



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale
in
Scienze filosofiche

Tesi di Laurea

Nietzsche e la filosofia epicurea

Relatore

Prof. Stefano Maso

Correlatore

Prof. Marco Sgarbi

Laureando

Enrico Alfano

Matricola 975499

Anno Accademico

2022 / 2023

A Gabriella, Elisabetta e Isabella,

Immagino la terra che non vuole
più d'un tratto girare attorno al sole,
che inizia a camminar per l'universo
come un uomo di sotto il cielo terso.

Immagino la terra che si perde
sola e bambina in uno spazio verde,
ma con timone il caso per l'immenso
quant'è difficile trovarvi un senso.

Immagino la terra una signora
in quel mercato che fa nome aurora,
laddove nel frugar il più bel fiore
ritrova finalmente il proprio sole.

SOMMARIO

INTRODUZIONE	3
I. PIACERE E VOLONTÀ DI POTENZA	
I.1. La figura di Epicuro	5
I.2. Il quadrifarmaco	7
I.3. Dioniso e il divenire	14
I.4. Il dolore e la morte	18
I.5. Piacere e volontà di potenza	28
II. SENSAZIONE E INTERPRETAZIONE	
II.1. Il valore del corpo	44
II.2. La canonica epicurea	60
II.3. Sensazione e opinione in Epicuro	69
II.4. Il prospettivismo nella filosofia di Nietzsche	73
III. CRITICA DELLA RELIGIONE E CASUALITÀ	
III.1. Epicureismo e critica agli dèi nel <i>De rerum natura</i> di Lucrezio	87
III.2. Nietzsche e la religione	96
III.3. <i>Clinamen</i> e <i>amor fati</i>	104
EPILOGO	115
ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI	118
BIBLIOGRAFIA	119
RINGRAZIAMENTI	126

INTRODUZIONE

«Senza piacere, non vi è vita; la lotta per il piacere è la lotta per la vita»¹.

Così scriveva Nietzsche verso la fine del XIX secolo, sebbene con parole simili avrebbe potuto esprimersi anche Epicuro, poco più di duemila anni prima.

I riferimenti al piacere e al dolore caratterizzano l'intera produzione letteraria del pensatore tedesco, da *La nascita della tragedia* fino agli ultimi scritti; ciò spiega il suo vivo interesse per Epicuro, Maestro di piacere e di dolore.

In questa sede ci si dedicherà ad esaminare il pensiero di entrambi i filosofi, ponendo particolare attenzione all'atteggiamento assunto da Nietzsche nei confronti dell'epicureismo.

Sono molteplici gli aforismi in cui il filosofo del Giardino è espressamente menzionato, tanto da risultare il terzo filosofo più citato, preceduto soltanto da Platone e Socrate. Tuttavia, la stima che Nietzsche mostra nei suoi confronti muta nel corso del tempo: il giudizio è complessivamente positivo nelle prime opere, mentre assume contorni sempre più critici negli ultimi anni. Si pensi a *Umano, troppo umano*, *Aurora* e *La gaia scienza*, tutti scritti appartenenti alla fase illuministica della filosofia di Nietzsche, dai quali si evince quanto l'epicureismo abbia influenzato il suo pensiero. Diversamente, è possibile scorgere una certa ostilità verso l'atteggiamento epicureo al maturare del concetto di *volontà di potenza*: *Così parlò Zarathustra* segna l'inizio di questa nuova fase.

Ciò nonostante, anche nel suo ultimo periodo di vita, possono individuarsi elementi comuni all'epicureismo. Nozioni quali corpo, salute, sensi, oltre a quelle già indicate di piacere e di dolore, ricorrono di continuo nelle sue opere. Inoltre, fra gli aspetti che consentono di mettere in relazione le due filosofie, vi è sicuramente la critica a Platone e alla religione: pagana in Epicuro, cristiana in Nietzsche. Si può infine cogliere in entrambi gli autori una visione caotica e disincantata della realtà. A tal pro-

¹ F. NIETZSCHE, *UU*, 104.

posito, sarà interessante osservare il ruolo che, in un tale *caos*, viene riconosciuto alla *volontà* dell'individuo: su questo punto, le considerazioni di Lucrezio, poeta epicureo, risulteranno fondamentali.

Epicuro è un riferimento essenziale per Nietzsche non solo da un punto di vista prettamente filosofico. Nel 1860, sulle orme del Giardino epicureo, il pensatore tedesco fonda con gli amici un'associazione letteraria e musicale che durerà tre anni². Il filosofo tedesco invita costantemente a ricercare uno spazio privilegiato dove immergersi totalmente nella riflessione; a tal fine, non mancherà di ricorrere espressamente alla nozione di "giardino". E non è forse un caso se *Umano, troppo umano*, opera da cui prende avvio la fase illuministica del suo pensiero, sia stata in gran parte scritta durante un periodo di forzato riposo a Sorrento³. Qui il filosofo ha potuto dedicarsi interamente alla vita contemplativa, improntando il proprio stile di vita a quello del Giardino⁴.

Insomma, i contenuti tematici che legano i due autori sono numerosi, sebbene lo stesso Nietzsche non manchi di sottolinearne le divergenze a riguardo: come anticipato, negli ultimi anni Epicuro diventerà bersaglio di acerrime critiche, simili a quelle rivolte al cristianesimo.

Ad ogni modo, con le opportune cautele, si tenterà ora di immaginare un confronto (quasi un dialogo) fra il pensatore tedesco e il filosofo greco, il quale, sostiene Nietzsche:

«Ha vissuto in tutti i tempi, e vive ancora, sconosciuto a quelli che si dissero e si dicono epicurei, e senza fama presso i filosofi. Del resto egli stesso dimenticò il suo nome: fu il bagaglio più pesante che avesse mai gettato via»⁵.

² L'amicizia rappresenta un valore importante nella vita di Nietzsche: a tal proposito, si pensi alla grande fiducia rivestita inizialmente in Richard Wagner e alla successiva delusione nei suoi confronti, a cui segue il tentativo di autocritica presente oggi all'inizio de *La nascita della tragedia*.

³ È proprio in Campania, ad Ercolano, che nel I secolo a.C. Filodemo di Gadara attua una "rifondazione" del Giardino di Epicuro; sempre ad Ercolano è inoltre possibile apprezzare la presenza di diverse opere di autori epicurei. Cfr. T. Dorandi, *La "Villa Dei Papiri" a Ercolano e la sua Biblioteca*, *Classical Philology*, Apr., 1995, Vol. 90, No. 2 (Apr., 1995), The University of Chicago Press, pp. 168-182.

⁴ M. ONFRAY, [2014], pp. 191-195.

⁵ F. NIETZSCHE, *UU*, II, 227. Probabilmente Nietzsche fa riferimento al significato del greco *επίκουρος*: 'colui che viene in soccorso', l'aiutante.

I. PIACERE E VOLONTÀ DI POTENZA

I.1. La figura di Epicuro

Epicuro nasce nel 341 a.C. a Samo, isola greca situata vicino all'attuale Turchia. Qui riceve la prima educazione e fin da giovane inizia a manifestare interesse per la filosofia. Si accosta inizialmente alla scuola di Panfilo, un platonico, per avvicinarsi successivamente allo studio della filosofia di Democrito. A Teo⁶, sotto la guida di Nausifane, filosofo democriteo incline allo scetticismo, apprende la teoria atomista. Quattro anni dopo si reca ad Atene per il servizio militare dove, fra il 323 e il 321, viene a contatto con le filosofie dell'Accademia e del Liceo, i cui allora principali esponenti sono Senocrate e Teofrasto. Terminato il servizio militare si sposta a Colofone, città in cui si era trasferita la sua famiglia a causa della guerra. Nel 310 intraprende l'attività di insegnante, prima a Mitilene, quindi a Lampsaco, dove stringe amicizia con diversi discepoli⁷. Nel 306 torna ad Atene e fonda la scuola del Giardino.

Nel Giardino, a differenza che nell'Accademia di Platone, sono ammessi tutti, donne e schiavi compresi. La scuola è finanziata dagli stessi discepoli, attraverso il pagamento di una modesta rata annuale e libere donazioni. Lo stesso Epicuro ci informa di ciò in una lettera alla madre: «Io vivo nell'abbondanza di tutto, grazie al denaro degli amici»⁸.

La filosofia del Giardino invita a coltivare il piacere, l'amicizia e, per quanto possibile, a mantenersi lontani dalle questioni politiche, le quali ostacolano il conseguimento della felicità. Ciò nonostante, lo stesso Epicuro sarà coinvolto in tali questioni per cercare di liberare un suo amico, prigioniero di guerra a Corinto⁹. L'interesse manifestato in tale vicenda evidenzia l'importanza riconosciuta all'amicizia, bene

⁶ Antica città greca situata sulla costa dell'Asia Minore. Cfr. F. VERDE, [2013], pp. 11-12.

⁷ Si pensi a Metrodoro dei cui figli Epicuro si prenderà cura personalmente alla morte del padre. Cfr. ARRIGHETTI [1978], p. 62.

⁸Cfr. EPIC., *Frammenti*, 72.

⁹ Si tratta di Mitre, seguace della scuola epicurea nonché ministro delle finanze di Lisimaco, signore della Macedonia e dell'Asia Minore, sconfitto nella battaglia di Curupedio.

fondamentale nell'etica epicurea: «Di tutti i beni che la saggezza procura per la completa felicità della vita il più grande è l'acquisto dell'amicizia»¹⁰.

Sull'amicizia si basa la scuola del Giardino, a direzione della quale Epicuro rimane fino alla sua morte, avvenuta nel 271 a.C.. Ci sono pervenute notizie riguardo ad essa e ai dolori da cui era afflitto, presenti massimamente nell'ultima parte della sua vita: «La mia vescica ha cessato ogni attività e provo dolori di quelli che conducono al giorno della fine»¹¹.

A seguito della morte del Maestro, la scuola del Giardino perdura fino al IV secolo d.C., quando il cristianesimo diventa la religione ufficiale dell'Impero romano¹². Durante il Medioevo la filosofia epicurea non gode di alcuna fortuna, tant'è che il termine epicureo assume un significato dispregiativo, di persona dedita soltanto ai piaceri della carne. È soltanto con l'Umanesimo, grazie alla ricostruzione del suo pensiero da parte di Gassendi¹³, che si assiste a un rinnovato interesse per la filosofia epicurea¹⁴.

Si tramanda che Epicuro fosse uno scrittore molto prolifico, sebbene le opere di lui pervenuteci siano davvero poche. Molte di esse sono andate perdute e oggi si conservano soltanto le *Lettere*¹⁵, le *Massime capitali*, le *Sentenze Vaticane* e qualche frammento¹⁶. Ciò non ha comunque impedito di ricostruire i principi fondamentali della sua filosofia, grazie soprattutto al contributo di autorevoli autori antichi¹⁷. Oltre a Lucrezio, si pensi in particolare all'opera di Cicerone il quale, pur non condividendo gli assunti di base dell'epicureismo, risulta essere una figura fondamentale per la

¹⁰ EPIC., *K.D.* 26.

¹¹ EPIC., *Frammenti*, 78.

¹² A tal riguardo, si vedrà come le opere di Cicerone siano risultate essenziali per la ricezione del messaggio epicureo nel mondo romano. Cfr. S. MASO, [2008], p. 9.

¹³ Filosofo e teologo francese vissuto nel XVII secolo.

¹⁴ Cfr. D. PESCE, (1982), p. 9. Per un maggior approfondimento a riguardo si veda anche T. O'KEEFE, [2014], pp. 456-467.

¹⁵ Che, come si vedrà fra poco, si occupano di questioni riguardanti la fisica, l'astronomia, la felicità e sono dedicate, rispettivamente, a Erodoto, a Pitocle e a Meneceo.

¹⁶ Conservato grazie all'opera di Diogene Laerzio e di Diogene di Enoanda. Cfr. C. DIANO, [2021], "Introduzione" in *Epicuro, Scritti morali*, pp. 39-40.

¹⁷ Il *De rerum natura* di Lucrezio, poeta latino epicureo vissuto nel I secolo a.C., costituisce un'opera fondamentale per la comprensione della filosofia del Giardino. Essa è stata dedicata a Gaio Memmio, tribuno della plebe e pretore romano vissuto nel I secolo a.C.. Cfr. LUCR. I, 25.

comprensione della filosofia epicurea¹⁸: un'audace critica ha il pregio di contribuire a delineare con maggior chiarezza la fisionomia di un pensiero.

Nietzsche, come Cicerone, non risparmia critiche ad Epicuro e nei prossimi paragrafi si cercherà di far emergere tali criticità, nell'ottica di una elaborazione quanto più stimolante e originale.

I.2. Il quadrifarmaco

Prima di addentrarsi nell'analisi riguardante il pensiero di Nietzsche con riferimento alla filosofia epicurea, si ritiene essenziale delineare sin d'ora i caratteri fondamentali di quest'ultima.

Essa si distingue in tre discipline: la fisica che descrive la costituzione della realtà, la canonica che indica i criteri attraverso i quali conoscerla e l'etica. L'etica prende anche il nome di filosofia del quadrifarmaco perché si pone come scopo la salute dell'individuo. La salute fisica corrisponde allo stato di aponia, ovvero di assenza di dolore nel corpo, mentre con salute mentale ci si riferisce all'atarassia, cioè alla privazione di turbamento nell'animo¹⁹. Per raggiungere la felicità l'epicureismo si concentra su quattro aspetti fondamentali che trattano della paura degli dèi, della morte, del piacere e del dolore²⁰.

Per quanto riguarda gli dèi, Epicuro afferma che non si devono temere perché essi esistono ma non si occupano delle faccende umane. La loro esistenza non è negata perché altrimenti non si spiegherebbero le immagini che ne abbiamo di loro: queste vengono percepite dagli uomini sotto forma di *simulacra*, ossia di un insieme di atomi che, staccandosi dalla superficie delle cose, vengono a contatto con gli organi sensoriali, permettendone la conoscenza.

¹⁸Cfr. S. MASO, [2008], p. 17.

¹⁹Cfr. L. ROMANO, (2011), p. 120.

²⁰Poiché si occupa principalmente di come raggiungere la felicità, l'etica è ritenuta la disciplina più importante, tant'è che lo stesso studio delle scienze della natura (di cui Epicuro si occupa nella lettera a Erodoto) è subordinato a tale fine.

Gli dèi infatti, come gli uomini, sono composti da atomi: vivono però negli *intermundi*²¹, beati e indifferenti alle faccende umane. Tale indifferenza è dimostrata dal filosofo attraverso una serie di argomentazioni che muovono dalla presenza del male nel mondo. Egli si chiede come possa esistere il male se gli dèi possono interferire con gli uomini. La prima ipotesi è che essi non lo vogliano ma che, allo stesso tempo, non possano evitarlo: in tal caso risulterebbero impotenti, se pur buoni; ma ciò non è possibile perché agli dèi nulla può essere impedito. La seconda supposizione è che essi, pur potendo evitare il male, non lo impediscano: ciò li renderebbe dunque malvagi e questo non può essere ammesso. La terza ipotesi è che gli dèi non possano né vogliano impedire il male, ma anche in tal caso risulterebbero malvagi e ciò non è ammissibile. Alla luce di ciò, sostiene Epicuro, si è costretti ad affermare che gli dèi esistono ma non si occupano delle faccende umane:

«Gli dèi esistono: perché la loro conoscenza è evidente; ma non esistono nel modo in cui i più li concepiscono, perché non conservano la nozione che ne hanno. [...] Da ciò si attribuiscono agli dèi i più grandi danni e vantaggi. Essi in realtà, dediti soltanto alle virtù loro proprie, accolgono i loro simili, reputando estraneo tutto ciò che non è tale»²².

Ci si tiene a sottolineare l'importanza che gli dèi mantengono per Epicuro. Essi rappresentano il modello di vita a cui ogni individuo deve aspirare. È vero che le divinità non si devono temere, dal momento che non hanno alcuna influenza sugli uomini, ma ciò non significa che non debbano essere prese in considerazione. Ogni persona che desidera essere felice deve cercare di raggiungere sulla terra il medesimo stato di imperturbabilità: solo in questo modo, sostiene il filosofo, si può vivere come «un dio fra gli uomini»²³.

La seconda paura che non permette agli uomini di raggiungere la felicità è quella della morte. Essa è temuta dall'individuo e ciò gli impedisce di apprezzare il presen-

²¹ Si tratta di spazi vuoti presenti fra un mondo e l'altro. Cfr. N. ABBAGNANO, [1969], I, p. 216.

²²Cfr. EPIC., *Men.*, 124.

²³EPIC., *Men.*, 135.

te, la vita. Tale timore ostacola il raggiungimento dell'atarassia e, quindi, della felicità. Per liberarsi dalla paura di morire Epicuro invita a riflettere sul fatto che la morte è nulla per l'uomo:

«Il male, dunque, che più ci atterrisce, la morte, è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, e quando c'è la morte noi non siamo più»²⁴.

Come si avrà modo di approfondire successivamente, la filosofia epicurea è materialista e sensista. Ogni realtà esistente è costituita da atomi che si muovono nel vuoto e le cui unioni e separazioni determinano la nascita e la morte delle cose. La sensazione è il criterio che permette di avvertire tali movimenti e di conoscere la verità di ciò che accade. Pertanto, venendo meno la facoltà di sentire, viene meno anche la possibilità di godere e di soffrire. Per questo, sostiene Epicuro, il saggio, diversamente dal folle, non teme la morte ma nemmeno la invoca: ciò che atterrisce non è la morte in sé ma il pensiero di essa, la sua attesa²⁵. Il saggio epicureo vive non badando alla quantità del tempo vissuto bensì alla qualità dello stesso. Egli, liberandosi dalla paura di morire, riesce ad apprezzare la vita, abbracciandola nella sua totalità: «E come cerca non il cibo più abbondante, ma quello più gradevole, così gode non del tempo più lungo, ma di quello più dolce»²⁶.

Per quanto concerne il terzo e il quarto aspetto dell'etica epicurea, ci si riferisce alle esperienze del piacere e del dolore. Esse non possono mai presentarsi nello stesso momento: in presenza di dolore non si avverte alcun piacere e il piacere consiste nell'assenza di dolore. Quest'ultimo, se riferito al corpo, può essere lieve o acuto. Se è lieve è facilmente tollerabile, tant'è che quando dura nel tempo è destinato a trasformarsi in piacere. D'altra parte, il dolore acuto è intenso ma ha una breve durata, motivo per cui non ce ne dobbiamo preoccupare.

²⁴ EPIC., *Men.*, 125. Su questo punto si veda anche S. NATOLI, [2011], pp. 267-268.

²⁵ Cfr. EPIC., *Men.*, 125.

²⁶ EPIC., *Men.*, 126.

Con riferimento al piacere, si sottolinea come esso si identifichi con l'assenza di dolore e non, come spesso erroneamente interpretato, con lo sfrenato godimento di ogni bene. Tuttavia, quest'ultima interpretazione ha caratterizzato per diversi secoli il modo di concepire il piacere di Epicuro. Già prima dell'avvento del cristianesimo²⁷, il filosofo mette in guardia dalle scorrette interpretazioni del suo pensiero:

«Quando dunque diciamo che il piacere è un bene completo, non alludiamo ai piaceri dei dissoluti o a quelli dell'ebbrezza, come pensano alcuni che non conoscono o non condividono o interpretano male il nostro insegnamento, ma al non aver dolore nel corpo né turbamento nell'anima»²⁸.

Si ritiene che il contenuto di tale erronea interpretazione del piacere sia più affine alla filosofia cirenaica che a quella epicurea. I cirenaici, come gli epicurei, individuano nel piacere il fine della vita ma esso non si esaurisce nell'assenza di dolore bensì nel piacere cinetico²⁹, cioè nel godimento e nella letizia.

Con riguardo al piacere, Epicuro si preoccupa di compiere due essenziali distinzioni. La prima è quella fra piacere cinetico e piacere catastematico. Il primo varia e per questo è anche definito piacere in movimento; il secondo è *stabile* e si attua in assenza di dolore. Veramente felice è chi realizza il piacere catastematico, non quello cinetico. Chi insegue il piacere cinetico è destinato a soffrire in quanto, ricorda Epicuro: «Niente basta a colui cui il sufficiente non basta»³⁰. D'altra parte, il piacere catastematico si può conseguire soltanto riducendo i propri desideri, dal momento che la sofferenza è causata dalla mancata realizzazione degli stessi.

²⁷ Che, come poc'anzi accennato, non risparmiava critiche alla filosofia epicurea, sia per l'importanza riconosciuta al piacere, sia per l'atteggiamento materialista assunto di fronte alla realtà: è noto come nel cristianesimo il peccato si identifichi con il piacere, la cui soddisfazione preclude l'accesso al paradiso. N. ABBAGNANO - G. FORNERO, [2006], p. 437. Cfr. J. FALLOT, [1977], pp. 91-92. Anche l'epicureismo, sebbene in modo diverso dal cristianesimo, si preoccupa di rendere l'individuo consapevole dei propri limiti. L'uomo che, a dispetto degli dèi, prende atto della propria finitudine, può liberarsi e realizzare la salvezza sulla terra. Cfr. S. MASO, [2009], pp. 182-183.

²⁸Cfr. EPIC., *Men.*, 131.

²⁹ Per un confronto più approfondito fra cirenaici ed epicurei riguardo al modo di concepire il piacere si veda D. PESCE, [1982], p. 9. Cfr. S. MASO, [2020], pp. 64-65.

³⁰ EPIC., *S.V.* 68.

Le critiche avanzate al piacere epicureo muovono dalla convinzione che il piacere non possa identificarsi con l'assenza di dolore³¹. Lo stesso Cicerone, profondo conoscitore della filosofia epicurea³², ritiene scorretto tale accostamento, riproposto dall'epicureo Torquato nel *De finibus bonorum et malorum*:

«Così come, una volta che con il cibo e con qualcosa da bere sono state allontanate la fame e la sete e che questa medesima eliminazione della sofferenza ha portato come effetto il piacere, allo stesso modo in ogni situazione il togliimento del dolore ha come esito il piacere»³³.

Cicerone non condivide tali considerazioni perché sostiene che il contrario del dolore non sia il piacere, bensì il togliimento del dolore³⁴: il piacere sarebbe costituito da qualcosa in più del semplice togliimento del dolore. In realtà l'Arpinate non riesce a comprendere come la differenza fra piacere cinetico e catastematico sia soltanto una questione puramente razionale. Si tratta di prendere consapevolezza della vanità dei piaceri non naturali e di come, levato il dolore, la sensazione avvertita sia la medesima. Fra le due tipologie di piacere intercorre quindi una differenza qualitativa ma non quantitativa. Una volta allontanato il dolore, il piacere può soltanto variare ma non aumentare. Il piacere cinetico dunque è, in un certo senso, una specie del piacere catastematico e non vi aggiunge alcunché³⁵.

La seconda distinzione riguardo al piacere è quella fra piaceri naturali e necessari, naturali e non necessari, non naturali e non necessari. Fra i piaceri della prima tipologia rientrano i bisogni primari, cioè il mangiare, il bere e il dormire. La loro soddisfazione è fondamentale per raggiungere la felicità perché elimina il dolore. Per tale ragione essi devono essere sempre garantiti.

³¹ Cfr. S. MASO, [2008], p. 223.

³² Cicerone ha potuto apprendere la conoscenza della filosofia epicurea da Fedro e Zenone. Cfr. S. MASO, [2008], pp. 211-212.

³³ CIC., *De fin.*, I, 38.

³⁴ Cfr. S. MASO, [2022], p.125.

³⁵ S. MASO, [2008], pp. 222-227.

I bisogni appartenenti alla seconda tipologia riguardano tutte quelle esigenze che, pur essendo naturali, non inficiano la possibilità di essere felici se vengono a mancare. Si pensi, ricorda Epicuro, ai «cibi sontuosi»³⁶, che rendono vario il piacere ma che non sono essenziali per togliere il dolore. Fra questi rientrerebbero i cibi raffinati, così come il piacere sessuale. Tali bisogni possono essere soddisfatti ma con moderazione, optando per un calcolo razionale che tenga conto dei possibili dolori conseguenti al loro perseguimento. A tal riguardo, si sottolinea come Epicuro non scoraggi la fruizione di tali piaceri ma inviti soltanto a considerare le conseguenze che potrebbero derivare dal loro perseguimento:

«Nessun piacere per se stesso è un male, ma i mezzi per procurarsi alcuni piaceri spesso recano molti più turbamenti che piaceri»³⁷.

Del tutto diverso è invece l'atteggiamento che si deve assumere nei confronti dei bisogni non naturali e non necessari. In questo caso il filosofo si riferisce alla brama di potere, all'amore per l'accumulo di ricchezze, cioè alle cose superflue che sono soltanto fonte di dolore per l'individuo. Si tratta di bisogni inutili che non devono mai essere ricercati ma sempre e solo allontanati. Essi dipendono dalle vane opinioni e non possiedono un limite naturale, nel senso che non esistono beni in natura che consentano una loro soddisfazione. Al contrario, poiché hanno natura infinita, rendono l'individuo schiavo della loro ricerca senza fine³⁸.

Fatta eccezione per questi ultimi, Epicuro invita a coltivare ogni piacere. La scelta è libera e deve avvenire in virtù di un calcolo razionale. La felicità del saggio epicureo è rimessa al saggio stesso e alle sue scelte che devono essere sempre improntate alla prudenza³⁹.

La cura di sé è un tratto caratterizzante la filosofia di Epicuro che vive in un'epoca di crisi delle certezze. Nel IV secolo a.C. la crisi delle *poleis* e, successivamente,

³⁶EPIC., *K.D.* 29.

³⁷EPIC., *K.D.* 8.

³⁸Cfr. D. PESCE, [1982], p. 20.

³⁹EPIC., *Men.*, 132.

l'annessione della Grecia all'Impero romano determinano nei cittadini una generale sfiducia nei confronti delle istituzioni. L'epicureismo tenta di rispondere a questa crisi, invitando il singolo a ricercare individualmente la propria felicità⁴⁰. La felicità di cui si tratta è una felicità terrena, che riguarda l'anima come il corpo, composti della medesima materia, cioè da atomi. Tali riflessioni non possono che allontanare Epicuro dalla filosofia platonica che, oltre a rivendicare il primato dell'anima sul corpo, ritiene quest'ultimo una prigione: il mondo materiale, corporeo è imperfetto a dispetto di quello delle idee che funge da modello di perfezione⁴¹. Lo stesso Nietzsche mette in luce l'atteggiamento ostile di Epicuro verso la filosofia platonica:

«Non conosco nulla di più velenoso dello scherzo che si permise Epicuro ai danni di Platone e dei Platonici: li chiamò [...] «adulatori di Dionisio», dunque satelliti di tiranni e loro bassi piaggiatori: ma soprattutto vuol anche dire: «sono tutti commedianti», non v'è niente di autentico»⁴².

In Platone il singolo può trovare piena soddisfazione solamente all'interno di una repubblica illuminata, guidata da filosofi; la felicità di ciascuno non può prescindere dal contesto istituzionale di riferimento: «Lo stato è giusto quando ogni individuo attende solo al compito che gli è proprio; ma l'individuo che attende solo al compito proprio è esso stesso giusto»⁴³. Un atteggiamento completamente diverso caratterizza invece la filosofia del Giardino, la quale pone l'individuo al centro della sua riflessione.

Sia Epicuro che Nietzsche si rivolgono al singolo, al quale viene affidato il compito di procurarsi individualmente la felicità partendo da se stessi. Nel corso della presente ricerca si avrà modo di esaminare più da vicino tale convergenza di prospettive. Ora, riservando queste riflessioni alle sezioni successive della trattazione, si porrà

⁴⁰Cfr. L. ROMANO, [2011], pp. 119-120.

⁴¹ U. GALIMBERTI, [2022], p. 44.

⁴²F. NIETZSCHE, *ABM*, 7.

⁴³ N. ABBAGNANO, [1969], I, p. 107.

specifica attenzione a cosa Nietzsche intenda con piacere e dolore, alla luce di quanto osservato dalla filosofia epicurea.

