa alleanza tra il lavoro industriale e le riflessioni della scienza». Grazie a questo nuovo legame si entrò nell'«età dell'autonomia e signoria della ragione. Comparvero strumenti in aiuto della scienza che esperimenta e misura, invenzioni che aiutarono il lavoro a soggiogare la natura, al pari del compasso, della polvere pirica, della stampa, del perfezionamento tecnico nel molare i vetri [...]. In questo processo le idee degli antichi s'intrecciavano continuamente con lo spirito costruttivo dei tempi nuovi [...]. I bisogni della navigazione attraverso mezzi e attenzione verso le ricerche astronomiche» (W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 2, pp. 257-258; trad. it. *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, Venezia, La Nuova Italia, 1927, vol. 2, pp. 15-16).



Non c'è dubbio che l'esistenza generale della schiavitù costituisca per gli antichi [...] l'ostacolo principale a un vasto impiego delle macchine, la necessità delle quali non poteva essere abbastanza compresa, finché era possibile disporre, per l'esercizio dei diversi lavori materiali, d'una provvista quasi inesauribile di forza muscolare intelligente<sup>88</sup>.

Ora, proponendo un modello di storiografia filosofica in cui vengono inseriti, in maniera dissimulata, anche temi e problemi propri della 'filosofia positiva', Dilthey riconosce quanto sia urgente una 'riforma' delle *litterae* capace di fare i conti con quell'«insaziabile brama di realtà, che, dopo aver trasformato le scienze della natura, vuole ora impadronirsi del mondo storico-sociale»<sup>89</sup>.

Non autonomia delle 'scienze dello spirito', quindi, quanto piuttosto contributi storico-filosofici a cui non manchi la capacità di inserirsi, con autorevolezza, sul piano delle discussioni che affrontano tematiche – i nessi tra strutture sociali e conoscenza, la logica dell'esperimento scientifico – di grande attualità per il 'sapere positivo' e per le scienze naturali dell'epoca.

In tal modo Dilthey, contrapponendosi al 'positivismo', respinge la filosofia comtiana e si impossessa, al tempo stesso, delle 'ragioni' dell'avversario. Mosse di questo genere, sulla 'scacchiera' filosofica del secondo Ottocento, sono tutt'altro che infrequenti. La strategia messa in atto da Nietzsche, nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, è l'esempio forse più riuscito di una 'critica contraffatta', in cui la polemica e la più intransigente denuncia vengono svolte facendo proprie, e rimeditando profondamente, le tesi dell'avversario.

Nel mettere in luce la carenza di 'senso storico' e le «idiosincrasie» dei positivisti e degli «psicologi inglesi», Nietzsche presta grande attenzione alle metamorfosi storiche degli affetti. Viene così descritta, tra l'altro, una «magia di prim'ordine, una vera e propria esca di seduzione alla vita», che riscatta l'insensatezza del dolore umano, sia nel cristianesimo che in religioni ben più antiche, interpretandolo come 'messa in scena' di un «interessante spettacolo», capace di dilettere invisibili demoni e divinità crudeli e avidi di distrazioni. Nello scritto di filosofia morale di Spencer era presenta l'intera riflessione rivendicata da Nietzsche come propria: lo «spettacolo del do-

<sup>88</sup> A. COMTE, *Corso di filosofia positiva*, Torino, Utet 1972, vol. 1, pp. 685-686.

<sup>89</sup> W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., p. 123; trad. it. p. 163. Alla pregnante espressione di Dilthey («ein unersättliches Verlangen nach Realität») corrisponde una traduzione italiana alquanto debole («un'insaziabile aspirazione al reale»).



lore» come «gioia» per antenati «assetati di sangue» e trasformati in dèi<sup>90</sup>.

L'argomentazione nietzscheana si irrobustisce, quindi, 'annettendo' i motivi dell'antagonista. E può farlo, avendo già fatto esperienza, grazie a Eugen Dühring e alla tradizione feuerbachiana in cui risulta iscritto, del tema della 'plasticità' delle passioni e della loro duttilità nell'aderire a sempre nuovi significati. Portare allo scoperto una fonte è, di nuovo, uno stimolo, per l'interprete, che costringe a rimescolare tutte le carte e a 'saggiare' ampie concatenazioni d'idee.

ANDREA ORSUCCI



---

<sup>90</sup> F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, in *Kritische Studienausgabe*, cit., Bd. 5, pp. 304-305; trad. it. *La genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol. 6, t. 2, pp. 267-268; H. SPENCER, *Die Tatsachen der Ethik*, Stuttgart, Schweizerbart 1897, pp. 31-32 e 44 (Nietzsche possedeva la prima traduzione tedesca dell'opera, pubblicata nel 1879).