I.3. Dioniso e il divenire

Per un'adeguata comprensione di cosa Nietzsche intenda con piacere e dolore è essenziale fare riferimento a Dioniso, figura caratterizzante l'intera filosofia del pensatore tedesco. Dioniso è una divinità greca che rappresenta la gioia di vivere, l'ebbrezza nel suo inarrestabile divenire. Sin da *La nascita della tragedia* Dioniso e Apollo, dio della bellezza e della perfezione, sono i fautori dell'incessante sviluppo dell'arte⁴⁴. È molto importante sottolineare come, nella prima fase del pensiero di Nietzsche, l'arte assuma un ruolo determinante nella produzione del piacere. Essa salva l'uomo dal dolore più profondo, dall' «orrenda verità»⁴⁵ della conoscenza, cioè dalla consapevolezza della morte e dell'oblio che l'attende. L'arte ha una funzione salvifica perché è soltanto con essa che l'uomo, rappresentandosi attraverso l'atto creativo una propria realtà, si salva dal nulla. La vita di ogni individuo consiste in un continuo sporgersi sull'abisso del nulla per rifugiarsi nell'atto creativo della rappresentazione. L'arte si configura quindi come il rimedio di sopravvivenza contro la conoscenza dell'assurdo e della morte:

«Qui, nel momento del supremo pericolo per la volontà, si avvicina, come salvatrice, guaritrice e incantatrice, l'arte: solo essa può volgere quei pensieri nauseanti sul terrore o sull'assurdità dell'esistenza in rappresentazioni con le quali si possa vivere: queste sono il sublime come controllo e il comico come scaricamento artistico della nausea per l'assurdo»⁴⁶.

Il dolore a cui si riferisce Nietzsche è un dolore profondo, provocato dal divenire che distrugge ogni cosa e la cui presa d'atto rende consapevoli della propria precarietà. Per questo, sostiene nelle prime fasi del suo pensiero, è impossibile la pura esi-

⁴⁴ Cfr. F. NIETZSCHE, *NT*, 1. Cfr. R. GRAVES, [1963], p. 71.

⁴⁵Cfr. F. NIETZSCHE, *NT*, 7.

⁴⁶F. NIETZSCHE, *NT*, 7.

stenza dionisiaca: Apollo deve intervenire in soccorso procurando piacere per mezzo delle sue rappresentazioni. Tali considerazioni spiegherebbero anche l'origine delle divinità che, in quanto rimedi umani contro il dolore, si configurerebbero quali veri e propri prodotti artistici:

«Lo stesso impulso che prese figura in Apollo ha generato anche l'intero mondo olimpico, e in questo senso possiamo considerare Apollo suo padre. Quale fu il bisogno immane da cui sorse la società così luminosa degli essere olimpici?»⁴⁷

La dialettica originata dalla costante relazione fra l'elemento dionisiaco e quello apollineo prende il nome di *principio individuationis*⁴⁸. Tutta la realtà è permeata da tale principio che consiste nella perpetua opera di produzione e distruzione di piacere. Le rappresentazioni apollinee, prodotte dall'elemento dionisiaco, presentano i caratteri della bellezza, della razionalità e della perfezione. Esse sono soggette a distruzione e a una successiva riproduzione poiché non devono mai cristallizzarsi. La cristallizzazione dell'elemento razionale non può che soffocare la verità che è, invece, irrazionale, istintiva, dionisiaca appunto.

Da qui prendono le mosse le critiche nei confronti del razionalismo socratico⁴⁹ e, in parte, dell'ottimismo epicureo. Se in Nietzsche il dolore non è da evitare, perché è proprio da esso che si origina il profondo piacere, lo stesso non sembra potersi dire per Epicuro. Questi, si è osservato poc'anzi, invita a compiere delle scelte razionali tese ad evitare il dolore, dal momento che il piacere si identifica con la sua assenza. A tal fine, il filosofo del Giardino invita ad accontentarsi, a farsi bastare ciò che si ha in quanto, allontanato il dolore, il piacere non varia. Tale atteggiamento è secondo Nietzsche sovrapponibile a quello dei cristiani, i quali si accontentano di vivere in povertà e di cibi frugali:

⁴⁷F. NIETZSCHE, *NT*, 3.

⁴⁸F. NIETZSCHE, *NT*, 16.

⁴⁹F. NIETZSCHE, *CI*, "Il problema di Socrate", 1-12.

«In tal modo appresi a poco a poco a comprendere Epicuro, l'antitesi di un pessimismo dionisiaco, e parimenti il «cristiano», che in realtà è soltanto una specie di epicureo e al pari di quello è costituzionalmente romantico»⁵⁰.

Il piacere di Nietzsche nasce dal dolore, dalla presa d'atto dei limiti della propria esistenza. Se la realtà presenta i caratteri del finito, la forza dionisiaca è infinita, sovrabbondante. L'arte consente all'uomo di liberarsi da tale sovrabbondanza interiore. Il prodotto artistico testimonia questa esigenza che, identificandosi con il divenire, non può mai stabilizzarsi una volta per tutte. Autentico è il sentimento dionisiaco che induce a produrre continuamente rappresentazioni apollinee; inautentiche sono dette rappresentazioni se, una volta create, non vengono immediatamente distrutte dalla forza diveniente che le ha generate. Si tratta di un processo continuo, senza fine, perché tale sentimento dionisiaco non potrà mai riconoscersi una volta per tutte in una di esse. La forza di Dioniso è inarrestabile e non si accontenta mai del piacere raggiunto. Questa distrugge le forme perfette, apollinee, che ha prodotto e prova piacere in questa opera di distruzione, di dolore. Allo stesso tempo è proprio dal profondo dolore, sporgendosi sull'abisso che la circonda, che inizia a produrre piacere⁵¹. È il divenire che, afferma Nietzsche, caratterizza ogni essere vivente.

Tali riflessioni non potrebbero mai essere condivise da Epicuro che tratta di stabilità del piacere, per procurarsi il quale è necessario ridurre i propri desideri. Inoltre, non sembra che questi apprezzasse l'arte la quale rischiava di creare false illusioni nell'uomo. Ciò nonostante, alcuni studiosi⁵² sostengono che fra i piaceri epicurei vi sia spazio anche per la musica e la poesia sebbene esse, in quanto forme d'arte, avrebbero come contenuto un piacere spirituale e non materiale. Tuttavia Epicuro precisa che anche il piacere spirituale è da ricondursi alla sfera del piacere sensibile. Il desiderio da cui scaturisce la volontà di realizzare un'opera artistica è desiderio di un bene materiale. Allo stesso modo, il piacere ricavato dall'ascolto di una melodia o

⁵⁰ F. NIETZSCHE, *GS*, 370. Cfr. R. BETT, (2005), p. 59.

⁵¹ Cfr. G. PASQUALOTTO, [1998], p. 177.

⁵² N. ABBAGNANO - G. FORNERO, [2006], p. 436.

dalla lettura di una poesia dipende dal contenuto sensibile del bene rappresentato. Poiché la percezione del piacere prodotto dall'atto artistico pervade i sensi, l'oggetto del piacere risulta il medesimo:

«Per mio conto, io non so concepire che cosa è il bene, se prescindendo dai piaceri del gusto, dai piaceri d'amore, dai piaceri dell'udito, da quelli che derivano dalle belle immagini percepite dagli occhi e in generale da tutti i piaceri che gli uomini hanno dai sensi. Non è vero che sola la gioia della mente è un bene: giacché la mente si rallegra nella speranza dei piaceri sensibili, nel cui godimento la natura umana può liberarsi dal dolore»⁵³.

Da questo punto di vista, l'arte rientrerebbe fra i piaceri epicurei, nella *gioia della mente*, a patto che non ci si illuda, così da soffrire, riguardo alla finzione del contenuto rappresentato. Per Epicuro, ciò che libera dalle paure è pur sempre la conoscenza della realtà. Atteggiamento completamente opposto a quello del primo Nietzsche, per il quale la conoscenza del vero, della propria finitudine, genera angoscia.

Con l'inizio della seconda fase del suo pensiero⁵⁴, il filosofo tedesco inizia ad assumere un atteggiamento critico nei confronti dell'arte. Essa non è più lo strumento privilegiato per creare piacere poiché il piacere procurato è illusorio. L'artista da produttore di piacere diventa colui che, non abbastanza forte per sopportare la realtà quotidiana, favorisce il rifugio nella poesia, in un mondo fittizio: «I poeti, in quanto anch'essi vogliono alleviare la vita degli uomini, o distolgono lo sguardo dal penoso presente oppure, con una luce che fanno irraggiare dal passato, fanno acquistare al presente nuovi colori»⁵⁵.

Del pari, viene ridimensionata la considerazione riguardo al suo «*talento*»⁵⁶. Esso non è innato, come ritengono erroneamente coloro che individuano nel poeta o nel

⁵³EPIC., *Sul fine*.

⁵⁴ Ci si riferisce all'inizio di quello che viene definito il periodo illuministico. Il pensiero filosofico di Nietzsche può essere infatti distinto in quattro fasi: gli scritti giovanili dal 1872 al 1876, gli scritti del periodo "illuministico" dal 1878 al 1882, gli scritti "del meriggio" dal 1883 al 1885 e gli scritti degli ultimi anni dal 1886 al 1889. N. ABBAGNANO - G. FORNERO, [2007], pp. 390-391.

⁵⁵F. NIETZSCHE, *UU*, I, 147.

⁵⁶F. NIETZSCHE, *UU*, I, 163.

musicista dei tratti sovrumani. Il genio artistico è colui che, con dedizione e pazienza, si è dedicato ad apprendere l'arte, sebbene si lusinghi quando si creda alle sue «*illuminazioni improvvise*»⁵⁷.

I poeti, come i musicisti, non farebbero altro che ridare vita agli errori in cui sono cadute le religioni. Secondo Nietzsche sono degli illusi perché credono fermamente in tali errori e per questo l'arte, che ha avuto il suo tempo, deve ora essere superata⁵⁸.

I.4. Il dolore e la morte

Il 1875 segna l'inizio della cosiddetta fase illuministica del pensiero di Nietzsche, definita anche filosofia dello *spirito libero*⁵⁹.

L'arte non costituisce più il rimedio per far fronte al dolore, sebbene la figura di Dioniso mantenga una rilevanza centrale nel pensiero del filosofo tedesco⁶⁰. Esiste solo una realtà, quella dell'apparenza, che si deve avere la forza di sapere apprezzare in ogni momento, senza fuggire in mondi fantastici. È tipicamente umano l'atteggiamento di chi, per fuggire il dolore, cerca conforto nella religione o nell'arte. Con tale fuga l'uomo non fa che illudersi continuamente ma non può trovare la verità. Per questo motivo, scrive Nietzsche, l'uomo deve essere superato per lasciar spazio all'oltreuomo⁶¹. Tale superamento presuppone la consapevolezza che Dio è morto. La morte di Dio ha in Nietzsche un significato molto profondo. Dio non rappresenta soltanto la religione cristiana, bensì qualsiasi valore che consenta all'uomo di giustificare la propria esistenza. La presenza di tali valori si configura come un rimedio che illude l'uomo di potersi salvare dal divenire, cioè dall'ineluttabilità del dolore e della morte. Celebre è il passo de *La gaia scienza* in cui si tratta della morte di Dio e dello sconforto che ciò provoca nell'uomo folle, l'annunciatore di essa:

⁵⁷F. NIETZSCHE, *UU*, I, 155.

⁵⁸F. NIETZSCHE, *UU*, I, 223.

⁵⁹Cfr. F. NIETZSCHE, *UU*, I, "Prefazione", 1.

⁶⁰Con ciò non si intende negare la rilevanza che l'arte continua mantenere nel pensiero di Nietzsche. Ciò che muta è il ruolo di cui questa viene investita: essa cessa di essere lo strumento che consente all'uomo di salvarsi dal divenire, divenendo il canale privilegiato attraverso il quale questi può esprimere la propria sovrabbondanza di vita. G. VATTIMO, [1974], p. 26.

⁶¹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Z*, "Prologo di Zarathustra", 4.

«L'uomo folle balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: «Dove se n'è andato Dio?» gridò «ve lo voglio dire! L'abbiamo ucciso - voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!» [...] Dov'è che si muove ora? Dov'è che rimuoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? [...] Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. «Vengo troppo presto,» proseguì «non è ancora il mio tempo. Questo enorme evento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino - non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini»⁶².

L'uomo non può ancora comprendere il significato della morte di Dio e della perdita di qualsiasi valore. A tal proposito, è rilevante la critica che Nietzsche muove nei confronti dell'«ultimo uomo»⁶³, che identifica con colui che, preso atto di tale evento, prova comunque ad essere felice. Ma di quale felicità si tratta?

L'ultimo uomo rappresenta l'atteggiamento del nichilista passivo, ovvero di colui che riesce a costruirsi una felicità sulle macerie della distruzione di tutti i valori. Egli non ha più il caos dentro di sé, la forza dionisiaca, creatrice l'ha abbandonato. Non si interessa che degli aspetti meramente materiali dell'esistenza, di costruirsi una realtà calzata sulla propria finitudine. Negli ultimi uomini non c'è lo slancio verso l'infinito caratterizzante l'oltreuomo, ma una attenta prudenza che li porta a pensare di avere «inventato la felicità»⁶⁴.

L'uomo a cui Nietzsche sembra riferirsi è quello contemporaneo della società della tecnica⁶⁵. Questi tenta di rimediare alla presenza del divenire nel mondo ricorrendo sempre più a strumenti tecnico-scientifici che gli consentano di far fronte alla paura del dolore e della morte. La scienza moderna, secondo il filosofo, si presta ad essere un ultimo «immutabile», sebbene privato della componente trascendentale: «È pur sempre una fede metafisica quella su cui riposa la nostra fede nella scienza»⁶⁶. Attraverso l'apparato tecnico-scientifico, l'ultimo uomo pensa di garantirsi una certa sta-

⁶²F. NIETZSCHE, *GS*, 125.

⁶³F. NIETZSCHE, *Z*, «Prologo di Zarathustra», 5.

⁶⁴F. NIETZSCHE, *Z*, «Prologo di Zarathustra», 4.

⁶⁵M. CACCIARI, [1997], pp. 128-133.

⁶⁶F. NIETZSCHE, *GM*, «Terza dissertazione», 24. Cfr. F. NIETZSCHE, *GS*, 344.

bilità, costruendo, grazie a questi strumenti, la propria felicità. Egli teme il dolore e la morte e, per mezzo della tecnica, si illude di poterli allontanare per sempre. Si tratta tuttavia di un'illusione perché le presenze del dolore e della morte sono ineliminabili. Esse testimoniano il divenire, l'instabilità dell'esistenza. La tecnica può tentare di controllare il divenire, cercando di ridurre ogni giorno di più il suo margine di incertezza, ma non potrà mai dominarlo completamente. La felicità dell'ultimo uomo è quindi una felicità illusoria poiché individua nella tecnica un ultimo rimedio contro l'ineluttabilità della realtà diveniente. Si tratta di un ennesimo *nascondiglio*⁶⁷, così come lo sono stati il platonismo e il cristianesimo.

Non uomini creatori quindi ma gregge mediocre che si accontenta di vivere in superficie, nel *mercato*⁶⁸. Il mercato rappresenta il luogo dove vivono le *mosche*, ovvero il popolo inteso quale massa indistinta che si accontenta di vivere dei valori predefiniti dalla società. Nietzsche, come Epicuro, invita a tenersi lontani dalla folla e a ritirarsi, per quanto possibile, in solitudine:

«E non dimenticate il giardino, il giardino con le sue inferriate d'oro! E circondatevi di uomini che siano come un giardino; - o come musica sopra le acque, al momento della sera, quando il giorno già diventa ricordo: - scegliete la buona solitudine, la libera animosa leggera solitudine, che vi dà anche un diritto di restare ancora, in qualche modo, buoni»⁶⁹.

Tali considerazioni non possono che richiamare l'attenzione sul giardino epicureo, luogo privilegiato dove il singolo può dedicarsi a se stesso e alla vita contemplativa. Il popolo non può che provare astio e invidia nei confronti di un simile uomo che crea continuamente nuovi valori partendo da se stesso, ponendosi ogni volta in equilibrio fra i *pro* e i *contra*⁷⁰. D'altra parte, l'ultimo uomo non sente dentro di sé l'inquietudine caratterizzante l'oltreuomo. Si tratta, secondo Nietzsche, dell'uomo più

⁶⁷ F. NIETZSCHE, *GM*, "Terza dissertazione", 23.

⁶⁸ Cfr. F. NIETZSCHE, *Z*, "Delle mosche del mercato".

⁶⁹ F. NIETZSCHE, *GS*, "Prefazione", 3.

⁷⁰ G. DELEUZE, [2002], p. 266.

temibile e che più difficilmente si riuscirà a vincere. Di questi ce ne parla per bocca di Zarathustra:

«Vi dico: bisogna ancora portare in sé un caos, per poter generare una stella danzante. Vi dico: avete ancora del caos in voi. Ahimè! Viene il tempo in cui l'uomo non potrà più generare alcuna stella. Ahimè! giunge il tempo del più spregevole tra gli uomini che non sa più disprezzare sé stesso. Guardate! Io vi mostro l'ultimo uomo. «Che cosa è amore? Che cosa è creazione? Che cosa è nostalgia? Che cosa è astro?» – così chiede l'ultimo uomo ammiccando. La terra sarà divenuta allora piccina e su di lei saltellerà l'ultimo uomo che impicciolisce ogni cosa. La sua razza è indistruttibile come quella della pulce; l'ultimo uomo vive più a lungo di tutti. «Noi abbiamo inventato la felicità» – dicono gli ultimi uomini e ammiccano»⁷¹.

I rimedi che l'ultimo uomo costruisce per proteggersi dal divenire sono inautentici dal momento che esso, il divenire, non è stato conosciuto nella sua profondità. Si teme una conoscenza diretta del dolore e della morte. Venuta meno qualsiasi forma di stabilità trascendentale, si tenta di salvarsi con «un po' di veleno a pizzichi qua e là [...] e alla fine molto veleno per morire piacevolmente», senza dimenticarsi dei «piacerucci per il giorno e i piacerucci per la notte»; lavorando «perché lavorare è un passatempo. Ma si sta ben attenti che il divertimento non affatichi»⁷². Tale è la felicità per l'ultimo uomo, ancora umana, troppo umana secondo Nietzsche. La vera felicità, la *gioia* può appartenere soltanto all'oltreuomo, cioè a colui che ama il divenire e non si rifugia nella prudenza⁷³, bensì accetta il dolore e la morte per ciò che autenticamente sono.

L'oltreuomo è il divenire che suggella ogni istante della sua realtà, presente passata e futura dicendo «questo io ho voluto!», «così lo voglio! Così lo vorrò!»⁷⁴, abbracciando il reale nella sua complessità. Il piacere in Nietzsche è la gioia che, sebbene non rifugga bensì viva del e nel dolore, alla fine «è sempre più profonda del

⁷¹F. NIETZSCHE, Z, “Prologo di Zarathustra”, 5.

⁷²F. NIETZSCHE, Z, “Prologo di Zarathustra”, 5.

⁷³ Cfr. F. NIETZSCHE, Z, “Prologo di Zarathustra”, 5.

⁷⁴F. NIETZSCHE, Z, “Della redenzione”.

dolore»⁷⁵. Quest'ultimo funge da «supremo disincanto»⁷⁶ poiché solo quando ci si trova in una situazione di reale sofferenza si riesce ad apprezzare la vita e a conoscere le cose attraverso una «spaventosa e fredda chiarezza»⁷⁷. Soltanto chi ha conosciuto il dolore in profondità può sperimentare la gioia di vivere, la forza vitale che caratterizza lo spirito dionisiaco. A differenza che nell'ultimo uomo, la consapevolezza dell'ineluttabilità del dolore e della morte sono sempre presenti nell'orizzonte esistenziale dell'oltreuomo. Come questi, l'ultimo uomo vive in superficie e ritiene che l'unica realtà sia quella apparente, sebbene il rapporto con tale superficie sia completamente diverso: il suo limite è di non avere la forza di vivere nella consapevolezza dell'inevitabilità del dolore e della morte, di accettare le cose per quelle che sono. Egli ha paura, scansa tale presa d'atto, ma in questo modo non potrà mai essere creatore né conoscere la verità. D'altra parte, l'oltreuomo è sceso dalla superficie negli abissi, dove ha potuto conoscere la verità del divenire, nelle forme del profondo dolore e della morte. Il suo rapporto con la vita è pertanto diametralmente opposto a quello dell'ultimo uomo.

Le riflessioni intorno allo stretto legame fra ultimo uomo e società della tecnica sono condivise anche da illustri filosofi come Martin Heidegger ed Emanuele Severino. Tuttavia, per questi pensatori, la figura dell'ultimo uomo non si discosterebbe da quella dell'oltreuomo, essendo entrambi espressioni della società contemporanea⁷⁸. La volontà di potenza si identificherebbe con la forza tecnica nel suo inarrestabile processo di creazione e distruzione delle cose.

Questa la situazione per l'oltreuomo:

⁷⁵F. NIETZSCHE, Z, "Il canto dell'ebbrezza", 9.

⁷⁶F. NIETZSCHE, A, 114.

⁷⁷F. NIETZSCHE, A, 114.

⁷⁸Deleuze mette in evidenza i limiti di una tale lettura dell'oltreuomo sottolineando come si operi un'indebita sovrapposizione fra quest'ultima figura e quella dell'ultimo uomo. A differenza di quanto sostenuto da Heidegger, l'oltreuomo non rappresenterebbe la compiuta realizzazione dell'essenza umana la quale, invece, troverebbe adeguata espressione nell'ultimo uomo, ancora *umano, troppo umano*. Cfr. G. DELEUZE, [2002], p. 253.

«La tecnica è destinata a diventare la volontà del superuomo, che vuole l'eterno ritorno di tutte le cose. L'apparato scientifico-tecnologico planetario vuole l'incremento indefinito della propria potenza, ossia della propria capacità di realizzare scopi»⁷⁹.

In questo senso, l'oltreuomo, non essendo più capace di *amore* ma soltanto di produrre e distruggere, si abbasserebbe al livello degli oggetti⁸⁰. Più specificatamente, secondo Severino, la volontà di potenza rappresenta il punto estremo raggiunto da quell'atteggiamento nichilistico che, da Platone in poi, contraddistingue la società occidentale. Sarebbe una follia pensare che le cose vengano dal nulla e vi ritornino perché tutto è eterno, mentre la nascita e la morte delle cose sono solo apparenti⁸¹. La volontà di potenza, nell'attuale società, si rende protagonista di questo passaggio delle cose dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, ma tutto ciò risulta una follia poiché il divenire non esiste, se non nell'apparenza. La volontà di potenza, identificandosi essenzialmente con la tecnica, non lascia spazio alla creatività dettata dai sentimenti. In quest'ottica, le azioni umane sarebbero guidate soltanto dalla forza vitale, privata della sua componente spirituale.

Come già anticipato, l'atteggiamento dell'oltreuomo si discosterebbe da quello dell'ultimo uomo a patto che a domandare ammiccando «Che cosa è amore? Che cosa è creazione? Che cosa è nostalgia? Che cosa è astro?» fosse soltanto quest'ultimo. L'oltreuomo, venendo così da Nietzsche risparmiato dal vorticoso nulla, sarebbe ancora in grado di amare e di creare partendo da un proprio intimo sentire:

«Nell'ambito del «super», del super - uomo, si supera la volontà del nulla. Eliminata la metafisica, eliminato il Dio del cristianesimo, l'uomo non trova il suo valore in una dimensione di umanità (Feuerbach) e neppure in una dimensione di una determinata società (Marx), ma solo in un atto di volontà esistenziale che poggia sopra se stessa (Stirner). La dialettica esistenziale del nichilismo, che rimane ristretta nell'ambito di una rivoluzione esistenziale, sposta l'asse del filosofare da Dio all'uomo, senza però

⁷⁹ E. SEVERINO, [1999], p. 403.

⁸⁰ N. ABBAGNANO, [1969], III, p. 847.

⁸¹ Severino invita a rileggere l'intera storia della filosofia partendo da diversi assunti di partenza. Egli critica il parmenicidio ad opera di Platone, sottolineando come, di lì in avanti, si sia consolidata l'idea che le cose vengano dal nulla e vi ritornino. E. SEVERINO, [1982], pp. 27-32.

cadere nel pericolo di porre un nuovo fondamento dell'uomo che sia fuori dell'uomo concreto»⁸².

Venuto meno qualsiasi immutabile, il criterio guida rimarrebbe la volontà di potenza, dal momento che l'oltreuomo decide partendo da essa, dal proprio *Io concreto*. Tuttavia, come già accennato, pur affermando che lo spirito è corpo, ciò non impedisce comunque di ammetterne la presenza, sebbene di natura corporea. L'Io, essendo in grado di amare, compierebbe le sue scelte non guidato da un ideale, quale potrebbe essere *l'amore*, bensì realizzando il *suo* amore, concreto, unico, terreno. Un amore di *carne e ossa*⁸³, come lo definisce Max Stirner nell'*Unico e la sua proprietà*⁸⁴: «L'egoista ama non per dovere morale, religioso o umano, ma solo perché e quando amare gli procura piacere»⁸⁵. Al pari dell'Unico stirneriano⁸⁶, l'oltreuomo ama in quanto, ricolmo di gioia, amare gli procura piacere, tant'è che Nietzsche afferma: «quel che si fa per amore, è sempre al di là del bene e del male»⁸⁷. L'amore si configurerebbe come un parto spontaneo dello spirito dionisiaco e non come un ideale a cui tendere, un adempimento da assolvere. L'oltreuomo, nella sua autentica attività creatrice, prenderebbe così il posto di Dio, la cui figura aveva portato Nietzsche ad affermare «se esistessero gli dèi, come potrei io sopportare di non essere un Dio? Dunque gli dèi non esistono»⁸⁸.

Si tratta di un amore autentico, interessato e gratuito allo stesso tempo in quanto il piacere di amare si identifica con il piacere, la gioia di esistere:

⁸²G. PENZO, (1976), p. 496.

⁸³M. STIRNER, [1979], p. 35.

⁸⁴Nietzsche non cita mai Max Stirner, precursore del nichilismo. Tuttavia, essendo particolarmente evidente l'analogia fra le due filosofie, alcuni autori si sono interrogati riguardo all'opportuno silenzio serbato da Nietzsche nei suoi confronti. M. STIRNER, [1979], p. 426.

⁸⁵E. FERRI, [1992], pp. 119-120. Cfr. G. PENZO, [1981], pp. 279-283.

⁸⁶Riguardo all'analogia fra l'Unico stirneriano e il superuomo di Nietzsche si veda G. PENZO, [1981], pp. 207-211. Per un parallelismo fra la filosofia di Max Stirner e l'epicureismo si veda E. FERRI, [1992], pp. 36-37.

⁸⁷F. NIETZSCHE, *ABM*, 153.

⁸⁸F. NIETZSCHE, *Z*, "Sulle isole beate". Analoghe considerazioni possono essere fatte per l'Unico stirneriano, il quale, per mantenersi autentico, assume una funzione creatrice dal momento che deve crearsi ogni giorno: così facendo creatura e creatore divengono una sola cosa. Cfr. G. PENZO, [1981], pp. 20-30.

«Io ho fatto del bene ai sofferenti: ma sempre mi è sembrato di far meglio quando ebbi imparato a meglio gioire. [...] Se impareremo a meglio gioire, disimpareremo a far male agli altri e a inventare dolori»⁸⁹.

Non solo l'oltreuomo, ma anche l'ultimo uomo non può non amare, dal momento che entrambi provano piacere nel farlo in quanto ricolmi della gioia di vivere⁹⁰. Si riporta di seguito un altro passo da cui si evince chiaramente la concezione egoistica dell'amore in Nietzsche:

«Quello è cavo e vuole diventare pieno, questo è strapieno e si vuole svuotare - entrambi sono spinti a cercarsi un individuo che serva loro a tali fini. E questo fatto, nel senso più alto, è chiamato tutt'e due le volte con una sola parola: amore - ma come, l'amore sarebbe qualcosa di non egoistico?»⁹¹

L'amore è presente nella filosofia del filosofo tedesco ma suo destinatario non è una generalità astratta, come potrebbe essere per l'amore disinteressato cristiano, i cui limiti Nietzsche non manca di mettere in evidenza: «Voi v'affannate intorno al vostro prossimo e ne avete in cambio belle parole. Ma io vi dico: il vostro amore del prossimo non è altro che il poco amore di voi stessi»⁹². Da tale atteggiamento deriverebbe la morale del *risentimento*⁹³, o degli schiavi, caratterizzante il cristianesimo. I cristiani, non avendo la forza di dire sì alla vita, trovano soddisfazione nel mettere in difficoltà chi vi riesce, cioè l'oltreuomo: sono i veri nichilisti perché non creano nulla e non sono capaci di amare davvero. Il dolore e la morte non hanno un senso in sé e per sé, ma il cristianesimo non accetta ciò e tenta di giustificare tali sofferenze. I dolori del *ventre* diventano i dolori dell'*anima* e, reso l'individuo responsabile dei pro-

⁸⁹ F. NIETZSCHE, Z, "Dei compassionevoli".

⁹⁰ E. FERRI, [2021], p. 178.

⁹¹ F. NIETZSCHE, A, 145.

⁹² F. NIETZSCHE, Z, "Dell'amore del prossimo".

⁹³ N. ABBAGNANO, [1969], III, p. 368.

pri patimenti attraverso il concetto di peccato, la morale cristiana lo colpevolizza di fronte a se stesso⁹⁴.

I cristiani però non sono i soli a pretendere di individuare un responsabile delle sofferenze che si producono nel mondo. Tale atteggiamento caratterizza l'intera società contemporanea e si identifica con la *cattiva coscienza*, cioè con «l'idea che ogni danno abbia in qualche modo il suo equivalente e realmente possa essere soddisfatto, sia pure mediante una sofferenza di chi lo ha provocato»⁹⁵. Secondo Nietzsche, in un simile contesto, l'amore del prossimo e per l'umanità si svuotano di significato. D'altra parte, sostiene il filosofo, destinatario del vero amore può essere l'amico, amare il quale procura piacere all'oltreuomo: «Io insegno a voi l'amico, che creò in sé un mondo intero: una coppa del bene — l'amico creatore, che ha sempre un mondo da prodigare in dono»⁹⁶.

Tali riflessioni non possono che far pensare alla filosofia epicurea e al valore che l'amicizia assume all'interno di essa. Si pensi a quando Epicuro, proprio con riferimento alla figura dell'amico, afferma di provare più piacere nel dare che nel ricevere. L'amicizia, sostiene il filosofo, nasce dall'utilità ma ciò non toglie che il rapporto che la contraddistingue sia gratuito e spontaneo. Il saggio epicureo è il solo che, raggiunta la felicità, può trasmetterla agli altri⁹⁷.

Pare ora dunque opportuno domandarsi: dove si colloca Epicuro in tutto ciò? Può forse essere considerato un ultimo uomo? Nietzsche non lo cita espressamente in *Così parlò Zarathustra*, sebbene i riferimenti dedicati al piacere e al dolore siano molteplici. Tuttavia, da una prima lettura del passo in cui si tratta dell'ultimo uomo, si potrebbe ritenere che il saggio epicureo lo rispecchi molto. Come questi vive nella consapevolezza di dover costruire la propria felicità, senza ricorrere ad alcun rimedio trascendentale e calibrandola sulla propria finitudine. Se Dio è morto per l'ultimo

⁹⁴ Cfr. F. NIETZSCHE, *GM*, “Terza dissertazione”, 16.

⁹⁵ F. NIETZSCHE, *GM*, “Seconda dissertazione”, 4.

⁹⁶ F. NIETZSCHE, *Z*, “Dell'amore del prossimo”.

⁹⁷In alcuni frammenti Epicuro afferma che il sapiente potrebbe anche morire per l'amico. Cfr. EPI-CURO, K.D. 56-57. Cfr. anche G. ARRIGHETTI, (1978), p. 62. Lo stesso principio vale per l'amore, dal momento che soltanto chi sente piacere riesce a darne. Cfr. J. FALLOT, [1977], p. 11.

uomo e dunque non può interessarsi agli uomini, ecco che in parallelo, per definizione, gli dèi di Epicuro non si occupano delle faccende umane: ciascuno è quindi libero di scegliere e dalle sue scelte sembra dipendere la sua felicità. Inoltre, si è già potuto constatare come Nietzsche non manchi di burlarsi del saggio epicureo, facendolo apparire un debole, una figura agli antipodi di Dioniso. Si propone di seguito un altro passo dove ciò può essere messo in luce ancora meglio:

«L'epicureo si sceglie la situazione, le persone e perfino gli avvenimenti che si armonizzano con la sua costituzione intellettuale estremamente eccitabile, egli rinuncia al resto, vale dire al più, perché per lui un cibo troppo forte e pesante»⁹⁸.

L'epicureo non può concedersi un *cibo troppo forte e pesante*, così come l'ultimo uomo si accontenta dei *piacerucci* che, dopo la morte di Dio, sono tutto ciò che possiede. In entrambi si individua un invito alla prudenza, a un calcolo ragionato delle conseguenze che potrebbero derivare dalle loro azioni. Il fine è in entrambi quello di evitare il dolore e di raggiungere la felicità. Non resta dunque che chiedersi: si tratta forse della stessa felicità?

A un'attenta interpretazione del pensiero di Nietzsche riguardo alla figura di Epicuro non sembra. È vero che l'oltreuomo nietzchiano appare in certi momenti molto lontano dal saggio epicureo, ma ciò non toglie che quest'ultimo si distingua nettamente dalla figura dell'ultimo uomo. A tal proposito, è interessante notare come Nietzsche non manchi di equiparare le figure di Dioniso e dell'oltreuomo con quelle delle divinità epicuree, riferimento essenziale per il saggio di epoca ellenistica⁹⁹. Questi, a differenza dell'ultimo uomo, ha potuto conoscere in profondità il significato del dolore e da esso non rifugge, così come non rifugge dalla paura della morte. Epicuro che, si ricorda, ha convissuto con il dolore per buona parte della sua vita, accetta il dolore ed è consapevole di dover morire. Su tali basi costruisce la sua filosofia, senza

⁹⁸F. NIETZSCHE, *GS*, 306.

⁹⁹Cfr. J. I. PORTIERE, [2020], p. 789.

fuggire il divenire rifugiandosi in forme di felicità fittizie, cioè in quelle che, si ritiene, costituirebbero i *piacerucci* dell'ultimo uomo.

Il saggio epicureo non necessita di *veleni* per affrontare il dolore e la morte, ma li affronta con coraggio, consapevole della loro inevitabilità. Vero è che le sue scelte sono indirizzate ad evitare il dolore ma ciò non significa che esso non venga vissuto autenticamente. Lo stesso può dirsi riguardo alla felicità: essa non è *costruita* artificialmente, come quella dell'ultimo uomo; tutt'al più, identificandosi nell'assenza di dolore, essa è stata naturalmente *inventata*. Lo stesso Nietzsche sembra di tale avviso in un celebre passo in cui tratta del filosofo del Giardino:

«Vedo il suo occhio che guarda un vasto, abbacinante mare, oltre gli scogli delle rive sui quali si posa il sole, mentre grandi e piccole fiere giuocano nella sua luce, sicure e placide come questa luce e quell'occhio stesso. Una tale gioia l'ha potuta inventare solo un uomo che non trova pace nel dolore, la gioia d'un occhio davanti al quale il mare dell'esistenza si è quietato e che non si sazia più di guardare la sua superficie, e questo screziato, tenero, abbrividente velo di mare: non era mai esistita - prima di allora - una tale compostezza della voluttà»¹⁰⁰.

Secondo Nietzsche Epicuro vive in superficie e la sua filosofia empirista ne è testimone. L'unica realtà è quella percepita dalle sensazioni, non esistendo aldilà ultraterreni detentori del significato della vita. Ciò non toglie però che egli sia giunto a rivalutare l'importanza della superficie,¹⁰¹ una volta sceso in profondità e conosciuto l'autentico dolore¹⁰². Nietzsche interpreta come gioia il sentimento di piacere sperimentato da Epicuro nella contemplazione della natura. Si tratta forse della medesima gioia a cui il filosofo tedesco allude quando parla dell'oltreuomo? Nelle pagine seguenti ci si impegnerà per tentare di rispondere a tale quesito.

I.5. Piacere e volontà di potenza

¹⁰⁰F. NIETZSCHE, GS, 45.

¹⁰¹ A differenza di Platone che, come già si è potuto accennare, la ritiene essere una sbiadita copia del mondo ideale.

¹⁰²Cfr. R. BETT, (2005), p. 64.

Si è già potuto accennare a cosa si riferisca Nietzsche quando tratta della gioia. Essa si identifica con la completa accettazione del divenire, invocato abbracciato e voluto dall'oltreuomo in ogni sua manifestazione. Questi è consapevole che ogni cosa è destinata a ritornare infinite volte, in un processo di continua rinascita e morte. Si tratta dell'eterno ritorno dell'uguale, assunto fondamentale della filosofia nietzschiana. Poiché se il mondo è costituito da un numero finito di elementi indistruttibili, tutti gli elementi sono destinati a combinarsi infinite volte nel tempo che non ha mai fine. L'uomo è così destinato a rivivere ogni aspetto della sua vita, di dolore e di piacere, in eterno. La concezione del tempo non è lineare, come nella tradizione giudaico-cristiana, bensì ciclica. Il serpente che si morde la coda rappresenta la ciclicità del tempo, dell'eterno ritorno di ogni cosa:

«Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione - e così pure questo regno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere»¹⁰³.

L'uomo, sostiene Nietzsche, prova un sentimento di sconforto di fronte a tale annunciazione. La consapevolezza di dover rivivere ogni dolore, rimanendo spettatore del suo destino, lo destabilizza tanto da soffocarlo.

In *Così parlò Zarathustra* viene resa, attraverso le figure del pastore e del serpente, tale sensazione di soffocamento provata dall'uomo. Questi viene rappresentato nelle vesti di un pastore che il profeta Zarathustra incontra lungo il proprio cammino. Il pastore soffre e si contorce mentre un serpente, simbolo dell'eterno ritorno, gli esce dalla bocca rischiando di soffocarlo. Si tratta dell'uomo che prova orrore di fronte alla nuova scoperta che non riesce ad accettare: «Vidi un giovane pastore che si con-

¹⁰³F. NIETZSCHE, *GS*, 341.

torceva, ansimava, spasimava col volto contratto, e dalla bocca gli usciva un grosso serpente nero»¹⁰⁴. A quel punto Zarathustra incita il pastore a mordere il serpente; questi esegue quanto suggerito dal profeta e, staccata la testa dell'animale, si libera, torna a respirare e inizia a ridere:

«Ma il pastore morse, come gli aveva consigliato il mio grido; dette un buon morso con tutta la forza dei suoi denti! Sputò lontano la testa della serpe: e balzò in piedi. Egli non era più né uomo né pastore; era un altro essere, un essere cinto d'aureola, il quale rideva! Mai finora sulla terra un uomo aveva riso così!»¹⁰⁵

Il pastore ride ma il suo «non era riso d'uomo»¹⁰⁶: il pastore, l'uomo, è diventato oltreuomo perché, mordendo il serpente, ha impresso la propria volontà alla ciclicità del tempo nel suo divenire. Non è più un mero spettatore passivo della sua vita, costretto ad accettare l'eterno ritorno di tutte le cose; egli è divenuto creatore, imprimendo il proprio «così lo voglio!» ad ogni aspetto dell'esistenza, persino al dolore e alla morte¹⁰⁷. Così facendo ha suggellato il divenire della propria volontà, sperimentando la gioia di vivere in ogni aspetto del suo esistere. Solo in questo modo la vita può essere apprezzata per ciò che veramente è nella sua autenticità. L'oltreuomo, volendo l'eterno di ritorno di tutte le cose, vince dolori e paure, abbracciando il presente nella sua complessità:

«La domanda per qualsiasi cosa: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?»¹⁰⁸

¹⁰⁴F. NIETZSCHE, Z, "Della visione e dell'enigma", 2.

¹⁰⁵F. NIETZSCHE, Z, "Della visione e dell'enigma", 2.

¹⁰⁶F. NIETZSCHE, Z, "Della visione e dell'enigma", 2.

¹⁰⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, Z, "Della visione e dell'enigma", 2.

¹⁰⁸ F. NIETZSCHE, GS, 341.

Nel momento in cui il pastore morde il serpente la sua volontà si eternizza, entrando a far parte del tutto, soggetto ad un infinito ripetersi. Ogni scelta risulta autentica quando chi la compie sarebbe deciso a ripeterla infinite volte, al di là del bene e del male di ciò che essa comporta¹⁰⁹. La volontà dell'oltreuomo giunge a *non desiderare più alcun'altra cosa* quando si afferma nella propria autenticità. Ma in cosa consiste dunque questo stato, in cui la volontà non desidera altro che se stessa? Può forse esserci un legame con il piacere stabile di Epicuro? Per rispondere a questa domanda risulta utile richiamare l'attenzione sulla distinzione che questi compie dei bisogni in naturali, naturali e non necessari, e non naturali.

I primi sono i veri bisogni, il cui soddisfacimento consente il togliimento del dolore nel corpo. Il corpo, si vedrà a breve, assume un'importanza rilevante sia nella filosofia epicurea che in quella nietzschiana. L'oltreuomo riconosce, come il saggio epicureo, un'attenzione particolare alla salute. A tal proposito, ne *La gaia scienza* Nietzsche descrive lo stato di *grande salute* di cui l'uomo, o meglio l'oltreuomo, ha bisogno oggi:

«Abbiamo bisogno [...] di una nuova salute, una salute più vigorosa, più scaltra, più temeraria, più gaia di quanto non sia stata fino a oggi ogni salute. Per colui che ha sete nell'anima di far esperienza di tutto l'orizzonte dei valori e di quanto fu desiderato fino a oggi, [...] per costui è in primo luogo necessaria una sola cosa, la grande salute»¹¹⁰.

L'oltreuomo, per manifestarsi in tutta la sua potenza, deve trovarsi in salute e la salute a cui ci si riferisce è quella del corpo. In ragione di ciò, sembra quindi potersi ritenere che questi, come il saggio epicureo, non possa fare a meno dei bisogni naturali necessari.

Che dire invece dei bisogni non naturali, dei piaceri vani come l'accumulo di ricchezze? In *Genealogia della morale* Nietzsche definisce la volontà di potenza come

¹⁰⁹Cfr. F. NIETZSCHE, *ABM*, 56. Sui limiti della posizione di Nietzsche è da vedere E. SEVERINO, [1999], p. 51-52.

¹¹⁰F. NIETZSCHE, *GS*, 382.

«volontà di deserto» contro «una certa tendenza al lusso e alla ricercatezza»¹¹¹. Tale *modus vivendi* pare riflettersi anche nella filosofia di Zarathustra il quale afferma:

«Guardate come s'arrampicano, agilissime scimmie! [...] Vogliono la potenza, e innanzi tutto il grimaldello della potenza, molto denaro, - questi impotenti. [...] Aperta è ancora alle anime grandi una libera vita. Veramente, quanto meno si possiede, e tanto meno si è posseduti: lodata sia questa povertà piccolina!»¹¹².

Certo sarebbe scorretto intravedere in Nietzsche un asceta, dal momento che egli stesso muove diverse critiche nei confronti di chi ritiene aver assunto tale atteggiamento: si pensi ai cristiani che decidono di vivere in povertà per un ideale. Tuttavia, più che la povertà in sé, ciò che viene criticato sembra essere l'ideale in nome del quale tale povertà è invocata. L'ascetismo che viene promosso da Nietzsche, cioè il ritirarsi nel *deserto*, non ha nulla a che vedere con una qualche forma di *virtù*¹¹³. Alla base dell'atteggiamento ascetico del filosofo risiede pur sempre la volontà di potenza, l'istinto dominante di chi intende dedicarsi alla conoscenza: «Un certo ascetismo, [...] una dura e serena rinuncia spontaneamente voluta appartiene alle condizioni favorevoli di un'altissima spiritualità»¹¹⁴.

Nietzsche, come Epicuro, ritiene privi di valore il lusso e le ricchezze, il cui perseguimento sottrae al filosofo il tempo da dedicare alla conoscenza. Sono numerosi i frammenti in cui viene valorizzato l'ozio a discapito del lavoro, attraverso il quale l'*uomo attivo*¹¹⁵ si arricchisce. Se il lavoro viene identificato con l'attività degli *schiavi*¹¹⁶, l'ozio rappresenta il momento in cui ci si può dedicare interamente alla riflessione: «L'ozio e l'oziare sono invece nobili cose ma la stima della vita contemplativa è scemata», sebbene «l'uomo ozioso è ancora un uomo migliore

¹¹¹ F. NIETZSCHE, *GM*, “Terza dissertazione”, 8.

¹¹²F. NIETZSCHE, *Z*, “Del nuovo idolo”.

¹¹³ F. NIETZSCHE, *GM*, “Terza dissertazione”, 8.

¹¹⁴ F. NIETZSCHE, *GM*, “Terza dissertazione”, 9.

¹¹⁵L'uomo attivo è l'ultimo uomo, che dedica interamente la sua vita alla ricerca dei cosiddetti piacerucci, cioè le ricchezze, i piaceri vani, per procurarsi i quali rifugge dalla riflessione riguardante la propria condizione esistenziale, concernente l'inevitabilità del dolore e della morte.

¹¹⁶F. NIETZSCHE, *GS*, 276.

dell'attivo»¹¹⁷. L'uomo attivo svolge con zelo i suoi affari, accontentandosi dei piccoli piaceri che, attraverso il suo lavoro, riesce a procurarsi, ma è povero di spirito: «Diligenti negli affari - ma nello spirito pigri, contenti della vostra ristrettezza»¹¹⁸. L'invito, come per l'epicureismo, è quello a trascurare gli affanni della vita attiva, tutta tesa a procurarsi ricchezze, per dedicarsi interamente all'*otium*, cioè alla filosofia e alla cura di se stessi¹¹⁹.

Rimane ora da esaminare la posizione di Nietzsche nei confronti dei bisogni naturali non necessari. Si è potuto notare come per Epicuro tali bisogni non siano essenziali, dal momento che, una volta soddisfatti, il piacere non aumenta ma varia soltanto. Epicuro non li disprezza ma invita a rendersi conto che il piacere può essere conseguito anche in loro assenza. Si potrebbe ritenere che egli, quando consiglia di perseguire i bisogni primari per essere felici, non scoraggi la fruizione dei beni naturali non necessari ma soltanto la loro inquieta rincorsa: se ci sono che se ne fruisca, ma non si ricerchino in sé perché la loro affannosa ricerca turba l'animo¹²⁰.

Il perseguimento di tali beni può turbare l'animo allorché, nonostante il desiderio, essi non vengano procurati. A tal fine, il filosofo invita ad abituarsi a cibi frugali così che, abituato il corpo ad essi, non venga a soffrire quando non dispone dei beni naturali non necessari. Ciò evidenzia lo stretto legame fra anima e corpo, entrambi composti di materia. Così come il corpo può andare incontro alla mancanza di un elemento che è solito costituirlo, allo stesso modo l'anima può soffrire allorché privata di un bene di cui è solita godere: «Scacciamo completamente da noi le cattive consuetudini, quasi uomini malvagi che ci abbiano recato danno per lungo tempo»¹²¹. A tal proposito, si noti come l'invito ad accontentarsi di cibi frugali abbia una natura

¹¹⁷F. NIETZSCHE, GS, 276.

¹¹⁸F. NIETZSCHE, A, 186.

¹¹⁹La valorizzazione dell'*otium* epicureo, quale momento della giornata da dedicarsi interamente alla cultura e alla riflessione interiore, è uno dei motivi alla base della rivalutazione di Epicuro da parte di Cicerone. Cfr. S. MASO, [2008], pp. 25-26. Cfr. G. PASQUALOTTO, [1998], p. 114. Riguardo all'importanza assunta dalla vita contemplativa, nonché all'influenza esercitata in tal senso da Epicuro su Nietzsche si veda M. MONTINARI [1999], p. 90.

¹²⁰D. PESCE, [1982], p. 21.

¹²¹EPIC., S.V. 46.

diversa da quella sottesa alla vita ascetica promossa dal cristianesimo. La religione cristiana predica la frugalità in nome di un ideale, l'epicureismo nell'ottica di un interesse personale e materiale. La scelta del saggio epicureo è frutto di un atto razionale, non di fede, sebbene Nietzsche non manchi di individuare in Epicuro aspetti riconducibili al più tardo approccio cristiano alla vita¹²². L'ottimismo a cui conduce il razionalismo epicureo è criticato dal filosofo tedesco che pone la volontà di potenza alla base dell'agire umano¹²³.

Sono gli impulsi irrazionali, non un *calcolo razionale*, a determinare le scelte di ciascun individuo. A tal proposito, alcuni sostengono che lo stesso Sigmund Freud, fondatore della psicoanalisi, non avesse mancato di attingere da Nietzsche per quanto concerne la scoperta dell'inconscio¹²⁴. Sono le ragioni del corpo, gli istinti e le passioni a determinare le nostre scelte, non le idee. Queste, a loro volta, non sarebbero altro che il prodotto delle ragioni del corpo.

Pertanto, se l'accumulo di ricchezze, nonché il tipo di vita che si deve condurre per ottenerle, ostacolano la volontà dello *spirito libero*, non sembrerebbe potersi affermare lo stesso per quanto concerne i piaceri naturali non necessari. Se la volontà di ciascun individuo si rinnova continuamente, la stessa sorte dovrebbe toccare ai piaceri che vengono perseguiti da tale volontà: essi dovrebbero essere soggetti a un'incessante *variatio*. Viene dunque da chiedersi: quale posizione assume propriamente Nietzsche di fronte a tale tipologia di piaceri?

A tal riguardo è essenziale soffermarsi ad esaminare più specificamente il concetto di volontà di potenza. Essa è la massima espressione della *volontà di vita*¹²⁵, la quale vuole volere incessantemente. Dioniso rappresenta il divenire nel suo instancabile processo di creazione e distruzione di piacere. L'oltreuomo necessiterebbe di *superare* il piacere raggiunto, ma non perché di qualità inferiore rispetto al piacere successivo: ciò che conta è che la volontà non si *stabilizzi*. La distruzione del piacere con-

¹²² Si è già potuto osservare come Nietzsche interpreti in tal senso l'atteggiamento del saggio epicureo.

¹²³Cfr. F. NIETZSCHE, *GS*, 334. Cfr. G. PASQUALOTTO, [1998], p. 36.

¹²⁴J. GOLOMB, (1980), pp. 374-375.

¹²⁵F. NIETZSCHE, *GS*, 349.

seguito sarebbe inevitabile poiché ineluttabile è la forza del divenire che crea e distrugge ogni cosa. Ciò sta alla base dello stato di continua tensione e rinnovamento di valori dell'oltreuomo: si tratta di un *quantum di energia*¹²⁶ che si identifica con la causa di ogni agire umano. Non esistono scopi prefissati, schemi da seguire ma soltanto tale energia che rinnova continuamente le pulsioni naturali di ogni individuo.

La scelta dell'oltreuomo è autentica solo se in linea con la sua volontà di potenza. Egli *vuole* nella consapevolezza del perpetuo ritorno di tutte le cose, di ogni dolore, compiendo ogni scelta come se la dovesse ripetere in eterno. Non temendo il dolore conseguente ad essa, la sua volontà si libera e si eternizza nella propria autenticità. È la volontà di potenza che consente all'oltreuomo di vivere intensamente ogni aspetto della vita come se lo avesse da sempre voluto e lo volesse in eterno. Riguardo ai piaceri naturali non necessari Nietzsche, a differenza di Epicuro, non fornisce particolari indicazioni. L'oltreuomo, volendo il suo destino, gode della loro presenza ma anche della loro distruzione. Questi, identificandosi con il divenire, fa propria l'opera di creazione e annientamento di tali piaceri, sancendo ogni attimo con il motto «questo io ho voluto!», «così lo voglio! Così lo vorrò!».

D'altra parte, nell'eventualità in cui l'oltreuomo venisse ad identificarsi con l'ultimo uomo, la sua opera consisterebbe nella continua produzione e distruzione materiale di piaceri. A tal proposito, la società della tecnica si configurerebbe come lo strumento più idoneo a soddisfare le sue esigenze. Tale atteggiamento condurrebbe ogni individuo a riporre ogni sua aspettativa in tale rimedio, al venir meno del quale questi si troverebbe spaesato. Diversamente, nel caso in cui si volesse tenere distinte queste due figure antropologiche, l'opera di continua creazione e distruzione materiale apparterrebbe soltanto all'ultimo uomo. L'oltreuomo si caratterizzerebbe invece per riuscire a dire di sì alla vita in ogni momento, per compiere delle scelte che, pur ammettendo la presenza di tale rimedio, non si esaurirebbero in esso. L'oltreuomo, a differenza dell'ultimo uomo, riuscirebbe a vivere e ad essere felice prescindendo dai

¹²⁶F. NIETZSCHE, *GS*, 360. Cfr. G. PASQUALOTTO, [1998], p. 288.

rimedi offerti dalla società della tecnica. Ad aver rilevanza non sarebbe la tipologia del piacere perseguito, bensì il *come* una data scelta viene compiuta.

Ciò che qui si tiene a sottolineare è il mutato atteggiamento che l'individuo deve assumere nei confronti della vita e delle scelte che compie. Esse devono essere libere e, affinché ciò avvenga, è necessario che non ci si lasci influenzare dai dolori che potrebbero conseguire. L'*amor fati* libera la volontà, consentendo all'individuo di manifestarsi nella propria autenticità. La scelta è concretamente libera e assume un proprio significato, divenendo parte della *grande opera* dell'oltreuomo, allorché questi gli conferisce un senso attraverso la sua volontà di potenza. Si tratta di saper apprezzare e valorizzare il divenire in ogni sua manifestazione. L'audacia dell'oltreuomo risiede nella capacità di far proprio l'attimo, di identificare la propria volontà con ciò che accade; di riuscire a cogliere la bellezza dell'istante, conferendo così un significato ad ogni momento della sua vita:

«Voglio imparare sempre più a vedere il necessario nelle cose come fosse quel che v'è di bello in loro - così sarò uno di quelli che rendono belle le cose»¹²⁷.

Tali riflessioni intorno alla gioia di vivere richiamano l'attenzione sul modo di concepire la bellezza da parte di Epicuro. Similmente a Nietzsche, per quanto concerne l'epicureismo la bellezza ha a che fare con l'esperienza concreta. Tuttavia, a differenza di Nietzsche, secondo il filosofo del Giardino la bellezza non si risolve nell'istante bensì nel mantenimento dello stato di piacere. Ciò sembrerebbe allontanare le due filosofie riguardo al modo di concepire la bellezza. In realtà si ritiene che le due posizioni siano particolarmente affini: per entrambi i filosofi la bellezza si risolve nella capacità di saper apprezzare concretamente la vita. È vero che Nietzsche invita a sperimentare la gioia dell'attimo, ma l'operazione attraverso la quale risulta possibile tale esperienza richiede l'inevitabile intervento dell'oltreuomo e il suo collocarsi nella prospettiva dell'eterno ritorno. Solo questi riesce, ricolmo della propria gioia, a ricavare bellezza da ogni momento, anche da quelli di maggiore sconforto. Allo stes-

¹²⁷ F. NIETZSCHE, *GS*, 276.

so tempo, sebbene Epicuro non manchi di trattare di stabilità del piacere, intesa come esperienza duratura di assenza di dolore, ciò non significa che tale esperienza non possa avere un decorso percepito istante per istante.

Certo è che entrambe le filosofie non concepiscono la bellezza come un'esperienza fugace e occasionale di cui si deve approfittare, quale potrebbe essere il *carpe diem* di Orazio¹²⁸, oppure i *piacerucci* dell'ultimo uomo. In particolare, con riferimento a quest'ultimo, si ritiene che i *piacerucci* di cui questi si nutre non possano prescindere da quella componente valoriale su cui si innesta la realtà capitalista e, di riflesso, la società della tecnica: la proprietà privata. Nietzsche contesta ogni valore, perciò la gioia a cui si riferisce non può esaurirsi nella soddisfazione di tali piaceri. Ancora una volta, si ritiene che una corretta interpretazione della filosofia del filosofo tedesco non possa prescindere dall'influenza su questi esercitata da Stirner. Come Nietzsche, ma con qualche decennio in anticipo rispetto a questi, Stirner invita l'Unico a godere del mondo, a farlo proprio in virtù della sua potenza e non di un astratto diritto di proprietà. Al pari dell'Unico, si ritiene che la volontà di dominio dell'oltreuomo non abbia nulla a che fare con la conquista meramente materiale dell'esistente. L'autentica dominazione riguarda invece l'abilità di riuscire a godere di ciò che accade *hic et nunc*, di vivere intensamente, facendo nostro ogni istante.

Sia Nietzsche che Epicuro conferiscono al piacere un significato estremamente rilevante, così come entrambi riconducono alla corporalità la natura della sofferenza percepita. L'oltreuomo accetta, anzi vuole il dolore che ritiene essere opera sua, consapevole che la gioia di vivere sarà sempre maggiore di esso. Il saggio epicureo si difende dal dolore che potrebbe scaturirne, cercando di *abituare* il corpo ad accontentarsi di beni di più facile reperibilità. Tuttavia, pur con marcate differenze, entrambi i filosofi invitano a gioire di ciò che la vita offre loro. Entrambi, in modo diverso, si liberano dalle paure che ostacolano la capacità di vivere il momento: Nie-

¹²⁸Cfr. S. MASO, [2016], pp. 51-54.

tzsche in maniera spontanea e, praticamente, irrazionale con un *buon morso*¹²⁹, Epicuro con la ragione.

Inoltre, è vero che il saggio, al momento della scelta, deve compiere un *calcolo razionale* che tenga conto dei dolori e dei piaceri conseguenti ma, sebbene piacere e dolore non possano coesistere, Epicuro non manca di sottolineare che, così come non tutti i piaceri sono da scegliersi, non tutti i dolori sono da evitare:

«Riteniamo molti dolori preferibili ai piaceri, quando ne consegue un piacere maggiore, perché per lungo tempo abbiamo sofferto dolori. [...] Tutti i dolori sono un male ma non tutti sono tali da dover essere fuggiti. [...] perché in certe circostanze il bene può essere per noi un male, e viceversa il male può essere un bene»¹³⁰.

Solamente il saggio può fare esperienza del piacere autentico in quanto, pur in presenza di una situazione apparentemente dolorosa, riesce comunque a provare piacere. Ciò che veramente conta è riuscire a rendersi conto «di poter apprezzare di non essere più nella condizione di non apprezzare»¹³¹. Ciò è dovuto al fatto che, per essere adeguatamente sperimentate, le esperienze di piacere e di dolore richiedono certamente una comprensione fisica ma anche intellettuale. In questo modo il saggio epicureo, ponendo particolare attenzione all'esperienza del piacere, concentrandosi su di essa, non prova dolore¹³². Si è già avuto modo di ricordare come Epicuro sia riuscito a costruire una filosofia intorno al piacere, nonostante la presenza costante dei forti dolori da cui era afflitto:

«I dolori della vescica (*strangourika*) e dei visceri erano tali da non poter essere maggiori; eppure a tutto questo si opponeva la gioia dell'anima (*chairon*) per il ricordo dei nostri passati ragionamenti filosofici (*dialogismon mneme*)»¹³³.

¹²⁹ Ci si riferisce ovviamente al serpente, simbolo dell'eterno ritorno di tutte le cose.

¹³⁰EPIC., *Men.*, 129-130 .

¹³¹S. MASO, [2022], p. 126.

¹³²Cfr. S. MASO, [2022], p. 126.

¹³³S. MASO, [2022], p. 126.

La gioia dell'anima permette al filosofo di essere felice, di sperimentare piacere senza sentire dolore.

Giunti a questo punto, pare ora potersi rispondere alla domanda iniziale, ovvero: la gioia a cui allude Nietzsche ha a che fare con la gioia a cui si riferisce Epicuro? Pur con gli opportuni distinguo, si è visto come entrambi i filosofi accettino il dolore nella sua complessità. Più in particolare, è proprio in presenza del dolore che la gioia di vivere permette all'oltreuomo e al saggio epicureo di apprezzare l'autentico significato della vita: Nietzsche afferma che la gioia è sempre maggiore del dolore; il filosofo del Giardino invita a concentrarsi per saggiare la presenza del piacere, cioè della vita¹³⁴. Operazione quest'ultima che può consistere anche nel richiamare alla memoria piacevoli ricordi di momenti trascorsi, di quando ci si trovava in salute a discutere di filosofia.

Il rimando al ricordo, quale dimensione in cui rifugiarsi nei momenti di profondo sconforto, riecheggia le considerazioni di Nietzsche riguardo alla poesia. Si è osservato come questi, nella prima parte della sua vita, le accordi una funzione addirittura salvifica: essa consente all'uomo di salvarsi dalla dolorosa presa d'atto della propria finitudine esistenziale. Solo successivamente il filosofo inviterà a non *rifugiarsi* in essa ma a mordere il *serpente*, sperimentando come la gioia di vivere sia infine sempre maggiore del profondo dolore.

Il piacere stabile di Epicuro, come la gioia di vivere di Nietzsche, consistono in uno stato di cui si deve fare esperienza, non potendo mostrarsi ulteriormente a parole perché esso debba essere perseguito: «Spiegare il piacere, dimostrare che il piacere vada ricercato (sia cioè il bene) sarebbe altrettanto impossibile ed inutile quanto pretendere di spiegare il caldo o il bianco e dimostrare che il fuoco è caldo e la neve bianca. In tutti questi casi non c'è bisogno di ricercare ragionamenti, ma basta un semplice appello all'attenzione perché si rivolga all'esperienza immediata»¹³⁵. Soddisfatti i bisogni primari e liberato da ogni desiderio, il saggio epicureo raggiunge la felicità, ovvero la gioia come la definisce Nietzsche. Analogamente, sembra potersi

¹³⁴Cfr. J. FALLOT, [1977], p. 7.

¹³⁵D. PESCE, [1982], p. 8.

affermare che questa, secondo il filosofo tedesco, può essere raggiunta soltanto quando si prende atto dell'incessante ritorno di tutte le cose. In tale condizione non si desidera più alcunché se non l'eterna sanzione dell'attimo presente: anche in questo caso si tratta di fare esperienza di uno stato.

Pare dunque lecito chiedersi: è forse in grado l'uomo di oggi, l'uomo della tecnica, quello che Nietzsche definisce l'ultimo uomo, di vivere come un *dio fra gli uomini*¹³⁶, come un oltreuomo?

Sia Epicuro che Nietzsche sembrano essere d'accordo quando individuano nell'accettazione del dolore la via che consente l'accesso alla felicità. Tuttavia, afferma Nietzsche, l'uomo contemporaneo manifesta una tendenziale inettitudine a sopportare il dolore:

«Oggi si odia il dolore molto di più di quanto non facessero gli uomini di una volta e se ne fa un gran dir male, molto peggio di quanto non si sia mai fatto: anzi la stessa presenza del dolore ci appare come un pensiero a malapena tollerabile e un biasimo per l'esistenza nella sua totalità»¹³⁷.

L'ultimo uomo cerca di costruirsi la felicità ma chiude gli occhi di fronte al divenire, alla consapevolezza del dolore e della morte. Tenta, attraverso la tecnica, di difendersi dal divenire, di produrre un piacere all'altezza delle sue aspettative, cioè un piacere infinito. I piaceri terreni sono però finiti e così l'uomo, quando si rende conto che il piacere prodotto non lo soddisfa, lo accantona e ne produce un altro, ancora una volta illuso di poter essere finalmente felice, in un processo senza fine. La mancanza di consapevolezza intorno alla natura del piacere¹³⁸ lo illude continuamente, dando luogo a un atteggiamento folle che non può che condurre alla perenne insoddisfazione e quindi all'infelicità. Si tratta di quello che Epicuro definisce piacere cine-

¹³⁶EPIC., *Men.*, 135.

¹³⁷F. NIETZSCHE, *GS*, 48. Cfr. F. NIETZSCHE, *GM*, "Seconda dissertazione", 7.

¹³⁸Tale tipo umano deve essere stato presente anche ai tempi di Epicuro, il quale si era ben reso conto di come spesso gli uomini si affannino nella costante ricerca di piaceri terreni che non potranno mai essere soddisfatti, essendo essi finiti e limitati. Proprio per questo, poiché il desiderio dell'uomo è illimitato, egli invita a ridurlo, a piegarlo a dimensione terrena. Cfr. EPIC., *Men.*, 131.

tico, che conduce l'individuo a non essere mai sazio di ciò che ha conseguito. A tal proposito, lo stesso Nietzsche sembra alludere a qualcosa di analogo quando, in *Così parlò Zarathustra*, fa riferimento al *sacrificio del miele*¹³⁹:

«Quando Zarathustra fu arrivato sulla vetta, rimandò a casa gli animali, che l'avevano accompagnato, e si ritrovò solo; allora rise di tutto cuore, si guardò intorno e parlò così: ho parlato di sacrificio del miele, ma non fu che un'astuzia, e, in verità, un'utile follia. Quassù già io posso più liberamente parlare che davanti alle grotte degli eremiti e davanti agli animali domestici degli eremiti. Sacrificare? Ma io sperpero quanto mi è regalato, io sperperatore dalle mille mani: come potrei ancor chiamar questo un sacrificio? E quando ho chiesto del miele, non ho inteso chiedere che un'esca, un succo dolce e vischioso che leccano anche gli orsi e strani uccelli arcigni e cattivi»¹⁴⁰.

Il *miele* è considerato *un'esca, un succo dolce vischioso* per l'ultimo uomo che vive nella costante ricerca di esso. Per il profeta, invece, il *miele* non ha alcuna importanza, tant'è che esso non merita nemmeno di essere sacrificato, ovvero di essere reso sacro. Zarathustra, lo *sperperatore dalle mille mani*, non sa che farsene di un tale piacere, utile soltanto a pescare uomini¹⁴¹.

Di tutt'altro spessore è invece la felicità di Zarathustra, infinitamente più grande sebbene terrena:

«La mia felicità è pesante [...]. Io sto sicuro con ambo i piedi su questo suolo, - un suolo eterno, su una dura roccia originaria, su questa montagna antichissima e su tutte dominante, a cui tutti i venti arrivano come a uno spartivento, domandando: dove? donde? Verso dove?»¹⁴²

¹³⁹F. NIETZSCHE, Z, "Il sacrificio del miele".

¹⁴⁰F. NIETZSCHE, Z, "Il sacrificio del miele".

¹⁴¹F. NIETZSCHE, Z, "Il sacrificio del miele". Un importante obiettivo polemico è senz'altro rappresentato dagli utilitaristi inglesi contemporanei a Nietzsche, i quali vengono criticati per credere in falsi valori, costruiti attorno ai piccoli piaceri della moda e del comfort. Cfr. R. BETT, (2005), p. 48. Cfr. M. ONFRAY, [2014], p. 237.

¹⁴²F. NIETZSCHE, Z, "Il sacrificio del miele".

Egli non si protegge dal divenire, bensì si espone a *tutti i venti* perché solo così può sperimentare la gioia di vivere. A tal fine si ritira a riflettere in cima a una *montagna antichissima*, in un luogo terreno ma lontano dal *mercato*. Da qui lancia infine il suo *amo, il ventre di tutte le nere tristezze*¹⁴³, per pescare la sua felicità, per realizzarsi nella propria autenticità¹⁴⁴. La volontà dell'oltreuomo non si accontenta del *miele* terreno ma allo stesso tempo non rinuncia a trovare la felicità sulla terra. Essa viene ad identificarsi con uno *status* che l'individuo riesce a conseguire soltanto dopo aver accettato il dolore in profondità. Una volta compiuta tale impresa, sperimenta la gioia di vivere, la sola che gli permette di realizzare il motto: «Diventa ciò che sei!»¹⁴⁵.

L'autentico piacere in Nietzsche non si identifica quindi con qualcosa di determinato, bensì è la stessa volontà di potenza che è volontà di vita: «C'è nell'azione un piacere (senso della propria potenza, del proprio forte eccitamento)»¹⁴⁶. Tuttavia, riguardo alla meta di tale volontà e al significato assunto dalla grande opera dell'oltreuomo, Nietzsche non si esprime in maniera definitiva. Se è chiaro che l'ultimo uomo non può che corrispondere all'uomo della società della tecnica, la figura dell'oltreuomo appare per certi versi un mistero¹⁴⁷. La volontà di potenza contraddistingue ogni essere vivente e sulla base di essa Nietzsche invita a dare un senso al mondo, il nostro mondo, partendo da noi stessi. Solo così l'oltreuomo può sperimentare la gioia di vivere, gioia che, tuttavia, non può essere descritta razionalmente.

Certo è che tale gioia non può fare a meno della dimensione terrena, al pari della gioia del filosofo del Giardino, con riferimento al quale afferma Nietzsche:

¹⁴³F. NIETZSCHE, Z, "Il sacrificio del miele".

¹⁴⁴ Cfr. F. NIETZSCHE, Z, "Il sacrificio del miele".

¹⁴⁵ F. NIETZSCHE, Z, "Il sacrificio del miele".

¹⁴⁶F. NIETZSCHE, U, 104.

¹⁴⁷ L'oltreuomo, così come l'Unico stirneriano, rimane un mistero. Crollate le certezze metafisiche e qualsiasi idea astratta alla quale ricondurre l'*Io concreto* (si pensi alla concezione dell'uomo offerta da Feuerbach in *Essenza del cristianesimo*: essa si presta ad essere un ennesimo tentativo di definizione dell'essenza umana), l'oltreuomo sembra sfuggire a qualsiasi classificazione. Questi, in linea con le osservazioni di Shopenhauer intorno all'essenza dell'uomo, rimane un enigma anzitutto per se stesso. G. BRIANESE, (2018), p. 83.

«Epicuro. Sì, sono fiero di sentire il carattere di Epicuro diversamente, forse, da chiunque altro, e soprattutto di gustare ciò che ascolto e leggo in lui, la gioia meridiana dell'antichità»¹⁴⁸.

Si tratta di un importante riconoscimento alla personalità filosofica di Epicuro. Tuttavia, è evidente che, essendo costui definito «la gioia meridiana dell'antichità», non potrà a tutti gli effetti essere identificato con l'oltreuomo, pur avendone una serie di tratti. L'oltreuomo potrebbe essere ritenuto da Nietzsche non «la gioia meridiana dell'antichità», quanto piuttosto «la gioia assoluta di ogni momento e di ogni tempo».

¹⁴⁸F. NIETZSCHE, *GS*, 45.

II. SENZIONE E INTERPRETAZIONE

II.1. Il valore del corpo

Nel corso della storia della filosofia l'importanza riconosciuta al corpo è stata soggetta ad alterne fortune. Come si vedrà a breve, sia Epicuro che Nietzsche, a differenza di altri pensatori, valorizzano l'elemento corporeo. Tuttavia, prima di addentrarsi nello specifico ad analizzare le posizioni da questi assunte, pare fin d'ora opportuno domandarsi in cosa propriamente esso consista.

Sin dai tempi di Omero la nozione di corpo ha assunto nel linguaggio greco antico una rilevanza centrale. I termini *soma* e *psyché* si rendono necessari per un'adeguata comprensione di tale concetto. Con *soma* si intende la parte materiale di un ente, ovvero ciò che può essere percepito attraverso i sensi¹⁴⁹. Omero descrive come *soma* il cadavere, cioè il corpo inerme, senza vita, che non ha più alcuna relazione con il mondo circostante¹⁵⁰. Il termine *psyché* rimanda invece al principio vitale caratterizzante ogni realtà fisica, ovvero a ciò che, al pari di un soffio, vivifica l'esistente¹⁵¹.

A tali nozioni fa riferimento anche Platone quando tratta del corpo che egli identifica con la prigione dell'anima¹⁵², da questi definita *psyché*. Secondo il filosofo l'anima, che con la morte si libererà dal corpo, si distingue da quest'ultimo per la sua natura spirituale e immortale¹⁵³. Venuto meno il corpo, l'anima ascenderà al mondo delle idee dove potrà venire a contatto con il mondo vero, da contrapporsi a quello apparente e corporeo in cui essa, prima di morire, si trova costretta¹⁵⁴. Platone concepisce quindi l'anima quale entità distinta dal corpo al quale essa sopravvive¹⁵⁵. Egli, per facilitarne la comprensione, nel *Fedro* si avvale del mito della *Biga Alata*. Il

¹⁴⁹Cfr. S. MASO, [2010], p. 99.

¹⁵⁰ Cfr. U. GALIMBERTI, [2022], p. 46.

¹⁵¹Cfr. S. MASO, [2010], p. 67.

¹⁵²Cfr. S. MASO, [2010], p. 99.

¹⁵³Cfr. N. ABBAGNANO, [1969], I, p. 103.

¹⁵⁴ Ciò non toglie che il filosofo, il virtuoso, possa conoscere tali idee anche durante la vita terrena.

¹⁵⁵ L'anima era considerata immortale anche da Pitagora, secondo il quale essa, una volta liberatasi dal corpo, si reincarnava in un altro: in ciò consiste la metempsicosi. Cfr. S. MASO, [2010], p. 68.

cavallo bianco corrisponde a quella parte dell'uomo che l'anima razionale riesce a dominare, mentre il cavallo nero rappresenta le passioni terrene che frenano l'ascesa al mondo delle idee:

«E innanzi tutto l'anima è immortale, perché principio di moto. Ma poiché non è facile mostrare per via retta qual è la sua natura, mi varrò d'un'immagine. E la paragonerò ad una biga alata col suo auriga. [...] Finché l'anima rimane perfetta ed alata si libra in alto e domina su tutto; ma se perde le ali, precipita giù e non s'arresta, se non quando s'imbatte in un corpo, in cui prende istanza»¹⁵⁶.

L'introduzione dell'anima e di un mondo ideale si giustifica con la necessità di individuare dei valori assoluti alla luce dei quali ordinare le cose del mondo, la cui valutazione risultava altrimenti in balia delle sensazioni corporee, incapaci, secondo il filosofo, di fornire risposte certe e definitive.

Su tale impianto dualistico anima-corpo il cristianesimo e, di seguito, l'idealismo, imposteranno le rispettive filosofie. In particolare, è proprio nel cristianesimo che si assiste a una decisa svalutazione del corpo in favore dell'anima. La *carne* è mortificata in quanto facile preda dei piaceri e delle sensazioni corporee. La parte di ciascun individuo che consente di dialogare con Dio è l'anima, non certo il corpo. Tuttavia, si ritiene interessante far luce sul fatto che il concetto di anima non è sempre appartenuto al cristianesimo.

È noto come quest'ultimo affondi le proprie radici nella religione ebraica, tant'è che lo stesso Gesù di Nazareth era ebreo. L'ebraismo però non conosceva alcuna nozione di anima. D'altra parte, due termini che ricorrono frequentemente nei salmi sono *nefes* e *basar*. Con *nefes* ci si riferisce alla gola, organo corporeo del gusto che consente la nutrizione. Nel suo significato allegorico esso rimanda al bisogno, al desiderio, alla necessità di sfamarsi ma anche alla brama. Sembra quindi che con il termine *nefes* gli ebrei si riferissero alla vita, indigente e bisognosa. La parola *nefes* è stata tradotta dai Settanta con la parola greca *psyché* che, come si è visto poc'anzi,

¹⁵⁶PLAT., *Phaedr.*, 246b-c.

Platone fa coincidere con la parola anima. In occasione di tale traduzione, la nozione di anima entra a far parte dell'Antico Testamento a cui fa riferimento la tradizione cristiana¹⁵⁷.

Lo stesso accade alla parola ebraica *basar*, che originariamente significava *carne*, intesa come caducità dell'uomo rispetto a Dio e alla sua potenza. Della *carne* gli ebrei non ne avevano, a differenza dei cristiani, una concezione negativa in sé e per sé. Essa, da intendersi come caducità, finitezza dell'uomo rispetto a Dio, assume un significato negativo quando pretende di rendersi autonoma da quest'ultimo. Da tale pretesa, cioè dal tentativo dell'uomo, caduco e finito, di vivere senza Dio, si origina il peccato e, quindi, la condanna di *basar*, tradotto in seguito dai Settanta con il termine *soma*, cioè corpo¹⁵⁸. Da qui in poi il corpo assume per l'Antico Testamento il medesimo significato che aveva in Platone: esso è una prigionia dell'anima e, come tale, non gode di alcuna fortuna. Sull'Antico Testamento si basa la religione cristiana alla quale, però, il dualismo anima-corpo rimane estraneo fino al IV secolo d.C., cioè fino a quando il filosofo neoplatonico Agostino non recupera il concetto greco di anima.

Il platonismo e il cristianesimo non sono le uniche filosofie occidentali in cui è presente tale dualismo. La svalutazione del corpo, delle sensazioni corporee, così come la presenza del binomio anima-corpo si possono rinvenire anche nell'idealismo. Il *cogito ergo sum* di Cartesio si presta ad essere il punto di partenza di quel movimento filosofico che inaugura, ancora una volta, il primato dello spirito sul corpo, concepito alla stregua di una macchina. L'atteggiamento scientifico della scienza moderna, razionalista e calcolatore, muove i primi passi in tale contesto. Il corpo, *carne* da redimere nel cristianesimo, diventa ora materia da studiare, esaminare. Soggetto protagonista di questo operare è lo spirito, la scienza; oggetto esaminato è il corpo, concepito come un insieme di organi:

¹⁵⁷Cfr. U. GALIMBERTI, [2022], pp. 58-60.

¹⁵⁸Cfr. U. GALIMBERTI, [2022], pp. 58-60.

«Questo spirito non è l'Io umano che abita il corpo e il mondo, ma l'Ego cogito che ne fissa astrattamente le misure, attraverso quell'operazione idealizzante che non ci mette in contatto con le cose, ma con le loro forme matematiche, per cui non è più il corpo o il mondo a dire di sé, ma sono le funzioni anticipanti dell'Ego a dire che cos'è il corpo e che cos'è il mondo»¹⁵⁹.

Il corpo, in larga parte della storia della filosofia, non è mai protagonista e si trova quasi sempre relegato in una posizione di subalternità. Ciò nonostante, sebbene platonismo, cristianesimo e idealismo, abbiano contribuito a svalutarne il valore, non mancano nella storia del pensiero movimenti filosofici in cui il corpo ha rivestito un ruolo di notevole importanza.

A tal proposito, si pensi anzitutto ad Omero il quale, pur essendo vissuto in un arco temporale antecedente alla nascita della filosofia, identifica il corpo come il soggetto protagonista dei suoi racconti mitologici. Si è potuto osservare all'inizio che Omero, al pari di Platone, indica con il termine *soma* il corpo. Tuttavia, si è altresì precisato come egli definisca *soma* il corpo quando diventa cadavere, cioè quando da soggetto nel mondo è decaduto a cosa fra le cose, divenendo niente di più che un insieme di organi. Diversamente, il poeta indica con la parola *psyché* il relazionarsi del corpo con il mondo. *Psyché*, che etimologicamente significa respiro, ha quindi a che fare con il corpo e non con un'astratta dimensione spirituale. Il medesimo termine che Platone utilizza per designare l'anima imprigionata nel corpo, Omero lo utilizza per trattare del rapporto fra il nostro corpo e il mondo circostante. L'anima, senza il corpo, non avrebbe alcun significato e con *psyché* ci si riferisce sempre alla relazione del nostro corpo, o di una parte di esso, con il mondo esterno:

«Per Omero, infatti, l'anima è l'occhio che vede, l'orecchio che sente, il cuore che batte. [...] Per Omero il vero uomo è quello visibile nel suo corpo e non quello identificabile nell'anima che, senza corpo, è solo ombra»¹⁶⁰.

¹⁵⁹ U. GALIMBERTI, [2022], p. 71.

¹⁶⁰ U. GALIMBERTI, [2022], p. 47.

Come per il poeta greco, anche per Epicuro e Nietzsche il corpo riveste un ruolo essenziale all'interno delle rispettive filosofie. Secondo il filosofo del Giardino l'anima è costituita degli stessi elementi del corpo, cioè da atomi. La nozione di atomo deriva dal termine greco *àtomon* che significa sostanza indivisibile, «corpo elementare»¹⁶¹ di ogni realtà. Gli atomi sono eterni e si caratterizzano per avere una forma, un peso e una certa grandezza¹⁶². Infiniti nel numero ma non nella «varietà delle forme»¹⁶³, essi si muovono nel vuoto, non sono percepibili dai sensi ma Epicuro ne deduce l'esistenza asserendo che, se essi non esistessero, non potremmo fare esperienza delle cose¹⁶⁴.

L'aggregazione di più atomi determina la formazione dei cosiddetti aggregati atomici, cioè dei corpi. Attraverso i sensi possiamo conoscere i corpi che, diversamente dagli atomi, nascono e muoiono. Gli atomi sono il principio della fisica epicurea e sono indistruttibili, consistendo in quegli «elementi che perdurano saldi anche nella dissoluzione degli aggregati»¹⁶⁵. Se così non fosse, ogni cosa sarebbe destinata a diventare nulla ma ciò non è possibile in quanto «nulla ha origine da ciò che non è»¹⁶⁶. Quando più atomi si uniscono si origina la vita, la disgregazione del complesso atomico determina invece la morte del corpo. L'anima è corporea ma è composta da atomi più leggeri e levigati rispetto a quelli che formano il corpo:

«Bisogna credere che l'anima è un corpo sottile, sparso per tutto l'organismo, assai simile all'elemento ventoso, e avente una certa mescolanza di calore, e in qualche modo somigliante all'uno, in qualche modo all'altro. C'è poi una parte che è per sottigliezza assai differente da entrambi gli elementi e per questo motivo può partecipare con particolare sintonia a ciò che il resto dell'organismo sente»¹⁶⁷.

¹⁶¹S. MASO, [2010], p. 78.

¹⁶²S. MASO, [2010], p. 78.

¹⁶³A differenza di Democrito e Leucippo, secondo i quali non vi era un limite alle forme che un atomo poteva assumere, Epicuro sostiene che queste non possano superare una certa grandezza perché altrimenti gli atomi potrebbero essere percepiti con i sensi ma ciò non si è mai verificato. EPIC., *Hdt.*, 42.

¹⁶⁴EPIC., *Hdt.*, 39.

¹⁶⁵EPIC., *Hdt.*, 41.

¹⁶⁶EPIC., *Hdt.*, 38.

¹⁶⁷EPIC., *Hdt.*, 63.

Epicuro, come Platone, traduce la parola anima con *psyché* ma, a differenza di questi, ne asserisce la natura corporea e mortale¹⁶⁸. Nella *Lettera a Erodoto* precisa come gli atomi che compongono l'anima siano uniti a quelli che formano il corpo. L'anima, rassomigliante a un soffio commisto a calore, è presente in ogni parte del corpo ed è la causa maggiore della sensazione. Senza l'anima, il corpo non percepirebbe alcunché: diverrebbe l'equivalente di ciò che in Omero rappresenta il corpo privo di *psyché*, cioè del suo rapporto con il mondo. L'anima vivifica il corpo e la vita consiste nella facoltà di percepire delle sensazioni; senza l'anima, il corpo è cadavere. Quando l'anima muore viene meno la capacità di significare, ovvero di dare un *senso* a ciò che si percepisce, cioè alla nostra vita. Analogamente, non ha alcun significato riferirsi all'anima quando essa è separata dal corpo poiché, in assenza di quest'ultimo, non si sarebbe in grado di percepire alcuna sensazione:

«Se tutto il resto dell'organismo si dissolve, l'anima si disperde e non conserva più le proprie facoltà, né i moti, cosicché perde anche la capacità di sentire»¹⁶⁹.

La sensazione si configura dunque come l'esito dell'accidentale congiunzione di anima e corpo¹⁷⁰:

«L'anima non si desta alla sensibilità se non quando il corpo la eccita e il corpo acquista una maniera di sensibilità comunicata dall'anima al corpo, mentre l'eccitabilità è comunicata dal corpo all'anima»¹⁷¹.

L'anima comunica una *maniera* di sensibilità al corpo: ma in cosa consiste propriamente tale *maniera*? Consente forse di conoscere la verità delle cose? E, qualora

¹⁶⁸ Diversamente da Platone, secondo il quale l'anima è immateriale e immortale. Cfr. F. VERDE, [2013], p. 114.

¹⁶⁹ EPIC., *Hdt.*, 65.

¹⁷⁰ Cfr. F. VERDE, [2013], p. 115.

¹⁷¹ J. FALLOT, [1977], p. 26.

ciò avvenisse, di quale verità si tratterebbe? A tali interrogativi si tenterà di rispondere a breve, quando ci si soffermerà ad analizzare il rapporto fra l'opinione e la sensazione in Epicuro. Per ora, si ritiene interessante notare come il poeta epicureo Lucrezio avesse una concezione dell'anima parzialmente diversa rispetto a quella presentata finora. Questi, a differenza di quanto emerge dalla *Lettera a Erodoto*, distingue l'*animus/mens* dall'anima. L'*animus/mens* si identifica con la parte razionale della *psyché*, è localizzato nel petto e ad esso obbedisce l'anima, disseminata in tutto il corpo e responsabile delle sensazioni¹⁷²:

«La massa della materia deve essere stimolata
per l'intero corpo, affinché eccitate tutte le membra
segua con ogni sforzo la volontà della mente;
così da poter constatare che l'impulso del moto nasce dal cuore,
e che prima esso deriva dalla decisione dell'animo,
poi si distribuisce in tutto il corpo e le membra»¹⁷³.

Inoltre, secondo il poeta latino, l'anima sarebbe costituita da una serie di elementi: fuoco, vento, aria e un quarto elemento senza nome, l'unico in grado di «creare il senso»¹⁷⁴, ovvero di rendere l'individuo capace di avere delle sensazioni e, quindi, di dare un *significato* alle cose.

La natura di questo quarto elemento senza nome, componente essenziale dell'anima epicurea, rimane per certi versi un mistero; così come un mistero risultano le parziali divergenze riguardo al modo di concepire il concetto di *psyché* nella *Lettera a Erodoto* e nel *De rerum natura* di Lucrezio. Vero è che, in entrambi i casi, tale concetto rimanderebbe pur sempre a un'entità corporea e mortale, soltanto grazie alla quale è possibile relazionarsi con il mondo circostante, essendo estraneo alla filosofia epicurea qualsiasi rimando a una dimensione ultraterrena e trascendente:

¹⁷² Cfr. F. VERDE, [2013], p. 118.

¹⁷³ LUCR. II, 265-270.

¹⁷⁴ F. VERDE, [2013], p. 120.

«Di conseguenza, vaneggia chi asserisce che l'anima sia incorporea: perché l'anima non potrebbe agire né subire, se fosse tale, mentre noi cogliamo chiaramente che l'anima possiede entrambe queste facoltà»¹⁷⁵.

Similmente a Epicuro, il corpo assume un'importanza fondamentale anche nella filosofia di Nietzsche il quale, già all'inizio di *Così parlò Zarathustra*, afferma: «vi è maggior ragione nel tuo corpo che nella migliore sapienza»¹⁷⁶. Tale asserzione è chiaramente in controtendenza rispetto al clima culturale che si respirava in Europa nel XIX secolo¹⁷⁷. In questo periodo, in particolar modo in Germania, l'idealismo rappresenta la filosofia con cui ogni pensatore è tenuto a confrontarsi. Secondo Hegel, uno dei principali esponenti di questo movimento filosofico, è lo spirito che ci consente di conoscere la realtà e non, come afferma Nietzsche, il corpo. La svalutazione del corpo a cui conduce l'idealismo prepara il terreno alla filosofia di Stirner il quale, inizialmente membro della Sinistra hegeliana, afferma di aver fondato la propria tesi su *nulla*¹⁷⁸. Tale *nulla*, da non confondersi con *il nulla*, al quale potrebbe erroneamente essere assegnato un significato ontologico, rappresenta il valore assunto dalla *corporeità* in quel contesto storico-culturale. La medesima concezione riguardante il *nulla* caratterizza anche il pensiero di Nietzsche: con tale termine non si rimanda a una dimensione propriamente ontologica, bensì all'assenza di *gioia di vivere* caratterizzante un preciso tipo di volontà di potenza¹⁷⁹.

Sebbene la filosofia nietzschiana sia essenzialmente anti-dialettica, non è chiaro quanto Nietzsche avesse effettivamente approfondito l'hegelismo¹⁸⁰, ma è certo che non ha mancato di muovere delle critiche al pensiero di Kant, precursore dell'idealismo tedesco con il quale si confronta più volte:

¹⁷⁵EPIC., *Hdt.*, 67.

¹⁷⁶F. NIETZSCHE, *Z*, "Dei disprezzatori del corpo".

¹⁷⁷ Da questo punto di vista, rappresentano un'eccezione Marx e qualche esponente della Sinistra hegeliana. Il primo, rifacendosi alle tesi di Democrito ed Epicuro, introduce il materialismo storico.

¹⁷⁸M. STIRNER, [1979], p. 11.

¹⁷⁹Cfr. G. DELEUZE, [2002], p. 278.

¹⁸⁰Cfr. G. DELEUZE, [2002], p. 244.

«Mi vien fatto di pensare al vecchio Kant che a titolo di punizione per essersi sgraffignato con la «cosa in sé» [...] rifece il cammino all'indietro smarrendosi in «Dio», «anima», «libertà», «immortalità», come una volpe che, smarritasi, ritorna nella sua gabbia»¹⁸¹.

Il contenuto di tali osservazioni potrà essere meglio approfondito nel corso della trattazione, quando ci si dedicherà ad analizzare il significato del prospettivismo nella filosofia nietzschiana. Nel mentre, ci si tiene a sottolineare quanto la tematica del corpo sia rilevante nel pensiero di Nietzsche, nelle cui opere possono individuarsi innumerevoli riferimenti dedicati alla sua importanza, tant'è che anche l'anima, sostiene, costituirebbe parte del corpo: «Il sapiente dice: io sono soltanto corpo, e nient'altro: e l'anima è una parola che designa qualche cosa del corpo»¹⁸². Dal momento che ogni individuo è essenzialmente corpo, viene meno in Nietzsche qualsiasi rimanendo a una dimensione spirituale trascendente:

«Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, vi è sempre un padrone più potente, un saggio sconosciuto - che si chiama Sé. Egli abita il tuo corpo, egli è il tuo corpo»¹⁸³.

Da qui l'acerrima critica nei confronti dei cristiani che egli definisce disprezzatori del corpo: «Furono malati e moribondi a disprezzare il corpo e la terra e a inventare il divino e le gocce di sangue salvatrici: ma anche questi veleni e foschi li hanno presi dal corpo e dalla terra!»¹⁸⁴. In Nietzsche corre parallela alla critica al cristianesimo un recupero della greicità e dei valori su cui essa si fonda¹⁸⁵:

«Ben diversamente da Paolo e dagli Ebrei, i Greci hanno rivolto il loro impulso ideale precisamente alle passioni e le hanno amate, elevate, rese auree e divinizzate; eviden-

¹⁸¹F. NIETZSCHE, *GS*, 335.

¹⁸²F. NIETZSCHE, *Z*, «Dei disprezzatori del corpo».

¹⁸³F. NIETZSCHE, *Z*, «Dei disprezzatori del corpo».

¹⁸⁴F. NIETZSCHE, *Z*, «Dei visionari dell'al di là».

¹⁸⁵F. NIETZSCHE, *UU*, 141.

temente non si sentivano soltanto più felici nella passione, ma anche più puri e divini del solito»¹⁸⁶.

Come già si è potuto osservare nel capitolo precedente, Dioniso incarna compiutamente il senso tragico dell'esistenza caratterizzante l'antica Grecia, ovvero quella parte dell'uomo che si esprime nella forza vitale e negli impulsi del nostro corpo. Non a caso, i filosofi prediletti dal pensatore tedesco sono i presocratici, i quali erano anzitutto dei fisici, oltre che dei filosofi, in quanto ricercavano il principio delle cose in un'entità materiale, corporea e non spirituale¹⁸⁷. La figura dell'oltreuomo è il senso della terra alla quale si invita a rimanere fedeli, abbandonando le false speranze a cui inducono a credere i disprezzatori del corpo:

«Vi scongiuro, o miei fratelli, restate fedeli alla terra e non credete a coloro che vi parlano di speranze ultraterrene! Sono degli avvelenatori, pur se non lo sanno»¹⁸⁸.

L'importanza che Epicuro riconosce al corpo è una delle ragioni che consente di spiegare l'interesse di Nietzsche nei suoi confronti. Il filosofo del Giardino, pur non essendo un presocratico, si oppone allo spiritualismo di Platone, ponendo lo studio della natura al centro delle sue riflessioni. Più avanti, si avrà modo di esaminare come tale approccio conoscitivo venga condiviso anche da Lucrezio, le cui teorie cosmologiche trovano riscontro nella scienza moderna¹⁸⁹.

La filosofia epicurea è meccanicista e, da questo punto di vista, debitrice nei confronti del pensiero materialista di Democrito, filosofo presocratico particolarmente osteggiato da Platone. Tuttavia, la critica nietzschiana non risparmia nemmeno il meccanicismo, dal momento che «un mondo essenzialmente meccanico sarebbe un

¹⁸⁶ F. NIETZSCHE, *GS*, 139.

¹⁸⁷ Oltre a Democrito, si pensi a Eraclito, dal quale Nietzsche riprende l'idea del divenire. D'altra parte, uno dei filosofi più criticati da Nietzsche è Socrate, ritenuto responsabile della corruzione del senso tragico della greccità. Platone, allievo di Socrate, viene altresì criticato dal filosofo tedesco per il primato riconosciuto allo spirito sul corpo.

¹⁸⁸ F. NIETZSCHE, *Z*, "Prologo", 3.

¹⁸⁹ Cfr. P. ODDIFREDDI, [2013], pp. 204-205.

mondo privo di senso»¹⁹⁰. Da un lato Epicuro viene quindi lodato per essersi opposto al platonismo e per l'importanza riconosciuta all'elemento corporeo, dall'altro l'identificazione del principio della realtà con l'atomo non è condivisa da Nietzsche il quale asserisce:

«La nostra scienza, a onta di tutta la sua freddezza, della sua estraneità a moti affettivi, sta ancora sotto la seduzione della lingua e non si è sbarazzata di questi infanti supposti, i «soggetti» (l'atomo è, per esempio, un siffatto infante supposto, così come la kantiana «cosa in sé»)»¹⁹¹.

Secondo Nietzsche la realtà è corporea e, in ragione di ciò, invita a rimanere fedeli alla terra, motivo per cui ritiene che «ogni idealismo filosofico è stato fino a oggi qualcosa come una malattia»¹⁹². D'altra parte, egli non riconosce, diversamente da Epicuro, l'atomo come il fondamento di tale corporeità. Asserire che il corpo è un insieme di atomi è ricadere, come ha fatto Kant con il concetto di *cosa in sé*, nell'astrattezza. Non resta dunque che chiedersi a cosa Nietzsche propriamente si riferisca quando allude al corpo e, soprattutto, perché gli riconosca una tale importanza.

A tal riguardo, risulta essenziale sin d'ora accennare ad alcune considerazioni scientifiche il cui approfondimento viene riservato al prosieguo della trattazione. In linea con quanto sostenuto oggi nell'ambito della fisica quantistica, Nietzsche sembra avere anticipato alcune intuizioni riguardanti il principio dell'universo quando afferma che l'atomo non è il fondamento del reale: l'atomo, secondo la moderna fisica, è infatti formato da particelle ancora più piccole¹⁹³ che si trovano all'interno di esso, alcune delle quali si muovono seguendo delle traiettorie apparentemente casuali¹⁹⁴. D'altra parte, proprio la casualità di tali traiettorie¹⁹⁵ consentirà di riconsiderare

¹⁹⁰ F. NIETZSCHE, *GS*, 373.

¹⁹¹F. NIETZSCHE, *GM*, 13.

¹⁹² F. NIETZSCHE, *GS*, 372.

¹⁹³ Cfr. C. ROVELLI, [2014], pp. 39-40.

¹⁹⁴ Più avanti si vedrà come, oltre a tali micro particelle presenti nell'atomo, ve ne siano altre fuori di esso, permeanti l'intero universo. Cfr. C. ROVELLI, [2014], pp. 39-40.

¹⁹⁵Cfr. C. ROVELLI, [2014], p. 60.

le osservazioni di Lucrezio intorno al *clinamen*, cioè al movimento di questi corpi elementari.

Giunti a questo punto, pare dunque lecito tornare a domandarsi: in cosa consiste secondo Nietzsche il principio di ogni corpo? Può esserci un legame con il concetto di volontà di potenza? Alla luce di quanto finora esposto, non sembra potersi ritenere che egli individui l'essenza dell'elemento corporeo, al quale invita a rimanere fedeli, in un qualcosa di dato. Al contrario, il suo pensiero si caratterizza per una inquietà, febbrile, a volte esasperata, messa in discussione della *cosa in sé*, cioè del principio del reale:

«Nietzsche prende le mosse dalla considerazione che l'uomo non ha accesso alcuno all'essenza delle cose, e che ogni sua rappresentazione mentale della realtà è largamente soggettiva e arbitraria»¹⁹⁶.

Così come in Stirner, allo stesso modo in Nietzsche, la domanda *che cos'è l'uomo* e ricercarne la sua essenza, non avrebbe significato. Ciò condurrebbe inevitabilmente all'Unico, all'oltreuomo, ossia a un concetto che, se si tenta di definire una volta per tutte, sfugge e rimane un mistero. Più corretto sarebbe invece chiedersi *chi è l'uomo*¹⁹⁷ concretamente, interrogarsi sulla possibilità di avvicinarsi a una definizione senza soffermarsi su ciò che essenzialmente è, bensì su ciò che effettivamente *fa*, sul suo *crearsi* ogni volta, ovvero sui rapporti che tesse con le cose e le persone con cui si relaziona. Tali considerazioni trovano conferma in alcuni recenti studi su Nietzsche:

«La vita dei corpi consiste realmente nella vita che essi vivono: non c'è nulla dietro o al fondo delle cose. Il vitale non è più che l'essere o l'affermarsi delle concrete forme di vita»¹⁹⁸.

¹⁹⁶ B. ZAVATTA, [2015], "Saggio" in *Verità e menzogna in senso extramurale*, p. 43.

¹⁹⁷ G. DELEUZE, [2002], p. 240.

¹⁹⁸ S. NATOLI, [2011], p. 149

Il rimando al *fare* non deve per forza tradursi, come già si è avuto modo di approfondire nel precedente capitolo, in una esasperata esaltazione del progresso tecnico-scientifico¹⁹⁹. Con *fare* ci si riferisce agli atti e alle modalità con cui il nostro corpo si rapporta con il circostante:

«Irriducibile a qualsiasi forma di materialismo positivista ovvero a istanza meramente biologico-fisiologica, il corpo rappresenta semmai per Nietzsche una pluralità di forze problematica, non univoca, un'entità organizzata polifonica e molteplice, un sistema di relazioni»²⁰⁰.

A tal proposito, si fa notare come in tedesco si utilizzino due termini diversi per riferirsi al corpo. Con il primo, *Korper*, si rimanda al corpo anatomico oggetto di indagine scientifica; con il secondo, *Leib*, si allude invece al corpo da intendersi come vivente-vissuto²⁰¹. Pertanto, se da un lato il corpo assume un significato completamente diverso da quello che la scienza moderna gli attribuisce; dall'altro, la *relazionalità* che il filosofo tedesco gli riconosce consente di individuare della affinità con il concetto di *psyché* in Omero, il quale, proprio come Nietzsche, era un poeta. Per rendere più chiaro tale passaggio, si riporta di seguito un passo tratto da *Su verità e menzogna in senso extramurale*:

«La cosa in sé [...] è d'altronde del tutto inafferrabile per colui che crea il linguaggio, e non è affatto degna per lui di essere ricercata. Egli desidera soltanto le relazioni delle cose con gli uomini e ricorre all'aiuto delle più ardite metafore per esprimere tali relazioni»²⁰².

La volontà di potenza si presterebbe quindi ad essere quella forza che, nel segno dell'unicità, consentirebbe al nostro corpo di entrare in relazione con il mondo che ci circonda. Attraverso la volontà di potenza le cose perderebbero il proprio significato

¹⁹⁹ Ci si riferisce all'interpretazione dell'oltreuomo presentata da Severino.

²⁰⁰ A. GIACOMELLI, [2018], p. 142.

²⁰¹ Cfr. A. GIACOMELLI, [2018], p. 140.

²⁰² F. NIETZSCHE, *WL*, 1, p. 17.

oggettivo e astratto in favore di un senso, autentico e concreto, che noi conferiamo loro. Il corpo avrebbe così un significato nel suo farsi, relazionarsi con il mondo esterno.

Tali considerazioni sembrano inoltre accordarsi con il movimento delle particelle di cui tratta la fisica quantistica. A tal proposito, così si esprime il fisico contemporaneo Carlo Rovelli:

«Lo spazio è creato dall'interagire di quanti individuali di gravità. Ancora una volta il mondo sembra essere relazione, prima che oggetti»²⁰³.

Non si deve dimenticare peraltro che, quando Nietzsche tratta della volontà di potenza, fa riferimento ad una forza che non contraddistingue soltanto l'agire umano, bensì l'intero universo, esattamente come le particelle studiate dalla meccanica quantistica. Il filosofo tedesco sottolinea come dietro ogni scopo, vocazione, si celi sempre la volontà di potenza, sotto forma di *quantum* di energia:

«Mi sembra che uno dei miei passi e progressi più sostanziali sia questo: ho appreso a distinguere la causa dell'agire dalla causa dell'agire così e così, dell'agire in questa direzione, in vista di quest'obiettivo. La prima specie di causa è un *quantum* di energia accumulata che aspetta d'essere usata in qualche modo, per un qualche scopo; la seconda specie è invece qualche cosa di interamente irrilevante, se la si commisura a questa energia, per lo più una piccola circostanza fortuita, conformemente alla quale quel *quantum* alla fine si «sprigiona» in un'unica determinata maniera: il fiammifero in rapporto al barile di polvere. Tra queste piccole circostanze fortuite e tra i fiammiferi annovero tutti i cosiddetti «scopi», così pure le ancor più cosiddette «vocazioni di vita»: essi sono relativamente gratuiti, arbitrari, quasi indifferenti in rapporto all'enorme quantità di energia che fa pressione, come si è detto, per essere in qualche modo consumato. D'ordinario si considera tutto questo diversamente: secondo un secolare errore si è abituati a vedere proprio nell'obiettivo (scopo, vocazione, ecc.) la

²⁰³C. ROVELLI, [2014], p. 51. Secondo la fisica quantistica le cose non esistono astrattamente, assumendo una propria realtà soltanto nel *relazionarsi* con un altro sistema fisico. Conseguentemente, si ritiene che la loro *concretezza* sia soltanto relativa, dipendendo dall'interpretazione fornita da un dato sistema di riferimento. Cfr. C. ROVELLI, [2017], p. 80.

forza *propulsiva* - ma esso è soltanto l'energia direttiva, si è scambiato a questo riguardo il pilota della nave con la polvere»²⁰⁴.

Tale riflessione consente di prendere atto della presenza, dietro ogni comportamento, di una forza propulsiva irresistibile che, per manifestarsi, si pone degli scopi, obiettivi da realizzare. A tal proposito, si ritiene necessario accostarsi ancora una volta al pensiero di Emanuele Severino. Come già ricordato, questi asserisce che l'oltreuomo è il protagonista della società della tecnica, nella quale ognuno cerca di realizzare gli scopi che si propone. Tutto ciò, sottolinea il filosofo, è una follia e la volontà di potenza è l'ultima espressione della storia della filosofia occidentale, permeata di nichilismo e di contraddizioni che si scioglieranno soltanto con la morte, ossia quando ogni essere vivente entrerà nella *gioia*²⁰⁵.

Severino prende così le distanze da Nietzsche il quale non si esprime sul destino dell'uomo dopo la morte e, soprattutto, ritiene inevitabile la convivenza con tale forza propulsiva, *volontà di vita*. Come già osservato in precedenza, con riferimento a quest'ultima, si ritiene che ciò non significhi che l'oltreuomo debba identificarsi con l'apparato tecnico-scientifico: proprio su questo punto, alcuni autori notano come non vi sia ragione di attribuire a tale figura «orizzonti ottimistici di osmosi bio-tecnologica e di potenziamento post-umano per mezzo della scienza»²⁰⁶. D'altra parte, l'audacia dell'oltreuomo risiederebbe nell'essere in grado di far confluire tale spontaneo e inevitabile *quantum* di energia nell'attimo, così da riuscire a dare un senso al mondo con il quale si relaziona, *al di là* dell'apparato tecnico-scientifico. Il passo che segue sembra confermare quanto appena dedotto:

«Gli aristocratici nati dello spirito non sono troppo zelanti; le loro creazioni appaiono e cadono dall'albero in una calma sera d'autunno, senza essere impazientemente desiderate, senza essere aiutate, senza essere sostituite da novità. La volontà incessante di creare è volgare e rivela gelosia, invidia, ambizione. Se si è qualcosa non si ha biso-

²⁰⁴ F. NIETZSCHE, *GS.*, 360.

²⁰⁵ E. SEVERINO, [1999], 433.

²⁰⁶ A. GIACOMELLI, [2018], p. 142.

gno di fare qualcosa - e si fa tuttavia moltissimo. Al di sopra dell'uomo «produttivo» esiste ancora una categoria superiore»²⁰⁷.

L'autentica volontà di potenza è volontà di dominio ma non ha natura calcolatrice e razionalizzante, bensì istintuale e corporale. Si ritiene che la natura corporea, che contraddistingue la volontà di potenza, possa richiamare l'attenzione sull'antico concetto ebraico di *nefes*. Si è visto come tale nozione rimandi alla vita, indigente e bisognosa: ma bisognosa di cosa, se non della vita stessa? *Nefes* è quindi la vita che vuole la vita. Etimologicamente tale termine significa gola, riferendosi a quella parte del nostro corpo che si nutre e gode di ciò che la vita offre. Ed è proprio sulla necessità di nutrirsi che secondo Nietzsche, non diversamente dagli animali, si fonda la morale:

«Gli inizi della giustizia [...] sono animali: una conseguenza di quegli istinti che insegnano a cercare il nutrimento [...]. Se ora consideriamo che anche l'uomo più elevato si è innalzato e affinato appunto solo nel tipo del suo nutrimento [...], non sarà illegittimo definire animale l'intero fenomeno morale»²⁰⁸.

In senso allegorico *nefes* rinvia al desiderio, alla brama di vivere, analogamente alla volontà di potenza il cui dominio si esprime nel godimento *hic et nunc* del presente, cioè della *vita*.

Infine, riguardo a ciò che concerne il destino dell'uomo, dopo il disfacimento del corpo, il filosofo tedesco dichiara: «alla terra voglio tornare per aver riposo in colei che mi ha generato»²⁰⁹. Egli inoltre, sebbene non giunga mai ad affermare, diversamente da Epicuro, che «una volta sola si nasce, due volte non ci è concesso»²¹⁰, come questi ritiene che la realtà possa essere conosciuta essenzialmente attraverso il corpo. L'esperienza, e non la logica, consente una effettiva conoscenza del reale.

²⁰⁷ F. NIETZSCHE, *UU*, 210.

²⁰⁸ F. NIETZSCHE, *A*, 26.

²⁰⁹ F. NIETZSCHE, *Z*, “Della libera morte”.

²¹⁰ EPIC., K.D. 14.

Della morte non può essere fatta esperienza, perciò non ha alcun significato interrogarsi su quanto ci attende dopo di essa.

Tali considerazioni richiamano l'attenzione su un altro importante pensatore del XX secolo: Ludwig Wittgenstein. Questi sostiene che la verità di una proposizione possa essere accertata soltanto attraverso l'esperienza, pertanto riguardo alla morte «si deve tacere»²¹¹. Un simile atteggiamento sembra essere apprezzato da Nietzsche in Epicuro, rispetto al quale afferma:

«Siamo diventati più poveri di un solo interesse: il «dopo la morte» non ci interessa più affatto! - un beneficio indicibile, che è soltanto ancora troppo recente per essere sentito come tale in tutta la sua estensione e portata. E di nuovo trionfa Epicuro!»²¹².

La valorizzazione dell'elemento corporeo rappresenta uno degli aspetti fondamentali che consente di mettere in relazione il pensiero di Epicuro con quello di Nietzsche. Pertanto, in linea con quanto finora osservato, il prosieguo della trattazione non potrà che caratterizzarsi per un costante rimando all'importanza assunta dal corpo in entrambe le filosofie.

II.2. La canonica epicurea

La rilevanza assunta dall'esperienza rappresenta uno dei tratti più originali della filosofia del Giardino. Accostarsi all'epicureismo significa venire a contatto con un modo di relazionarsi con il mondo decisamente peculiare. Tale tratto di originalità consiste nell'individuare nei sensi i criteri che consentono di conoscere la realtà circostante.

La peculiarità e l'audacia del pensiero di Epicuro sono ancora più evidenti se si considera il contesto filosofico nel quale egli vive. Nel IV secolo a.C. il platonismo esercita una grande influenza sulle *poleis* di età ellenistica che, come osservato all'inizio, attraversano una fase di intensa crisi politica. La filosofia platonica tenta di far

²¹¹ Cfr. E. SEVERINO, [2021], p. 322.

²¹²F. NIETZSCHE, *A*, 72.

fronte a questo periodo di incertezza prospettando una vita ultraterrena e l'ideale di uno Stato modello da realizzare. Entrambe le soluzioni sottendono l'esistenza di idee quali criteri regolatori attraverso i quali fondare e conoscere la realtà²¹³. In tale contesto vive Epicuro, il quale cerca di rispondere a questa crisi offrendo delle soluzioni diametralmente opposte a quelle di Platone. Porre i sensi a fondamento dell'attività conoscitiva significa liberare l'uomo da quegli *ideali*, comportamentali e conoscitivi, che frenano la possibilità di rapportarsi con la realtà in modo autonomo:

«In Epicuro la conoscenza scientifica del mondo non ha il suo centro d'interesse negli "oggetti", ma nel rapporto che l'uomo deve instaurare con essi per una condotta corretta della propria vita»²¹⁴.

La canonica consiste dunque in quella disciplina che stabilisce i criteri attraverso i quali conoscere la realtà. I contributi di Diogene Laerzio e di Cicerone risultano essenziali per apprendere i contenuti di tale ramo della filosofia di Epicuro. Si è già potuto accennare a come essa si identifichi in una delle tre parti in cui si articola l'epicureismo. Tuttavia, la tripartizione della filosofia in più discipline non contraddistingue soltanto la filosofia del Giardino. In età ellenistica tale tripartizione caratterizza anche altre scuole filosofiche, come l'Accademia platonica e lo stoicismo²¹⁵. Nell'epicureismo però, a differenza di queste ultime, è assente la logica²¹⁶, disciplina fondamentale per il platonismo e la scuola stoica.

A tal proposito, Cicerone nel *De finibus* non manca di sottolineare, rivolgendosi all'epicureo Torquato, quella che egli ritiene una grave mancanza:

«Per venire ora all'altra parte della filosofia, che ha per oggetto la ricerca e la discussione ed è detta con parola greca 'logica', il vostro filosofo, almeno a mio parere, è disarmato e spoglio. Abolisce le definizioni, non dà nessun precetto per le classifica-

²¹³Cfr. L. GIANICOLA, [2007], p. 47.

²¹⁴L. GIANICOLA, [2007], p. 48.

²¹⁵Cfr. F. VERDE, [2013], pp. 43-58.

²¹⁶La svalutazione della logica, quale disciplina che consente di conoscere la realtà, è presente anche in Nietzsche. Sul punto si veda K. GALIMBERTI, [2021], pp. 26-27.

zioni e le tripartizioni, non insegna come si imposta e si conclude un ragionamento, non dimostra il metodo per risolvere le questioni capziose e chiarire quelle dubbie»²¹⁷.

Delle tre Lettere di Epicuro nessuna tratta specificamente della canonica, cioè della scienza dei criteri²¹⁸. Ciò si spiega per una serie di ragioni, non per ultima quella per cui si ritiene essere il *Canone* l'opera nella quale si trovava compiutamente esposta tale disciplina: opera che, purtroppo, non ci è pervenuta. D'altra parte, Diogene Laerzio riporta come gli epicurei tendessero a trattare della canonica all'interno degli stessi scritti che venivano dedicati alla fisica, cioè allo studio della natura²¹⁹. Pertanto, lo studio di questa e dei criteri che ne consentono la conoscenza verrebbero perlopiù a sovrapporsi. Per questo motivo, diverse informazioni riguardanti la canonica si possono rinvenire nella *Lettera a Erodoto*, dedicata principalmente alla fisica; tuttavia, ciò non impedisce di individuarne preziosi riferimenti anche nelle *Massime capitali*.

Secondo l'epicureismo lo scopo della vita è il piacere e un'adeguata conoscenza della natura consente di liberare l'uomo dalle paure infondate che lo riguardano²²⁰. A tal fine, sottolinea Epicuro, si rende essenziale una corretta individuazione dei criteri di indagine della realtà:

«Bisogna sempre attenersi [...] all'evidenza per ciascuno dei criteri di conoscenza: perché, se ci atterremo a questi principi, sapremo trovare l'esatta origine del nostro turbamento e della nostra paura e ce ne libereremo, indagando le cause dei fenomeni celesti e di tutti gli altri che continuamente si presentano a noi e che arrecano timore al resto degli uomini»²²¹.

²¹⁷ CIC., *De fin.*, I, 22.

²¹⁸ La *Lettera a Meneceo* e la *Lettera a Erodoto* trattano, rispettivamente, dell'etica e della fisica mentre la *Lettera a Pitocle* riguarda questioni di natura astronomica.

²¹⁹ F. VERDE, [2013], 47.

²²⁰ F. VERDE, [2013], p. 46.

²²¹ EPIC., *Hdt*, 82.

In particolare, secondo il filosofo del Giardino, i criteri di conoscenza sono le sensazioni, le prolessi e le affezioni, sebbene Diogene Laerzio riporti come gli epicurei trattassero anche di un quanto criterio: le applicazioni rappresentative della mente²²².

Giunti a questo punto, si rende ora opportuno soffermarsi a chiarire il significato di ciascuno dei criteri indicati²²³, iniziando dalle sensazioni. Il termine greco per riferirsi ad esse è *aisthesis*, facoltà di cui dispone sia l'uomo che l'animale²²⁴. Le sensazioni costituiscono la base fondamentale della canonica epicurea poiché è a partire da queste che ogni individuo fa esperienza di ciò che lo circonda. Esse sono a-razionali e prive di memoria in quanto si limitano a registrare frammenti di realtà che, staccandosi dalla superficie delle cose, vengono a contatto con gli organi di senso. Epicuro definisce *simulacra* i gruppi di aggregati atomici che, una volta separati dagli oggetti, si muovono verso i nostri organi di percezione:

«Vi sono poi immagini che hanno forma identica ai corpi solidi, ma che sono assai diverse dalle cose sensibili in virtù della loro sottigliezza. [...] A queste immagini diamo il nome di simulacri»²²⁵.

I *simulacra* sono formati da atomi particolarmente sottili e la loro velocità è pari a quella del pensiero. Essi sono quindi costituiti di materia, come le cose dalle quali si staccano. Dalle immagini prodotte dalle sensazioni si originano le rappresentazioni fantastiche, le quali rappresentano il risultato dell'unione di due o più immagini diverse²²⁶.

Le cose, nonostante il distacco del complesso atomico, mantengono inalterata la loro forma in quanto la materia perduta viene immediatamente risarcita di altri ato-

²²²F. VERDE, [2013], p. 53.

²²³Non manca nella storia della filosofia chi ha tentato di instaurare un parallelismo fra i criteri di conoscenza utilizzati da Epicuro e quelli previsti nella filosofia di Democrito. Quest'ultima, oltre a trattare di affezioni, individuerebbe nei fenomeni e nei concetti i criteri attraverso i quali conoscere la realtà: termini che, nell'epicureismo, corrisponderebbero rispettivamente alle sensazioni e alle prolessi. Cfr. F. VERDE, [2013], p. 57.

²²⁴S. MASO, [2010], p. 164.

²²⁵EPIC., *Hdt.*, 46.

²²⁶ Si pensi al centauro la cui immagine è il prodotto di due immagini: quella del cavallo e quella dell'uomo. N. ABBAGNANO, [1969], p. 213.

mi²²⁷. La sensazione è sempre vera dal momento che si limita a percepire l'urto materiale proveniente dall'esterno. Ciò nonostante, senza l'apporto della ragione, non sarebbe possibile una effettiva conoscenza del reale. La ragione si identifica con la mente, ovvero con l'*anima ratio*, senza la quale non sarebbe possibile apprendere alcunché²²⁸. Sensazione e ragione sono intimamente legate, sebbene l'operare della prima preceda l'intervento della seconda. Le sensazioni si limitano a comunicare al soggetto l'urto materiale esterno, della cui *interpretazione* si fa carico la mente. Ad essa soltanto spetta la codificazione del «materiale percettivo»²²⁹, la cui audace elaborazione consente di conoscere la vera natura delle cose. D'altra parte, il mancato intervento della ragione, determinerebbe una scorretta interpretazione della sensazione e, quindi, della realtà.

Nel prossimo paragrafo si avrà modo di approfondire più nello specifico la relazione che intercorre fra le sensazioni e l'operare della nostra mente. Nel frattempo, ci si tiene a sottolineare come per gli epicurei la sensazione sia sempre vera, in quanto si limita a registrare oggettivamente il mondo in cui viviamo. A tal proposito, così si esprime Epicuro:

«Se ti opporrai a tutte le sensazioni, non avrai più alcun criterio a cui riferirti anche per giudicare quelle che tu dici essere sbagliate»²³⁰.

Il secondo criterio previsto dalla canonica epicurea riguarda le prolessi. Queste consistono in *concetti* di ordine generale che si formano a partire dai sensi²³¹. Le prolessi, come le sensazioni, hanno perciò una base empirica ma a differenza di queste non sono prive dell'*anima ratio*, cioè della ragione. Esse si originano per effetto di reiterate sensazioni prodotte da un medesimo corpo, i cui aspetti caratterizzanti si registrano nella memoria del soggetto che li percepisce. In questo modo si producono

²²⁷Cfr. EPIC., *Hdt.*, 48.

²²⁸Cfr. F. VERDE, [2013], p. 60.

²²⁹F. VERDE, [2013], p. 60.

²³⁰EPIC., K.D. 23.

²³¹S. MASO, [2010], pp. 69-70.

i concetti, attraverso i quali ogni individuo può conoscere le cose anche in assenza di sensazioni dirette²³².

Si sottolinea come, ad essere raggruppati nella memoria, siano soltanto gli elementi che la mente ritiene essere fondamentali. Per questo motivo si ritiene che le prolessi, a differenza delle sensazioni, non siano prive di ragione: soltanto grazie a quest'ultima, infatti, sarebbe possibile tale processo di selezione degli elementi. Esse verrebbero dunque ad identificarsi con la *forma* a cui rimanda il nome del concetto²³³. Ma in cosa consiste propriamente questa *forma*? È forse possibile istituire dei criteri di *ragione* comuni che consentano, in qualsiasi occasione, di selezionare gli elementi fondamentali di ciascun corpo?

Sono queste alcune obiezioni che la filosofia di Nietzsche muoverebbe all'epicureismo: i contenuti delle prolessi non potrebbero che essere diversi a seconda del soggetto a cui ci si riferisce, ma su questo punto, come per le sensazioni, si rimanda al proseguo della trattazione.

Ciò che ora preme far notare è il mutato atteggiamento che l'epicureismo assume rispetto alla gnoseologia platonica. Il rapportarsi alla realtà partendo dai sensi, invece che dalle idee, ha delle ripercussioni anche di natura socio-politica. Risulta quindi interessante prendere in considerazione la rilevanza assunta dalle prolessi nella formazione del diritto. Se è vero che i *concetti* variano a seconda di ciò che percepiamo del mondo circostante, il diritto, che è essenzialmente fondato sul concetto di giustizia, non può che ricevere una diversa determinazione a seconda del contesto di riferimento.

A tal proposito, si ritiene opportuno compiere alcune brevi riflessioni intorno alla rilevanza assunta dall'*utilità* nell'ambito della società e delle leggi su cui questa si fonda. Si è già potuto osservare come il filosofo del Giardino inviti, per quanto possibile, a mantenersi lontani dalla sfera politica e del vivere associato. L'amicizia rimane il bene fondamentale al quale dedicarsi e di cui prendersi cura²³⁴. Nondimeno,

²³² F. VERDE, [2013], p. 64.

²³³ F. VERDE, [2013], p. 67.

²³⁴ EPIC., K.D. 27.

ciò non impedisce di individuare nell'epicureismo una particolare attenzione riservata al concetto di giustizia.

Il piacere, principio e fine della vita, è intimamente legato alla nozione di *utilità*, pertanto, sostiene il filosofo, un'idea di giustizia in sé e per sé non può esistere:

«La giustizia non è qualcosa che esista per sé, ma è una convenzione nata nei reciproci rapporti e in quei luoghi nei quali si sia stretto un patto di non recare o ricevere danno»²³⁵.

Il diritto deve favorire l'*utilità* perché soltanto seguendo ciò che è utile per tutti si può cercare di evitare di farsi reciproco danno. Perciò a fondamento dell'*utilità*, e quindi del diritto che su di essa si innesta, non possono porsi dei valori assoluti. La natura dinamica del diritto si palesa quando si prende atto che i suoi contenuti variano in rapporto ai diversi contesti e momenti storici²³⁶. Tale *eterogeneità* presuppone l'esistenza di *concetti* di giustizia che mutano a seconda della comunità di riferimento:

«Quando, non essendo mutate le circostanze, le cose sancite dalla legge come giuste si rivelano nella pratica non corrispondenti alla prenozione di giusto, vuol dire che in realtà non erano giuste. Quando, poi, verificatesi nuove circostanze, quelle cose che erano state ritenute giuste non sono più utili, allora bisogna ritenere che esse sono state giuste fino a quando sono state utili nei rapporti dei cittadini, e che in seguito, quando non sono state più utili, non sono state più nemmeno giuste»²³⁷.

Inoltre, la centralità che la nozione di utile assume in Epicuro è ancora più evidente quando tratta specificamente della giustizia individuale. Secondo il filosofo, infatti, un'azione contro la legge non è mai un male in sé in sé, ma lo è in quanto può ingenerare in chi ha trasgredito il timore di subire una sanzione²³⁸.

²³⁵EPIC., K.D. 33.

²³⁶ EPIC., K.D. 36.

²³⁷ EPIC., K.D. 38.

²³⁸ EPIC., K.D. 34.

Le soluzioni che l'epicureismo offre per tentare di rispondere alla crisi socio-politica del suo tempo sono molto distanti da quelle prospettate da Platone. È assente nella filosofia del Giardino la vocazione a realizzare uno Stato modello partendo da quelle che, in Platone, sono delle idee fisse e immutabili. L'*utilità* determina ogni volta i contenuti del concetto di giustizia che, come idea astratta, non esiste. Pertanto, anche per quanto concerne il diritto e la struttura della società, gli esiti a cui le due filosofie pervengono non possono che risentire del diverso approccio che viene prospettato²³⁹.

Il terzo criterio contemplato dalla canonica di Epicuro riguarda le affezioni. Le affezioni, o sentimenti, si identificano con le condizioni di piacere e di dolore. In greco tale nozione è tradotta con *pàthos*, o *pàthema*, e indica una situazione di sofferenza rispetto alla quale risuliamo passivi²⁴⁰. Anche in questo caso sono i movimenti degli atomi a determinare gli stati di piacere e di dolore che, al pari di quanto avviene per le sensazioni, appartengono sia all'uomo che all'animale.

Le affezioni hanno una duplice funzione per l'individuo. La prima è di natura *pratica*, dal momento che consente di operare delle scelte: ognuno deve indirizzare i suoi comportamenti verso ciò che gli reca piacere; al contrario, deve rifiutare ciò che gli causa dolore.

La seconda funzione è invece di natura *epistemologica*, poiché le affezioni risultano essenziali per conoscere la realtà. Le stesse sensazioni non possono essere separate da queste ultime, dal momento che ogni sensazione è sempre piacevole o dolorosa²⁴¹. A tal riguardo, si rende opportuno riportare un passo della *Lettera a Erodoto* in cui lo stesso Epicuro illustra chiaramente questo aspetto:

«E bisogna ritenere che anche l'odore, come la voce, non potrebbe produrre alcuna sensazione, se non vi fosse un complesso di particelle che, muovendo da ciò che esi-

²³⁹ La contestazione dell'esistenza di idee fisse e immutabili, quali parametri da porre a fondamento dello Stato modello prospettato da Platone, è comune anche a Nietzsche il quale, dietro la traduzione concreta di questo Stato *ideale*, rinviene soltanto volontà di potenza. Per quanto riguarda la critica di Nietzsche alla filosofia platonica si veda S. NATOLI, [2011], pp. 105-142.

²⁴⁰ Per un maggior approfondimento del significato di tale termine si veda S. MASO, [2010], pp. 62-63.

²⁴¹ F. VERDE, [2013], p. 72.

ste, sono in grado di stimolare l'organo sensorio: e alcune di esse creano turbamento e disgusto, altre non arrecano fastidio e producono una sensazione gradevole»²⁴².

Inoltre, secondo il filosofo, i diversi modi di concepire il piacere e il dolore, cioè i sentimenti, contribuiscono alla formazione del linguaggio:

«Perciò anche i nomi in principio non nacquero per convenzione, ma le nature stesse degli uomini che, a seconda dei singoli popoli, erano soggette a particolari sentimenti e compievano particolari rappresentazioni, emettevano l'aria in modo a loro peculiare, a seconda dei sentimenti e delle rappresentazioni proprie di ciascuno e di quella differenza che esiste fra i luoghi da essi abitati»²⁴³.

Sensazioni, prolessi e affezioni sono i criteri principali della canonica di Epicuro. D'altra parte, già si è potuto accennare a come Diogene Laerzio individui nelle applicazioni rappresentative della mente un quarto criterio di conoscenza. Tuttavia, poiché la natura di questi «atti di attenzione» risulta tutt'oggi controversa²⁴⁴, ci si limiterà a descrivere brevemente la loro funzione.

Le applicazioni rappresentative del pensiero, in greco *phantastikai epibolai tes dianoiias*, nel contribuire a selezionare le immagini percepite dalle sensazioni, opererebbero sulla memoria presente nella mente, influenzando la formazione delle prolessi. L'*epibole*, cioè questa applicazione del pensiero, non caratterizzerebbe soltanto l'organo della mente ma ogni nostro senso: tant'è che, grazie alla sua presenza, il vedere diventerebbe un guardare, il sentire un ascoltare ecc.²⁴⁵.

Come poc'anzi riferito, la corretta definizione della natura di tale criterio è alquanto discussa; non si riesce a comprendere esattamente in cosa consistesse secondo

²⁴² EPIC., *Hdt.*, 53.

²⁴³ EPIC., *Hdt.*, 75.

²⁴⁴Cfr. F. VERDE, [2013], p. 54.

²⁴⁵Gli altri organi di senso sarebbero però privi di memoria alla quale, nella mente, l'*epibole* è strettamente connessa. Cfr. F. VERDE, [2013], p. 74.

Epicuro il quale, senza alludere propriamente ad esso, tratta di una *facoltà rappresentativa*²⁴⁶ il cui moto, precisa, è alquanto simile a quello dell'opinione:

«L'inganno e l'errore invece risiedono sempre in ciò che il nostro giudizio aggiunge a ciò che attende di essere confermato o di non essere smentito, per un moto che risiede in noi stessi, strettamente connesso alla facoltà rappresentativa, ma da essa differente, in virtù della quale nasce l'errore»²⁴⁷.

Ora, senza approfondire ulteriormente il significato di quest'ultimo criterio di conoscenza, si prenderà in esame il ruolo assunto dall'opinione nella filosofia del Giardino. Più precisamente, muovendo dall'etimologia a cui rimanda il corrispettivo termine greco, ci si soffermerà a considerare le sue implicazioni nella formazione dell'errore.

II.3. Sensazione e opinione in Epicuro

La relazione fra ciò che viene percepito dai nostri sensi e le modalità che ci consentono di appurarne la verità rappresenta uno degli aspetti più delicati della filosofia del Giardino. Se da un lato la *sensazione è sempre vera*, dall'altro Epicuro riconosce la possibilità dell'*errore* su ciò che viene percepito.

Il filosofo afferma che per conoscere la realtà ci si deve affidare all'evidenza sensibile ma l'intervento dell'opinione può falsificarne i contenuti. Quest'ultima è tradotta in greco con il termine *dòxa* e rimanda a un modo di conoscere le cose non coincidente con quello scientifico. Ciò non esclude però che un'opinione possa, diversamente da un'altra, essere ritenuta vera e quindi riflettere la verità scientifica²⁴⁸. A tal proposito, si noti che il termine *dòxa* è tradotto dagli epicurei anche con la parola *hy-*

²⁴⁶ La quale potrebbe anche consistere nello specifico rapporto che il nostro corpo intrattiene con il mondo circostante.

²⁴⁷ EPIC., *Hdt.*, 50. Per quanto concerne questi *atti di attenzione* si veda anche EPIC., *Hdt.*, 24.

²⁴⁸ Cfr. S. MASO, [2010], p. 157.

polepsis, cioè supposizione. Più specificamente ci si riferisce ad un'affermazione che, in attesa di una conferma scientifica, viene considerata vera²⁴⁹.

Il significato opposto a quello di *hypolepsis* è *prolepsis*: cioè prolessi, criterio di verità che si è visto essere sempre vero²⁵⁰. Le prolessi permettono, a differenza dell'opinione, di conoscere la verità delle cose in assenza di sensazioni²⁵¹.

L'opinione, secondo Epicuro, consiste in quel moto presente dentro di noi su cui si basa il giudizio che può determinare l'errore: attraverso l'opinione si aggiunge qualcosa a *ciò che attende di essere confermato o di non essere smentito*. D'altra parte, per verificare la veridicità di ciò che è stato oggetto di apprensione da parte dei sensi e, quindi, per accertare che l'opinione non sia intervenuta a falsarne i contenuti, è necessario affidarsi ancora una volta all'evidenza sensibile. L'opinione corrisponde a verità se trova successivamente conferma nei sensi; è falsa quando viene da questi smentita. La verità risiede dunque nella corrispondenza fra ciò che si percepisce e la realtà circostante, avente sempre carattere oggettivo:

«Bisogna inoltre ritenere che siamo in grado di vedere e pensare in virtù di qualcosa che proviene a noi dall'esterno. Gli oggetti esterni non potrebbero infatti imprimere in noi la natura del proprio colore e della propria forma né per mezzo dell'aria che si frappone fra noi e le cose, né per mezzo di raggi o di flussi di qualsiasi genere che da noi pervengano a essi, così come invece è possibile se dalle cose giungono a noi delle immagini uguali, [...] capaci di conservare la corrispondenza con l'oggetto da cui provengono»²⁵².

Tali riflessioni possono essere meglio approfondite attraverso un esempio. Si pensi a quando ci trova di fronte ad una torre. Questa, in un certo momento e a una debita distanza, può apparire tonda al soggetto che la osserva. In quel frangente ci si crea un'opinione intorno alla sua forma; opinione che necessita di essere confermata dai sensi. Poco dopo, avvicinandosi alla torre, il soggetto che la contempla apprende che

²⁴⁹ S. MASO, [2010], p. 195.

²⁵⁰ Cfr. F. VERDE, [2013], p. 76.

²⁵¹ Cfr. F. VERDE, [2013], p. 64.

²⁵² EPIC., *Hdt.*, 49-50.

la sua forma non è tonda ma quadrata: a quel punto si rende conto della falsità della sua precedente opinione, smentita dall'evidenza sensibile²⁵³. Un esempio simile, riguardante la capacità di apprendere il movimento degli atomi, viene riportato da Lucrezio nel *De rerum natura*:

«Tutta la natura delle particelle elementari è a un livello molto inferiore alle nostre facoltà sensitive, e poiché esse sono invisibili, anche i loro moti devono sfuggirci; tanto più che anche le cose visibili spesso celano i loro movimenti per la distanza che le separa da noi. Infatti spesso su un colle brucando i pascoli rigogliosi s'inerpica un gregge lanoso, dovunque lo invitino a un richiamo le erbe ingemmate di fresca rugiada, e ruzzano sazi gli agnelli e soavi si scontrano; ma tutto appare di lungi confusa visione, quasi un candore stagnante sul verde colle»²⁵⁴.

Lucrezio fa notare come il *punto* di vista dell'osservatore possa alterare l'effettiva conoscenza dell'oggetto²⁵⁵. Così come nel passo sopra riportato, anche nel caso della torre, la definizione di ciò che viene osservato cambia a seconda della posizione di chi l'osserva: ogni opinione, in attesa di un'ulteriore conferma da parte dei sensi, sarebbe sia vera che falsa. Ciò che davvero conta è riuscire a capire se le immagini che si stanno percependo riflettono esattamente la realtà. L'abilità dell'osservatore risiede nella capacità di riuscire a comprendere quando è tenuto a sospendere il giudizio e quando, invece, può pronunciarsi:

«Se rifiuterai una sensazione senza saper distinguere fra ciò che appartiene all'opinione e attende conferma e ciò che è evidente immediatamente in base a sensazione o ad affezione o ad un qualunque atto di intuizione rappresentativa della mente, confonde-

²⁵³ Cfr. F. VERDE, [2013], pp. 74-75.

²⁵⁴ LUCR. II, 310-320.

²⁵⁵ Per un maggior approfondimento riguardo ai rapporti fra la figura di Lucrezio e la filosofia del Giardino si veda S. MASO, [2017], pp. 87-110.

rai anche la testimonianza delle altre sensazioni con una vana opinione e non riuscirai ad avere più alcun criterio di giudizio. E se nei tuoi giudizi basati sulle opinioni riterai esatto sia ciò che attende conferma sia ciò che non riceve attestazione favorevole, non eviterai l'errore perché non ti sarai liberato assolutamente dall'ambiguità nel giudizio su ciò che è vera o falsa conoscenza»²⁵⁶.

Alla luce di ciò, sembra lecito domandarsi: è forse possibile accostarsi alla realtà in *maniera* completamente neutra? c'è forse un *punto* nello spazio e nel tempo in cui si può affermare con certezza la *forma* dell'oggetto percepito? Come potremmo sapere se ciò che si percepisce corrisponde immediatamente a verità o se, invece, si deve sospendere il giudizio in attesa di un'ulteriore conferma? E, soprattutto, esiste una verità? Sono queste alcune delle questioni che vengono sollevate da Nietzsche.

Nel prossimo paragrafo ci si dedicherà ad approfondire il suo pensiero, soffermandosi in particolare sugli aspetti caratterizzanti il cosiddetto prospettivismo nietzschiano. Senza tralasciare l'importanza che l'epicureismo ha assunto nell'elaborazione della filosofia di Nietzsche, si cercherà di evidenziare le divergenze sussistenti fra quest'ultima e il pensiero di Epicuro. Nello specifico, si porrà particolare attenzione alla critica che Nietzsche muove alla concezione *realista* prospettata dalla filosofia del Giardino. A tal riguardo, si riportano sin d'ora alcune considerazioni del pensatore tedesco:

«Abbiamo fatto tanta fatica a comprendere che le cose esterne non sono quali ci appaiono [...] e tutte le azioni sono essenzialmente sconosciute. Il contrario era ed è quello che si crede comunemente: abbiamo contro di noi il più antico realismo»²⁵⁷.

Infine, risulterà interessante prendere in esame come, fra le due filosofie, esistano anche diverse affinità per quanto concerne l'importanza assunta dai sensi nel rapportarsi con il mondo circostante, tant'è che lo stesso Nietzsche osserva:

²⁵⁶ EPIC., K.D. 34.

²⁵⁷ F. NIETZSCHE, *A*, 116.

«Un tempo i filosofi avevano paura dei sensi: abbiamo noi forse - disimparato troppo questa paura? Oggi noi siamo tutti quanti sensisti, noi uomini del presente e dell'avvenire in filosofia, non già secondo la teoria, ma secondo la prassi, la pratica...Quelli invece credevano di essere accalappiati dai sensi fuori dal loro mondo, il freddo mondo delle idee»²⁵⁸.

Nel seguente paragrafo, la critica del mondo delle idee nonché la valorizzazione dell'elemento corporeo rappresenteranno, ancora una volta, alcuni degli aspetti fondamentali che consentono di mettere in relazione il pensiero di Epicuro con quello di Nietzsche.

II.4. Il prospettivismo nella filosofia di Nietzsche

Il valore che il pensatore tedesco attribuisce all'attività interpretativa non è inferiore a quello assunto dalla volontà di potenza. Più precisamente, la volontà di potenza è ciò su cui si fonda l'attività interpretativa: una corretta lettura della filosofia che si va esaminando non può prescindere da tale assunto.

La complessità che, ancora oggi, contraddistingue il pensiero di Nietzsche è ciò che consente a quest'ultimo di rimanere uno dei protagonisti del dibattito filosofico contemporaneo. Da un lato la sua filosofia continua ad essere oggetto di diverse interpretazioni; dall'altro, proprio in virtù di ciò, sembra elevarsi al di sopra di ciascuna di esse dal momento che asserisce che esistano solo interpretazioni.

Ma cosa significa *interpretare*?

Per tentare di rispondere a tale quesito risulta utile compiere una breve premessa. L'attività interpretativo-conoscitiva non può prescindere dalla componente artistica che la caratterizza, tant'è che la figura dell'oltreuomo si distingue per la sua valenza simbolica:

²⁵⁸ F. NIETZSCHE, *GS*, 372.

«Solo nel mondo liberato, nel mondo dell'oltreuomo come libertà del simbolico, si può concepire anche tutto il mondo fisico come gioco di forze, e non più come conservazione, sviluppo di unità, sia pur minime, di "sostanza"»²⁵⁹.

Ciò determina l'instaurarsi di un'incessante sovrapposizione fra arte, filosofia e scienza, tant'è che lo stesso Nietzsche invita a «vedere la scienza con l'ottica dell'artista e l'arte con quella della vita»²⁶⁰. Nondimeno, tale momento creativo, presuppone la *distruzione* di quelli immutabili che, da Platone in poi, hanno funto da verità per l'individuo e la società. La morte di Dio rappresenta la fine del *mondo vero*, ossia di quell'insieme di certezze alla luce del quale venivano conosciute e giudicate le cose:

«Il modello per eccellenza dell'immutabilità e dell'eternità è costituito dall'idealismo platonico. Il platonismo deve essere dunque invertito, perché sia possibile una trasvalutazione di tutti i valori»²⁶¹.

La critica al platonismo, cioè a un mondo ideale in base al quale riunire e ordinare le cose, è comune anche a Epicuro. Inoltre, come accennato poc'anzi, è presente sia in quest'ultimo che in Nietzsche l'esigenza di individuare nei sensi il canale privilegiato per conoscere la realtà, poiché «dai sensi proviene innanzitutto ogni cosa degna di fede, ogni buona coscienza, ogni evidenza della verità»²⁶².

La contestazione di ideali assoluti ed eterni si accompagna, in entrambi i filosofi, alla valorizzazione della fisica. Quest'ultima, disciplina che riveste un ruolo centrale nell'epicureismo, assume notevole importanza anche nel pensiero di Nietzsche:

«Si va plasmando un'inclinazione conoscitiva, diremmo quasi epicurea, che non vuole lasciarsi sfuggire a buon mercato il carattere problematico delle cose; e parimenti prende forma un'avversione alle grandi parole e agli atteggiamenti morali, un gusto

²⁵⁹ G. VATTIMO, [1974], p. 366.

²⁶⁰ F. NIETZSCHE, *NT*, "Tentativo di autocritica", 2.

²⁶¹ S. NATOLI, [2011], p. 107.

²⁶² F. NIETZSCHE, *ABM*, 134.

che disdegna ogni rozza e massiccia antitesi ed è orgogliosamente consapevole del suo esercizio di riserbo»²⁶³.

In particolar modo nelle opere del cosiddetto “periodo illuministico” si possono individuare numerosi frammenti tesi a valorizzare tale *inclinazione conoscitiva*²⁶⁴. Non a caso, proprio in questa fase, è possibile rinvenire diversi apprezzamenti alla figura di Epicuro. Tuttavia, a differenza del filosofo del Giardino, per Nietzsche la fisica risulta una delle interpretazioni che consentono di conoscere il mondo, ma non l’unica:

«In cinque o sei cervelli comincia forse oggi ad albeggiare il pensiero che anche la fisica sia soltanto una interpretazione del mondo e un ordine imposto ad esso (secondo il nostro modo di vedere! - con licenza parlando) e non già una spiegazione del mondo»²⁶⁵.

E ancora:

«Un’interpretazione «scientifica» del mondo, come l’intendete voi, potrebbe essere di conseguenza pur sempre una delle più sciocche, cioè, tra tutte le possibili interpretazioni del mondo, una delle più povere di senso. [...] Ammesso che si potesse misurare il valore di una musica da quanto di essa può essere computato, calcolato, tradotto in formule - come sarebbe assurda una tale «scientifica» misurazione della musica!»²⁶⁶.

Come si risolvono queste apparenti contraddizioni? Tale valorizzazione e, allo stesso tempo, mistificazione della scienza? Prima di procedere nell’analisi, si ritiene opportuno individuare il destinatario di queste ultime riflessioni. Le critiche mosse contro una certa «*interpretazione scientifica*» sono indirizzate al positivismo, ossia a quel movimento filosofico-culturale che individua nella scienza l’unica disciplina in

²⁶³ F. NIETZSCHE, *GS*, 375. Per un maggior approfondimento riguardante l’importanza assunta dalla fisica nella filosofia di Nietzsche si veda anche F. NIETZSCHE, *GS*, 335.

²⁶⁴ Cfr. F. NIETZSCHE, *GS*, 293.

²⁶⁵ F. NIETZSCHE, *ABM*, 14.

²⁶⁶ F. NIETZSCHE, *GS*, 373.

grado di fornire adeguate risposte intorno alla realtà. Ciò che Nietzsche critica della fisica non è l'atteggiamento empirista-sensista, quanto le astratte formulazioni concettuali a fondamento delle quali pretende di spiegare ogni cosa. In risposta a tali pretese, forse non senza un pizzico di ironia, il filosofo mette in luce l'incapacità «scientifica» di valorizzare e comprendere la musica, in quanto forma d'arte.

In linea con quanto dedotto, si ritiene che le medesime critiche non potrebbero essere mosse nei confronti di Epicuro, il quale sostiene che *la sensazione è sempre vera*. Proprio in virtù di tale riconoscimento, si è osservato come, nell'ambito dell'epicureismo, non si giunga mai ad affermare completamente la verità intorno a qualcosa ma solo un'opinione, in attesa di una successiva conferma dei sensi. Ciò consentirebbe di avvicinare ulteriormente il pensiero di Nietzsche a quello di Epicuro ma, prima di saggiare la consistenza di tale possibilità, si rende essenziale soffermarsi sulla critica che viene mossa al filosofo del Giardino.

Questi insiste sul carattere oggettivo della realtà che ritiene essere costituita da atomi che si muovono nel vuoto. D'altra parte, Nietzsche sostiene che la nozione di atomo rimane un'astrazione, così come la «cosa in sé» di Kant; per tale motivo non si può parlare di realtà, ma solo di interpretazioni: non ha senso riferirsi a una realtà oggettiva in quanto non può essere predicata né conosciuta una volta per tutte. Affermare di conoscere oggettivamente qualcosa è un controsenso poiché tale affermazione presuppone la messa in discussione delle capacità conoscitive del soggetto conoscente. Inoltre, a differenza di Kant, per il quale la realtà è quella che il soggetto riproduce attraverso i giudizi sintetici a priori, ovvero le categorie di spazio e tempo, in Nietzsche viene meno anche la nozione di soggetto. La verità del *cogito ergo sum* cartesiano, che aveva condotto Cartesio ad asserire l'esistenza del soggetto, viene messa in discussione: è una interpretazione, senza fondamento, ritenere che dietro una qualsiasi azione vi sia qualcuno che la compie.

Per quanto concerne Epicuro, non avrebbe quindi senso affermare il carattere oggettivo della realtà. Tornando all'esempio della torre, si è osservato come il *punto* di osservazione influenzi la determinazione dell'oggetto: la sua *forma* assume contorni

diversi a seconda della *prospettiva*²⁶⁷. Oltre alle qualità degli organi di senso, cambiano le coordinate di spazio e tempo, dal momento che la velocità della luce²⁶⁸ contribuisce ad alterare la percezione delle cose esterne. I recenti studi di fisica quantistica sembrano confermare come non si possa trattare di un tempo unico, valido per tutti:

«La singola quantità «tempo» si frantuma in una ragnatela di tempi. Non descriviamo come il mondo evolve nel tempo: descriviamo le cose evolvere in tempi locali e i tempi locali evolvere *uno rispetto all'altro*. Il mondo non è come un plotone che avanza al ritmo di un comandante. È una rete di eventi che si influenzano l'un l'altro»²⁶⁹.

Non resta dunque che chiedersi: come può essere conosciuta la realtà delle cose? Come accennato all'inizio del presente paragrafo, secondo il filosofo tedesco alla base dell'attività interpretativo-conoscitiva risiede la volontà di potenza. Posto che

²⁶⁷Nel paragrafo dedicato alla canonica epicurea si è accennato a un quarto criterio di conoscenza, identificato da alcuni studiosi nella facoltà rappresentativa. Senza addentrarsi nello specifico in tale questione, si ritiene interessante compiere alcune brevi osservazioni. Si è visto come essa caratterizzi l'operare di ogni organo di senso, compresa la mente, in cui si trova anche la memoria che, invece, sarebbe assente nelle sensazioni. Si è anche potuto notare che Epicuro, a differenza di Lucrezio, non distingue la *psyché* dall'*animus*, localizzato dal poeta latino nel cuore. Il filosofo del Giardino sostiene che la *psyché*, cioè la mente o *anima ratio*, è sparsa in tutto il corpo e si disperde al disgregarsi di quest'ultimo. Ora, se è vero che non esiste un *punto* privilegiato di osservazione, non avrebbe nemmeno senso distinguere l'opinione dall'*anima ratio*, cioè dalla *psyché* o mente. La facoltà rappresentativa, localizzata nella mente, si troverebbe anch'essa sparsa per tutto il corpo, il quale invece di sentire *ascolterebbe*, al posto di vedere *guarderebbe*. Il corpo, attraverso ogni organo sensorio, non si limiterebbe quindi a subire passivamente l'*urto materiale* ma si renderebbe protagonista nell'attribuire un senso alla realtà con la quale si rapporta, contribuendo così alla sua definizione. La facoltà rappresentativa, a diretto contatto con la memoria, si renderebbe così la responsabile dei processi di selezione degli elementi su cui si fondano le prolessi. In questo modo la determinazione che la facoltà rappresentativa opera sulla memoria non potrebbe che avvenire alla luce di ciò che ha conosciuto attraverso il corpo, ovvero le sensazioni e le affezioni. Nondimeno, se così fosse, si dovrebbe ritenere che il corpo ha memoria. Da questa prospettiva, le sensazioni e le affezioni *ricorderebbero*, sedimentando nella facoltà rappresentativa quelle esperienze che contribuirebbero alla formazione dei concetti. Quanto dedotto consentirebbe di intendere il significato del termine *psyché* come specifico rapporto del nostro corpo con il mondo circostante. In questo modo la sensazione sarebbe sempre vera e la realtà perderebbe i suoi caratteri di oggettività. Conseguentemente, non sarebbe possibile rapportarsi ad essa in *maniera* completamente neutra, dal momento che, in ogni occasione, per effetto della relazione del nostro corpo con il mondo, non potremmo che aggiungere *qualcosa* a *ciò che attende di essere confermato o di non essere smentito*: in questo *qualcosa* risiederebbe l'*anima ratio*, la nostra *maniera* di *significare* e di *interpretare* le cose.

²⁶⁸C. ROVELLI, [2014], p. 39.

²⁶⁹C. ROVELLI, [2017], p. 25.

non è possibile conoscere la «cosa in sé», Nietzsche ammette l'esistenza di illusioni a fondamento della vita degli uomini:

«Le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete»²⁷⁰.

L'uomo non può penetrare l'essenza della natura la quale, precisa Nietzsche, ha «gettato via la chiave»²⁷¹; nondimeno egli non rinuncia a trovare la *verità*.

La specie umana, a dispetto di qualsiasi altra specie al mondo, è la più debole nella lotta corpo a corpo e cerca di sopperire tale mancanza con l'attività intellettuale. L'individuo per conservarsi è indotto a concludere la pace e a postulare l'esistenza di *verità* comuni, condivise e rispettate da tutti. Proprio per questo, sottolinea il filosofo, esse non hanno alcun fondamento ontologico in quanto inventate dall'intelletto umano per far fronte a delle esigenze pratiche. Chi nel contesto sociale si uniforma a tali convenzioni è rispettato in quanto dice il vero; d'altra parte, colui che fa «cattivo uso delle salde convenzioni, scambiando arbitrariamente, o addirittura invertendo i nomi» è escluso quando il suo agire risulta dannoso per la società.

Porre a fondamento delle convenzioni l'utilità richiama l'attenzione intorno al modo di concepire la società nell'epicureismo. Si è potuto notare come anche Epicuro, in ambito politico ma non solo, individui alla base di ogni comunità il principio fondamentale dell'utile: le convenzioni sono diverse a seconda del contesto e del tempo in cui vigono. Ciò vale non solo in ambito strettamente politico ma anche in generale. Si pensi ai concetti, ossia a quelle convenzioni linguistiche che consentono a ogni individuo di alludere a qualcosa di cui non si ha sensazione diretta.

In linea con l'epicureismo, anche Nietzsche ritiene che tali «convenzioni del linguaggio»²⁷², che non hanno valenza assoluta, consentano a più soggetti di conoscere

²⁷⁰ F. NIETZSCHE, *WL*, 1, p. 20.

²⁷¹ F. NIETZSCHE, *WL*, 1, p. 14.

²⁷² F. NIETZSCHE, *WL*, 1, p. 16.

il significato di ciò a cui ci si riferisce. Tuttavia diversamente da Epicuro, per il pensatore tedesco i concetti non riflettono la natura delle cose, la quale rimane sconosciuta. D'alto canto, secondo il filosofo del Giardino, il linguaggio è in parte espressione del contesto naturale, tant'è che gli uomini «emettevano l'aria in modo a loro peculiare», a seconda della «differenza che esiste fra i luoghi da essi abitati»²⁷³.

Come nascono dunque i concetti? Nella gnoseologia nietzschiana alla base di questi si trova l'intuizione dell'intelletto, ovverosia l'atto poetico. Etimologicamente il termine poesia rimanda a *poiesis*, che in greco indica un'azione che *crea* qualcosa²⁷⁴. L'atto intuitivo è la traduzione istantanea e concreta dell'«enigmatico x della cosa in sé»²⁷⁵, il cui apparire non potrebbe manifestarsi senza l'intervento di chi, attraverso metafore, gli dà *forma*. L'intuizione è quello stimolo nervoso, individuale e momentaneo, che plasma in suono l'immagine appena creata²⁷⁶. La *cosa in sé*, nella sua astrattezza, non può essere conosciuta né deve essere ricercata; essa può soltanto essere intuita da chi, nel *rapportarsi* con l'eternità, tenta di dare un senso al proprio sentire momentaneo. L'oltreuomo, sperimentando con l'eterno ritorno la gioia dell'attimo, riesce a realizzare continuamente quest'opera di *creazione* di senso. La sua vita è un'incessante produzione di significati, destinati, nel divenire dell'essere, a non cristallizzarsi mai in *verità* definitive:

«Solo quando l'uomo dimentica se stesso in quanto soggetto, e precisamente in quanto soggetto artisticamente creativo, solo allora egli può vivere con una certa calma, sicurezza e coerenza»²⁷⁷.

Ogni senso, una volta creato, è quindi soggetto a distruzione poiché non riflette più il senso dell'essere.

²⁷³ EPIC., *Hdt.*, 75.

²⁷⁴ Cfr. S. MASO, [2010], p. 81.

²⁷⁵ F. NIETZSCHE, *WL*, 1, p. 18.

²⁷⁶ Cfr. F. NIETZSCHE, *WL*, 1, p. 17.

²⁷⁷ F. NIETZSCHE, *WL*, 1, p. 25.

Di tutt'altro avviso è invece l'atteggiamento del nichilista, caratterizzante la filosofia da Platone fino all'ultimo uomo. Secondo il pensatore tedesco gli individui sono inclini a cristallizzare le parole che sono state *create*, facendole diventare concetti, ovvero verità date e assolute in cui credere. Tale processo presuppone una duplice operazione: da un lato vengono eliminate le differenze che contraddistinguono, nella loro *unicità*, le diverse percezioni; dall'altro si riconosce ai concetti, ossia a ciò che di comune conserverebbero queste intuizioni, *verità ontologica*.

Così si esprime Nietzsche a riguardo:

«Ogni concetto sorge con l'equiparazione di ciò che non è uguale. Se è certo che una foglia non è mai perfettamente uguale a un'altra, altrettanto certo è che il concetto di foglia si forma mediante un arbitrario lasciar cadere queste differenze individuali, mediante un dimenticare l'elemento discriminate, e suscita poi la rappresentazione che nella natura, all'infuori delle foglie, esiste un qualcosa che è «foglia», quasi una foglia primordiale, sul modello della quale sarebbero tessute [...] tutte le foglie, in modo che nessun esemplare risulterebbe corretto e attendibile in quanto copia fedele della copia originale»²⁷⁸.

Come poc'anzi accennato, questo atteggiamento caratterizza non soltanto Platone e il cristianesimo ma anche la scienza quando pretende di offrire delle verità certe, inoppugnabili e travalicanti l'esperienza concreta dell'individuo nel suo intimo relazionarsi con il mondo²⁷⁹.

Tuttavia, si sottolinea come Nietzsche non neghi la validità delle acquisizioni del mondo scientifico; al contrario, egli intende illuminare riguardo alla necessità di assumere nei confronti di esse un atteggiamento che non si limiti a contemplarne l'*astratta* verità. Se ciò non accade, anche lo scienziato si rende nichilista. A tal riguardo, così si esprime il filosofo:

²⁷⁸ F. NIETZSCHE, *WL*, 1, pp. 18-19.

²⁷⁹ Si è avuto modo di osservare come la scienza non riesca a comprendere la musica, la quale, secondo Nietzsche, riveste un ruolo di altissima importanza nella vita di ciascun individuo, tant'è che fra gli organi di senso l'udito è da questi privilegiato.

«Ovunque del resto lo spirito è oggi all'opera severamente, potentemente e senza coniazione di monete false, fa in generale a meno ora dell'ideale [...]: senza prendere in considerazione la sua volontà di verità. Ma questa volontà, questo residuo d'ideale, è se mi si vuol prestare fede, quello stesso ideale nella sua formulazione più severa, più spirituale, assolutamente esoterico, spoglio di ogni apparecchiatura esterna»²⁸⁰.

Quando si afferma che l'oltreuomo fa esperienza di tutti i valori si allude al mutato atteggiamento da questi assunto nei confronti del sapere. Posto che la *cosa in sé* non può essere conosciuta, la distinzione non è più fra chi possiede la verità e chi no, bensì tra chi *crea* nuove interpretazioni e chi *crede* nella verità di quelle esistenti. A tal proposito, Nietzsche distingue la figura del *nobile*²⁸¹ da quella dello *schiaivo*. L'audacia dell'oltreuomo consiste nel far propri i contenuti di ciò che ha appreso, i valori di cui ha fatto esperienza, per rielaborarli nel segno di una nuova *creazione* di significato, di un'ennesima *prospettiva* sul mondo. Inoltre, per quanto concerne il rapporto volere-sapere risultano interessanti le riflessioni compiute da Stirner²⁸² in *Educazione arte e religione*:

«Qualcosa di ben altro sono gli uomini in cui la totalità del loro pensiero e del loro agire si smuove e si ringiovanisce continuamente, da quegli uomini che sono fedeli alle loro convinzioni: le convinzioni rimangono incrollabili, non pulsano come sangue di arterie continuamente rinnovato dal cuore, si irrigidiscono come corpi solidi e, se anche sono acquisite e non imparate a scuola, sono qualcosa di positivo e per sovrammercato valgono come qualcosa di sacro. [...] Il sapere, per quanto sia erudito e profondo, oppure vasto e voluminoso, tuttavia rimane soltanto una proprietà e un possesso fin quando non svanisce nell'invisibile punto dell'io, per prorompere, onnipotente da quello come volontà, come spirito trascendente e inafferrabile»²⁸³.

²⁸⁰ G. DELEUZE, [2002], p. 145.

²⁸¹ Per un maggior approfondimento riguardo a questa figura si veda F. NIETZSCHE, *GM*, 11.

²⁸² Nel precedente capitolo si è avuto modo di far luce sull'influenza esercitata dal suo pensiero sulla filosofia di Nietzsche.

²⁸³ M. STIRNER, [2020], pp. 48-50.

Anche per Nietzsche, così come per Stirner, la volontà è anzitutto volontà di conoscenza. Entrambi gli autori, prendendo le distanze da qualsiasi forma di astrattismo, invitano l'uomo a farsi *creatore*.

Giunti a questo punto, pare lecito domandarsi: da cosa dipende la comune inclinazione ad avere fede assoluta in quelle convenzioni che, una volta cristallizzate, diventano *concetti astratti*? Quali sono le radici del nichilismo?

Per cercare di fornire una risposta all'altezza della complessità di tali questioni occorre compiere, nell'ambito della volontà di potenza, un'essenziale distinzione tra forze *attive* e *reattive*. Entrambe espressioni di essa, le forze reattive si caratterizzano per impedire alle forze attive di potersi affermare nella loro *differenza*:

«La differenza è l'essere dell'affermativo in quanto tale; l'affermazione è godimento e gioco della propria differenza, così come la negazione è dolore e lavoro della propria opposizione»²⁸⁴.

La natura delle forze attive è quella dell'affermazione, ovvero della gioia di vivere: Dioniso, figura che rispecchia l'essenza dell'oltreuomo, danza e invoca il divenire attraverso l'eterno ritorno. Questi è colui che riesce a «dire di sì»²⁸⁵ alla vita e a valorizzarla in ogni sua manifestazione. Nondimeno, il suo atteggiamento non ha nulla a che vedere con quello di colui che accetta passivamente ciò che accade. Al contrario, l'affermazione presuppone la negazione di quell'ideale astratto in virtù del quale si vuole limitare la potenza dell'oltreuomo. Per mezzo della sua negazione, questi si afferma nella sua differenza e crea *nuovi valori*:

«Affermare non è farsi carico, assumere ciò che è, ma liberare, togliere peso a ciò che vive. Affermare è alleggerire: non far carico alla vita del peso dei valori superiori, ma creare nuovi valori di vita che la trasformino in leggerezza e attività»²⁸⁶.

²⁸⁴ G. DELEUZE, [2002], pp. 281-282.

²⁸⁵ F. NIETZSCHE, *E*, "Così parlò Zarathustra", 8.

²⁸⁶ G. DELEUZE, [2002], p. 276. Diverso è invece l'atteggiamento dell'*asino* che, in *Così parlò Zarathustra*, rappresenta il nichilista passivo, ovvero colui che non riesce a "dire di no" a ciò che è di per sé negazione della gioia di vivere, cioè alla potenza della negazione operata dalle forze reattive.

D'altra parte, le caratteristiche principali delle forze reattive sono il risentimento, la cattiva coscienza e l'ideale ascetico. La loro volontà di potenza ha come scopo quello di frenare l'azione delle forze affermative, compiuta espressione del divenire. A tal fine postulano a fondamento dell'essere i *concetti* che, eliminando le *differenze* individuali, si impongono quali verità immutabili e ontologicamente fondate.

L'autentica volontà di potenza, la sua *ratio essendi*²⁸⁷, è essenzialmente *corpo*: l'oltreuomo per riuscire a danzare e ad affermarsi nel divenire deve trovarsi in salute. Per quanto concerne il suo rapportarsi con le forze reattive, la sua affermazione presuppone una duplice negazione, dal momento che nega ciò che, a sua volta, cerca di limitare la sua *differenza* attraverso i concetti. Tuttavia, ciò non toglie che anche tra forze attive vi sia negazione, sebbene questa avvenga nel segno opposto, ossia per valorizzare le *differenze*²⁸⁸.

La volontà di potenza è espressione anche delle forze reattive, per quanto queste ne alterino l'autentico significato. L'alterazione, si è visto, si traduce nel tentativo di frenare la *gioia di vivere* dell'oltreuomo. Nondimeno, ciò non impedisce di attribuire alle forze reattive una volontà che, nel porsi quale unico fine quello di limitare le forze attive, si dà uno scopo. Anzi, è proprio attraverso quest'ultima *qualità* della volontà di potenza che si creano quei valori ai quali si oppone l'oltreuomo:

«Il nichilismo - la volontà del nulla - non è soltanto una volontà di potenza o una sua qualità, ma è la *ratio conoscendi della volontà di potenza in generale* e tutti valori conosciuti e conoscibili ne derivano per natura»²⁸⁹.

Ma quali sono dunque i *nuovi valori* sui quali l'oltreuomo intende rifondare l'esistente? Alla luce di quanto osservato finora, si ritiene che a una simile domanda non possa essere data una risposta definitiva. Se così non fosse, ossia se l'oltreuomo,

²⁸⁷ Ci si riferisce ovviamente alla volontà di potenza che contraddistingue le forze attive. Cfr. G. DELEUZE, [2002], p. 259.

²⁸⁸ G. DELEUZE, [2002], p. 292.

²⁸⁹ G. DELEUZE, [2002], p. 259.

compiuta l'opera di distruzione, si limitasse ad affermare una volta per tutte una nuova *tavola dei valori*, verrebbe meno il significato della filosofia di Nietzsche. D'altro canto, quando egli esorta l'uomo a farsi *creatore*, sembra invitarlo a rendersi protagonista della sua vita, per riuscire a porre ogni volta fra i *sì* e i *no*, ad affermare o negare i valori sulla base di ciò che gli detta la sua volontà in quel momento:

«Io, in verità, non sopporto nemmeno coloro che considerano buona ogni cosa e che pensano che il mondo sia il migliore dei mondi. Io li chiamo soddisfatti di tutto. La soddisfazione che assaggia tutto; ma non consiste in questo il miglior gusto! Io tengo in onore gli stomaci difficili e schifiltosi che hanno imparato a dire «io» «sì» e «no». Ma masticare e digerir tutto, è cosa da porci! Dir sempre «sì» è da asino e da bestie consimili!»²⁹⁰

L'uomo viene quindi invitato ad assumersi le proprie responsabilità, a non giustificare passivamente ciò che gli accade attraverso astratti concetti di *verità* ma ad affermare: «questo io ho voluto!», «così lo voglio! Così lo vorrò!». Ciò non implica propriamente una *distruzione dei concetti*, ai quali Nietzsche riconosce pur sempre una certa utilità, ma un loro *superamento*.

In particolare, ricorda il filosofo, per riuscire ad apprezzare davvero la vita è necessario saper *andare oltre*:

«O fratelli, ciò che nell'uomo posso amare sta nell'esser egli un trapasso e un tramonto»²⁹¹.

La capacità di tramontare, che prepara l'avvento dell'oltreuomo, consiste nell'abilità di andare *al di là* dei concetti su cui si fonda l'esistente; ovvero, preso atto della loro natura illusoria, nell'aprirsi con gioia a qualsiasi *differenza*²⁹².

²⁹⁰ F. NIETZSCHE, Z, "Dello spirito di gravità", 2.

²⁹¹ F. NIETZSCHE, Z, "Dell'uomo superiore", 3.

²⁹²M. CACCIARI, [1997], pp. 144-154.

Pertanto, se da un lato questi cessano di avere valore assoluto²⁹³, dall'altro viene ad essi riconosciuta una certa *utilità pratica*. Ed è proprio nell'*utilità pratica* che Epicuro individua un principio guida fondamentale, sia per il singolo che per la società. Il dinamismo caratterizzante tale principio non può che presupporre un costante *superamento di verità definitive*: ciò consente di affermare che la *sensazione è sempre vera*. Il filosofo del Giardino, così come Nietzsche, restituisce al singolo il compito di interpretare ciò che lo circonda partendo da sé, dalle proprie percezioni. Se nella filosofia nietzschiana il pensiero è il risultato dell'esperienza che il corpo fa del piacere e del dolore, nell'epicureismo, gli stessi sentimenti permeano ogni sensazione, criterio principale di verità.

Si noti, inoltre, come anche nella filosofia del Giardino i concetti si formino in modo analogo a quanto descritto dal pensatore tedesco, ossia per mezzo della ripetizione d'immagini di oggetti esterni riprodotte dall'intelletto. La differenza, per quanto riguarda questo aspetto, riguarderebbe il soggetto deputato alla selezione delle immagini: in Nietzsche è la volontà di potenza, in Epicuro la mente, sebbene i criteri attraverso i quali essa operi risultino ancora alquanto discussi²⁹⁴.

In entrambe le filosofie si assiste a una svalutazione della *logica*, disciplina fondamentale per le scuole di età ellenistica e per l'idealismo. Secondo Nietzsche, il costante bisogno di verità induce l'uomo a riporre grande fiducia nella ragione che, attraverso la *logica*, gli consentirebbe di svelare il mistero della vita. Tutto ciò rappresenta però un grave errore in quanto i concetti si formano in vista dell'utilità per la vita ma non custodiscono la *verità*:

«La logica comprende il mondo secondo uno schema dell'essere posto e creduto, tenuto per vero da lei stessa. Essendo il suo principio intrinseco, la logica costituisce un mondo a sé, distaccato da quello empirico, da quello vivente. Per questa ragione Nietzsche non ritiene la logica capace di cogliere il mondo»²⁹⁵.

²⁹³ Diversamente dalle idee di Platone che sono eterne e immutabili. Si è osservato come la critica al platonismo caratterizzi ambedue le filosofie.

²⁹⁴ S è già potuto accennare a tali difficoltà quando si è trattato della canonica epicurea.

²⁹⁵K. GALIMBERTI, [2021], p. 26.

È dunque assente sia nel pensatore tedesco che in Epicuro un metodo che consenta di conoscere la realtà in modo assoluto, tant'è che, proprio in riferimento alle percezioni, lo stesso Nietzsche dichiara:

«La questione di determinare quale delle due percezioni del mondo sia la più giusta è del tutto priva di senso, poiché una misura in proposito dovrebbe essere stabilita in base al criterio della percezione esatta, cioè in base a un criterio che non esiste»²⁹⁶.

²⁹⁶ F. NIETZSCHE, *WL*, 1, 25.

III. CRITICA DELLA RELIGIONE E CASUALITÀ

III.1. Epicureismo e critica agli dèi nel *De rerum natura* di Lucrezio

Il *De rerum natura* di Lucrezio rappresenta una fonte preziosa per chi intende accostarsi all'epicureismo. L'opera, pervenuta in sei libri, è interamente dedicata alla trasmissione della filosofia del Giardino, nonché all'esaltazione del suo fondatore. I primi due libri trattano dello studio della materia e dell'atomo, il terzo e il quarto del significato dell'uomo nell'universo, mentre il quinto e il sesto discorrono di ciò che accade all'interno dell'universo, soffermandosi in particolare sulla descrizione della peste di Atene del 430 a.C.²⁹⁷. L'intento didascalico del poema consente di inserire il suo autore fra quei poeti che, partendo da Esiodo, si contrappongono alla tradizione dell'epos eroico, inaugurata da Omero²⁹⁸. L'opera è dedicata a Gaio Memmio, tribuno della plebe contemporaneo di Lucrezio e, molto probabilmente, epicureo²⁹⁹.

Tuttavia, prima di addentrarsi più nello specifico nell'analisi attinente allo stile e ai contenuti del poema, si ritiene opportuno accennare brevemente alla figura del poeta latino. Le notizie biografiche concernenti la sua vita sono decisamente poche; del pari, estremamente limitate, sono quelle relative alla sua scomparsa. È probabile che sia nato intorno al 99/98 a.C., mentre la sua morte viene fatta risalire al 55/54 a.C.. Appartenente al ceto benestante della Roma repubblicana, alcune fonti tramandano che Lucrezio fosse affetto da pazzia e che si tolse la vita. Fra gli autori che si sono interessati della sua opera rientra Cicerone il quale, pur non condividendo gli assunti di partenza della filosofia epicurea, non manca di fare apprezzamenti all'acuto ingegno del poeta³⁰⁰.

È possibile che la scarsità di informazioni riguardanti la figura di Lucrezio possa essere dipesa dalla scelta, da parte di quest'ultimo, di tenersi lontano dagli *affanni* della vita attiva, in particolar modo dalla politica: atteggiamento questo che risulter-

²⁹⁷ S. MASO, [2017], p. 91.

²⁹⁸T.C. LUCREZIO, [1990], I. DIONIGI, "Introduzione", p. 10.

²⁹⁹ Cfr. R. BARBOUR, [2007], pp. 149-166.

³⁰⁰ S. MASO, [2017], pp. 87-89. Cfr. Sul rapporto fra Cicerone e Lucrezio si veda anche S. MASO, [2008], p. 18.

rebbe coerente al *vivi nascosto* professato dall'epicureismo. L'invito a un'evidente presa di distanza da tali affanni si rinviene all'inizio del secondo libro:

«È dolce, quando i venti sconvolgono le distese del vasto mare,
guardare da terra il grande travaglio di altri;
non perché l'altrui tormento procuri giocondo diletto,
bensì perché t'allieta vedere da quali affanni sei immune.
È dolce anche guardare le grandi contese di guerra
ingaggiate in campo, senza alcuna tua parte di pericolo.
Ma nulla è più dolce che abitare là in alto i templi sereni
del cielo saldamente fondati sulla dottrina dei sapienti,
da dove tu possa abbassare lo sguardo sugli altri e vederli
errare smarriti cercando qua e là il sentiero della vita,
gareggiare d'ingegno, competere per nobiltà di sangue,
e sforzarsi ogni giorno con straordinaria fatica
di giungere a eccelsa opulenza e d'impadronirsi del potere»³⁰¹.

Quanto finora osservato attesta la grande fiducia riposta dal poeta nella dottrina di Epicuro. Lucrezio non si limita a divulgare i contenuti della filosofia del Giardino, bensì cerca di attuarne concretamente i suoi insegnamenti.

Tuttavia, sebbene Epicuro risulti il principale riferimento del poeta latino, non è certo l'unico. Come accennato all'inizio del presente paragrafo, Lucrezio rientra fra quei poeti che, sul modello dei poemi cosmologici dei presocratici, sono anche filosofi e scienziati. In particolar modo, risulta notevole l'influenza su questi esercitata da Empedocle, filosofo agrigentino che rinviene il principio della realtà in quattro elementi: acqua, terra, aria e fuoco.

Così si esprime Lucrezio riguardo alla sua personalità:

«E davvero i canti del suo divino petto
proclamano ed espongono scoperte a tal punto luminose,
che egli quasi non sembra nato da stirpe mortale»³⁰².

³⁰¹ LUCR. II, 1-10.

³⁰² LUCR. I, 730.

Nondimeno, se Empedocle³⁰³ viene apprezzato per il tentativo di ordinare l'esistenza senza cadere nel mito, d'altra parte non ne vengono condivisi gli approdi finali. Il suo pensiero è valorizzato poiché si contrappone ai contenuti dell'epos eroico, ossia a quell'approccio alla realtà che cerca, ricorrendo alla mitologia, di spiegare le origini dell'universo. Le conclusioni della filosofia epicurea sono però diverse da quelle a cui conduce quella di Empedocle. Lucrezio ritiene scorretto sostenere che i quattro elementi siano i principi fondanti la realtà. Se ogni cosa nasce e muore per effetto dell'unione e disgregazione di questi quattro elementi, non si spiega come ciò possa avvenire. Più specificatamente, rinvenire in detti elementi i principi dell'universo, ammettendo il divenire dell'uno nell'altro, risulterebbe una contraddizione:

«I quattro elementi non cesserebbero di scambiarsi fra loro e di passare dal cielo alla terra, e dalla terra agli astri del firmamento.

Ma nei corpi primi è assurdo pensare che qualcosa si cambi.

Infatti dev'esservi qualcosa che rimane immutabile affinché tutte le cose non si riducano completamente a nulla.

Infatti qualunque corpo si muta ed esce dai suoi limiti, subito ciò significa la morte di ciò che era prima»³⁰⁴.

Secondo il poeta latino a fondamento del reale vi sono delle particelle elementari che, combinandosi fra loro, determinano la formazione e il venir meno di tutte le cose:

«Perché piuttosto non postulare determinati corpuscoli provvisti di tale natura, che se per caso hanno generato il fuoco, possano, sottratti alcuni di essi e aggiunti pochi altri, e mutati ordine e moto, produrre lo spirare dei venti, e in tal modo il mutarsi di tutte le cose le une nelle altre?»³⁰⁵.

³⁰³ Per un maggior approfondimento sul rapporto fra Epicuro ed Empedocle si veda D. SEDLEY, [1998], pp. 10-15.

³⁰⁴ LUCR. I, 785-790.

³⁰⁵ LUCR. I, 795-800.

In linea con l'epicureismo, Lucrezio individua il principio dell'universo in *particelle elementari* ritenute responsabili della nascita e della morte di tutti i corpi. Tuttavia, diversamente da Epicuro, egli non utilizza mai il termine *atomo*. Ciò ha indotto alcuni studiosi a ritenere tale omissione il risultato di una scelta ponderata. La ragione potrebbe consistere nell'intenzione, da parte del poeta, di offrire un'interpretazione di tali corpuscoli non strettamente legata alla loro indivisibilità. Le particelle elementari rimangono indivisibili ma ciò su cui l'autore sembra voler porre l'accento è la loro *simplicitas* ontologica:

«Una *simplicitas* che Lucrezio evidentemente sostiene essere eterna e senz'altro connessa alla *soliditas*. Insomma, al carattere meccanico dell'indivisibilità sembra di fatto sostituito come prioritario quello ontologico della *simplicitas/soliditas*: gli atomi sono indivisibili in virtù della loro 'inattaccabile solidità', e non viceversa»³⁰⁶.

Ad ogni modo, fatte salve alcune specificità caratterizzanti l'opera lucreziana, la fedeltà riposta nella filosofia di Epicuro è totale. Ad ulteriore conferma di ciò si fa notare come Lucrezio, nel comporre il poema, si sia attenuto esclusivamente alle opere del Maestro, senza interessarsi degli ulteriori sviluppi dell'epicureismo: motivo per cui viene ritenuto un epicureo «fondamentalista»³⁰⁷.

Come già segnalato all'inizio, la figura di Epicuro viene più volte esaltata all'interno dell'opera. Più precisamente, autentici elogi al Maestro si rinvencono nei proemi del terzo, del quinto e del sesto libro³⁰⁸. Nondimeno, altri riferimenti al filosofo del Giardino possono essere individuati anche in altre parti dell'opera. Un encomio particolarmente importante, la cui analisi si attesta essenziale per il proseguo della trattazione, è contenuto nel libro I. Da tale elogio Lucrezio prende le mosse per muovere accese critiche nei confronti della religione e dei misfatti ad essa conseguenti:

³⁰⁶ S. MASO, [2016b], p. 180.

³⁰⁷ F. VERDE, [2013], p. 220.

³⁰⁸ S. MASO, [2017], p. 91.

«Mentre la vita umana giaceva sulla terra,
turpe spettacolo, oppressa dal grave peso della religione,
che mostrava il suo capo dalle regioni celesti con orribile
aspetto incombendo dall'alto sugli uomini,
per primo un uomo di Grecia ardì sollevare gli occhi
mortalmente e sfidarla, e per primo drizzarlesi contro:
non lo domarono le leggende degli dèi, né i fulmini, né il minaccioso
brontolio del cielo; anzi tanto più ne stimolarono
il fiero valore dell'animo, così che volle
infrangere le porte sbarrate dell'universo»³⁰⁹.

Epicuro è il primo *uomo di Grecia* che ha il coraggio di opporsi al fanatismo religioso e alle paure che da esso ne derivano. Egli è un vero e proprio liberatore che, avvalendosi della ragione, ha affrancato l'uomo dalla schiavitù delle superstizioni, ossia di quei timori irrazionali inventati dai *vati* per mantenere il controllo sulle masse³¹⁰.

La religione, inoltre, viene criticata da Lucrezio quale strumento di potere che consente di esercitare la violenza e di scatenare le guerre. A tal proposito, è significativo il passo in cui il poeta latino narra del sacrificio di Ifigenia, figlia del re Agamennone, che venne immolata dal padre per ingraziarsi gli dèi prima della partenza per la guerra. Il mito narra che, promessa sposa ad Achille, la giovane venne condotta con l'inganno sul luogo del supplizio dove trovò la morte:

«Infatti, sorretta dalle mani dei guerrieri, è condotta tremante
all'altare, non perché dopo il rito solenne
possa andare fra i cori dello splendente Imeneo,
ma empimente casta, proprio nell'età delle nozze,
perché cada, mesta vittima immolata dal padre,
affinché una fausta e felice partenza sia data alla flotta»³¹¹.

³⁰⁹LUCR. I, 60-70.

³¹⁰LUCR. I, 105.

³¹¹ LUCR. I, 95-100.

Ciò nonostante, in linea con quanto previsto dall'epicureismo, l'esistenza degli dèi non viene negata: essi dimorano beati negli *intermundi* e rappresentano un modello di vita per gli uomini³¹². Così come per Epicuro, anche secondo Lucrezio, lo scopo dell'uomo è quello di riuscire a conseguire la felicità sulla terra, ovvero di raggiungere quello stato di imperturbabilità che gli consenta di vivere *come un dio fra gli uomini*³¹³; per realizzare tale stato ogni individuo deve seguire le prescrizioni indicate dal quadrifarmaco, non avendo degli *ideali* da soddisfare³¹⁴.

Ciò che viene contestato dal poeta non sono dunque le divinità in sé per sé, bensì l'errata opinione che gli uomini ne hanno, dal momento che «mai nulla nasce dal nulla per cenno divino»³¹⁵.

Tali considerazioni concernenti la religione vengono ampiamente condivise anche da Nietzsche il quale afferma:

«Si legga Lucrezio per capire a che cosa Epicuro fece guerra; non era in «nessun modo» al paganesimo, ma al cristianesimo, voglio dire alla corruzione dell'anima per opera dell'idea di peccato, di penitenza e d'immortalità. Combattè i culti «sotterranei», tutto il cristianesimo latente - in quel tempo negare l'immortalità era già una vera «redenzione». - Ed Epicuro sarebbe uscito vittorioso; ogni spirito rispettabile dell'Impero Romano era Epicureo: «allora apparve San Paolo»³¹⁶.

All'epoca in cui visse Lucrezio Gesù non era ancora nato, perciò è inevitabile che la religione a cui egli si riferisce non possa certo essere quella cristiana. Tuttavia, ciò non toglie che lo stesso Nietzsche abbia avuto modo di apprezzare le sue riflessioni intorno al modo di concepire le divinità. Come il poeta latino, egli riconosce a Epicuro il merito di aver liberato gli uomini dalle paure dell'aldilà e dei castighi divini. La

³¹² Gli dèi sono immortali poiché il complesso di atomi di cui sono costituiti viene ripristinato in eterno: ciò consente di distinguerli dall'uomo che, in quanto essere mortale, risulta un diverso tipo di aggregato atomico. Cfr. S. MASO, [2009], pp. 179-183.

³¹³ Cfr. L. GIANICOLA in "Introduzione" in *Epicuro, Epistème ed ethos in Epicuro*, p. 65.

³¹⁴ Il rapporto con la realtà proposto dall'epicureismo è diametralmente opposto a quello inaugurato da Platone, secondo il quale è compito dell'uomo realizzare le *idee* indicate dalla sua filosofia.

³¹⁵ LUCR. I, 150.

³¹⁶ F. NIETZSCHE, *AC*, 58.

religione pagana, introducendo concetti come quelli di colpa, punizione e immortalità, si configura infatti come un'anticipazione del cristianesimo³¹⁷.

Nel prossimo paragrafo si avrà modo di approfondire più nello specifico la critica che il filosofo tedesco muove alla religione cristiana. Nel frattempo, ciò che ci si tiene a sottolineare è come Nietzsche, similmente a Lucrezio, abbia colto le implicazioni negative della *religio*:

«Il più grande progresso delle masse è stato fino a oggi la guerra di religione: essa, infatti, è una prova che la massa ha cominciato a trattare con venerazione le idee»³¹⁸.

Lucrezio sembra condividere con Nietzsche l'assunto secondo il quale il rimedio è «peggiore del male»³¹⁹. Sia la filosofia epicurea che quella nietzschiana individuano nella religione la fonte di quelle superstizioni che distolgono l'uomo dalla ragione, rendendolo schiavo di inutili e pericolosi affanni.

D'altra parte, il pensatore tedesco sembra apprezzare l'epistemologia epicurea dal momento che essa, a differenza di altre filosofie, non subordina i giudizi di valore alla *verità*. L'inclinazione conoscitiva *al metodo delle possibilità* è un tratto caratterizzante la filosofia del Giardino.

A tal proposito, si riportano alcuni passi della *Lettera a Pitocle*, interamente dedicata a questioni di natura astronomica:

«Quanto all'ordine delle rivoluzioni celesti bisogna intenderlo nello stesso modo in cui riteniamo che avvengano alcuni comuni fenomeni terrestri. Non si pensi mai di chiamare in causa la natura divina ma questa sia mantenuta assolutamente esente da qualsiasi funzione di questo tipo e in perfetta beatitudine. Se non si farà così ogni nostra indagine sulle cause dei fenomeni celesti sarà vana, come è già avvenuto ad alcuni che non si sono attenuti al metodo delle possibilità cadendo in vuote argomentazioni

³¹⁷Cfr. R. BETT, [2005], p. 60.

³¹⁸F. NIETZSCHE, *GS*, 144.

³¹⁹E. SEVERINO, [2021], p. 14.

per il fatto di credere che tutto si possa verificare in un solo modo rigettando ogni altra possibilità secondo cui le cose possono avvenire»³²⁰.

E ancora:

«Affermare con assoluta certezza una sola spiegazione di questi fenomeni è proprio di coloro che vogliono sbalordire il volgo ignorante»³²¹.

Un approccio analogo è rinvenibile nel poema di Lucrezio. Questi, come Epicuro, per spiegare l'origine dei fenomeni naturali, procede con cautela evitando di offrire un'unica soluzione:

«Qual che sia con certezza nel nostro mondo la causa di questo fenomeno, è difficile stabilire; ma cosa sia possibile e accada per l'intero universo nei diversi mondi in diverso modo creati, questo insegno, e proseguo nell'espone le molte possibili cause che determinano il movimento degli astri nel cosmo; fra esse tuttavia è necessario che anche quaggiù una soltanto determini il moto stellare; ma espongo quale sia di esse, non si addice in alcun modo a chi proceda con cauti passi»³²².

Come si diceva, Nietzsche stima l'atteggiamento epicureo di chi, senza la pretesa di fornire risposte definitive riguardanti l'universo, cerca comunque di essere felice³²³. Ciò non toglie che lo studio della natura, rimuovendo le paure irrazionali intorno al cosmo, contribuisca alla realizzazione di una vita felice; tuttavia, la conoscenza su cui tale studio si fonda, mantiene nell'epicureismo una dimensione utilitaria, senza mai assumere carattere definitivo. Del pari, secondo il filosofo tedesco, «la ragione nasce come mezzo in vista della sua utilità per la vita, e non come mezzo per rag-

³²⁰EPIC., *Pit.*, 97.

³²¹EPIC., *Pit.*, 114.

³²²LUCR. V, 526-534.

³²³Cfr. R. BETT, [2005], p. 60. Sul punto si veda anche L. GIANICOLA in "Introduzione" in *Epicuro, Epistème ed ethos in Epicuro*, p. 64.

giungere la verità»³²⁴. Nietzsche ritiene infatti impudente l'approccio conoscitivo di chi, ponendo a fondamento del sapere determinati postulati, li confonde con la *verità* così da impostare la propria vita intorno ad essi. Sulla scorta di ciò, si ritiene ora utile focalizzare l'attenzione sulle conseguenze pregiudizievoli a cui, secondo il filosofo, un tale atteggiamento potrebbe condurre.

A tal riguardo Nietzsche si esprime in questo modo:

«State in guardia, voi filosofi e amici della conoscenza; e guardatevi dal martirio! Dal soffrire «per amore della verità»! E perfino dal difendere voi stessi! Si corrompe, nella vostra coscienza, ogni coscienza e ogni delicata neutralità, diventate caparbi contro le obiezioni e drappi rossi, vi ristupidite, v'imbestiate, vi trasformate in tori quando nella lotta contro il pericolo, la denigrazione, il sospetto, il rifiuto, finite per recitare gioco-forza sulla terra anche la parte dei difensori della verità: come se la «verità» fosse una persona così sprovvista e balorda da aver bisogno di difensori!»³²⁵.

E ancora:

«Ammettere la non verità come condizione della vita: ciò significa indubbiamente metterci pericolosamente in contrasto con i consueti sentimenti di valore: e una filosofia che osa questo si pone, già soltanto per ciò, al di là del bene e del male»³²⁶.

Nel precedente capitolo, si è potuto osservare come l'intera opera nietzschiana si caratterizzi per un costante richiamo all'assenza di *certezze*. L'epicureismo non rientra fra quelle filosofie che, in nome della conoscenza, rischiano di condurre al *martirio*. L'epicureo riesce ad essere felice anche se non possiede *verità* definitive: la sua capacità di *vivere* senza una *regola* è alquanto apprezzata dal filosofo tedesco. È dunque assente nel pensiero di Nietzsche, così come in quello di Lucrezio, l'idea che l'universo abbia un fine. Il disinteresse degli dèi per le cose umane, nonché la *morte*

³²⁴ Cfr. K. GALIMBERTI, [2021], p. 25.

³²⁵ F. NIETZSCHE, *ABM*, 25.

³²⁶ F. NIETZSCHE, *ABM*, 4.

di Dio annunciata dal folle, rendono l'individuo consapevole di come, in assenza di certezze, la vita sia affidata al *caso*.

Nel proseguo della trattazione si prenderà in esame il significato assunto dal concetto di casualità nell'epicureismo e nella filosofia nietzschiana. Tuttavia, prima di procedere in questo senso, si rende opportuno soffermarsi ad approfondire cosa Nietzsche intenda con *morte di Dio*, nonché le proposte che egli ritiene debbano essere valutate per superare tale momento di crisi delle certezze.

III.2. Nietzsche e la religione

La critica che Nietzsche muove alla religione costituisce una parte essenziale della sua filosofia. Sono numerosi i frammenti che il pensatore tedesco dedica a questo tema; del pari, molteplici risultano gli autori che, dopo la morte del filosofo, si sono preoccupati di esaminare le implicazioni che tale critica ha assunto nel corso del tempo.

Per comprendere il significato del rapporto che lega Nietzsche alla religione, si rende necessario compiere sin d'ora alcune riflessioni intorno alle tre fasi che, secondo questi, caratterizzano la vita di ciascun individuo. Il *cammello*, il *leone* e il *fanciullo* rappresentano, in chiave allegorica, tre diverse e precise tipologie di relazione uomo-mondo. Più specificatamente, la fase del *cammello* caratterizza l'atteggiamento di chi, oppresso dai pesi della morale, vive limitandosi a rispettare ciò che gli viene imposto dall'esterno. Il *leone* si incarna invece nel comportamento di colui che, stanco di dover rispettare valori precostituiti, si ribella infrangendo le imposizioni e provando la loro inconsistenza. Infine, la figura del *fanciullo*³²⁷ si rinviene in quelle personalità che creano nuovi valori partendo da se stessi.

Nietzsche individua nella religione il principale fardello morale di cui l'uomo deve liberarsi. In particolare, la religione a cui egli fa costante riferimento è quella cristiana: poco più avanti si avrà modo di esaminare più approfonditamente l'acutezza delle sue osservazioni a riguardo.

³²⁷ Il fanciullo incarna la figura dell'oltreuomo, ossia di chi, venuta meno ogni certezza, riesce a dare un significato alle cose.

Nel frattempo, ci si tiene a ricordare come, ad assumere un atteggiamento *religioso*, non siano soltanto i cristiani, bensì qualsiasi individuo che deleghi a terzi il compito di stabilire ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, ciò che è vero e ciò che è falso. Questi terzi sono delle entità alienanti, ritenute da Nietzsche responsabili di aver annichilito l'animo umano, esautorandolo della capacità di decidere seguendo la propria volontà. Egli critica qualsiasi approccio etico-conoscitivo che distolga l'individuo da tale attitudine, determinando così la sua alienazione: platonismo, cristianesimo, idealismo, socialismo, stalinismo e positivismo sono tutti atteggiamenti tipicamente nichilistici. Il filosofo insiste sulla necessità di *superare* l'atteggiamento metafisico, ossia il bisogno di *verità* immutabili:

«Un grado, certo molto elevato, di cultura è raggiunto quando l'uomo si libera dalle idee e dalle paure superstiziose e religiose e per esempio non crede più ai cari angioletti o al peccato originale, e ha anche disimparato a parlare della salvezza delle anime: se egli è a questo punto di liberazione, gli resta ancora da superare con la massima tensione della sua riflessione la metafisica»³²⁸.

Come già approfondito nel primo capitolo, si ritiene che l'attuale progresso tecnico rappresenti il momento culmine del *nichilismo*. A tal proposito, così si esprime Nietzsche riguardo all'idea di *progresso*:

«Il «progresso» non è altro che un'idea moderna, cioè, un'idea falsa»³²⁹.

Non diversamente dal cristianesimo, il progresso non si preoccupa del presente, ma consiste in una continua tensione verso il futuro: da un lato, esso conduce a una svalutazione dell'*attimo*; dall'altro, rischia di costringere chi non si adegua ad esso all'emarginazione.

³²⁸ F. NIETZSCHE, *UU*, 20.

³²⁹ F. NIETZSCHE, *AC*, 6. Già si è potuto osservare come la società della *tecnica* si configuri come quell'ennesimo "immutabile" a cui ogni persona tende oggi ad affidare la propria vita, ma non solo. Questa tipologia di società incarnerebbe compiutamente lo spirito della volontà di potenza nella sua forma *reattiva*.

Analoghe considerazioni riguardo al progresso sono elaborate da Lucrezio il quale mette in guardia dalle sue conseguenze pregiudizievoli. Se la tecnica è valorizzata poiché ha consentito agli uomini di «trattare col fuoco gli oggetti, servirsi di pelli, vestirsi di spoglie ferine»³³⁰, il poeta latino non manca di sottolinearne i falsi benefici da essa apportati. Il raffinarsi del progresso tecnico determinerebbe un aumento del benessere ma anche della brama di potere, di violenze e al contempo di atteggiamenti lassisti dovuti all'eccesso di ricchezza³³¹.

Vivere alienati significa rinunciare ad assumersi le proprie responsabilità, conformarsi alle prescrizioni dettate da altri: in sostanza essere *cammelli*. Il cristianesimo, fra le varie forme di nichilismo, risulta quella in cui tale atteggiamento è più facilmente rilevabile. Ciò che Nietzsche rimprovera alla religione cristiana è anzitutto di aver svilito il significato dell'esistenza terrena a vantaggio di un mondo inesistente:

«La decisione del cristiano di trovare brutto e malvagio il mondo ha reso il mondo brutto e malvagio»³³².

E ancora:

«Quando il centro di gravità della vita non si pone «nella» vita, ma nell' «al di là» - «nel nulla» - si è spostato alla vita il suo centro di gravità. La gran menzogna dell'immortalità personale distrugge ogni ragione, ogni natura dell'istinto: tutto ciò che v'è negli istinti di beneficio e di vitale»³³³.

Il cristianesimo è responsabile della formazione della morale dei *deboli*, ampiamente contestata dal filosofo. L'idea di peccato, il sentimento di pietà, la promessa di una ricompensa dopo la morte contribuiscono all'annichilamento della vita terrena;

³³⁰ LUCR. V, 950-955.

³³¹ Cfr. F. VERDE, [2013], pp. 140-141. Vedi anche S. MASO, [2017], p. 109.

³³²F. NIETZSCHE, *GS*, 130.

³³³ F. NIETZSCHE, *AC*, 43.

determinano l'instaurarsi di quella *moralina* che ha condotto l'umanità alla «*décadence*»³³⁴.

La religione cristiana affonda le proprie radici nel pensiero di Platone, il quale ha creato un mondo *altro*, costellato di idee custodenti la *verità*. Secondo Nietzsche si tratta dello stesso mondo a cui fa riferimento il cristianesimo quando discorre riguardo all'esistenza di una vita ultraterrena. Tuttavia, sottolinea il pensatore tedesco, il platonismo e il cristianesimo si distinguono per il diverso rapporto che l'uomo riesce a instaurare con questo mondo. Infatti, mentre per il platonismo il mondo delle idee è pienamente conoscibile dall'uomo, nel cristianesimo la conoscenza della *verità* può essere soltanto promessa, nonché rimandata a un momento successivo alla sua morte. Durante la vita terrena, il cristiano può intravedere la verità ma essa gli rimane sempre inafferrabile.

L'uomo a cui si fa riferimento è il saggio, il devoto, il virtuoso, ossia un individuo che possiede o quantomeno può scorgere la *verità*³³⁵. Per questo motivo la morale assume un'importanza notevole, specialmente nel cristianesimo. Agire nel rispetto di ciò che si suppone essere la *verità* è fondamentale per poter finalmente accedere, dopo la morte, a una sua completa conoscenza.

Ma di quale verità si tratta? Nietzsche non ha riguardi a sostenere che tale mondo ideale è una menzogna, inventata da Platone e professata dai cristiani. Secondo il filosofo la *verità* non esiste; ciò che esiste è un bisogno di essa, alla luce del quale si spiega l'atteggiamento *religioso*.

Quanto osservato finora rientra nell'opera di *demolizione* della filosofia nietzschiana, detta anche *pars destruens*. Attraverso di essa il pensatore tedesco smaschera l'inconsistenza delle pretese metafisiche-teologiche di *verità*, emancipando l'uomo da quell'atteggiamento impaurito e servile che, per le ragioni suddette, caratterizzava il suo vivere da *cammello*.

³³⁴ F. NIETZSCHE, *AC*, 6.

³³⁵ F. NIETZSCHE, *CI*, "Come alla fine il "mondo vero" diventò favola", 1.

Giunti a questo punto, si attesta necessario riflettere su quella che si ritiene essere la parte più delicata della filosofia di Nietzsche, e cioè la *pars costruens*. Tuttavia, preliminarmente, risulta interessante osservare come, alla critica al cristianesimo, si accompagni una valorizzazione della figura di Gesù. Questi rientrerebbe fra quelle personalità storiche che sono riuscite a vivere *al di là del bene e del male*, lontano dai giudizi di giusto e sbagliato, integranti il pensiero cristiano.

A tal proposito, così si esprime il filosofo ne *L'Anticristo*:

«La vita del Salvatore non fu altro che «questa» pratica, tuttavia la sua morte fu altra cosa... Non aveva bisogno di formole né di riti per le relazioni con Dio, e neppure di orazioni. Rifiutò tutti gli insegnamenti giudei del pentimento e del perdono; sa che soltanto con la «pratica» della vita uno si sente «divino», «felice», «evangelico», sempre «figlio di Dio»³³⁶.

Non resta dunque che chiedersi: come deve vivere chi intende porsi *al di là del bene e del male*? Nietzsche non offre soluzioni a riguardo, essendo la sua filosofia in aperto contrasto con qualsiasi forma di verità definitiva. Tuttavia, la *pars costruens* del suo pensiero si caratterizza per un costante invito a ripartire da noi stessi, dalla nostra volontà di potenza³³⁷. Alle virtù spirituali propuginate dalla morale dei *deboli*, egli contrappone l'orgoglio, l'egoismo, la forza fisica, gli istinti, tutte *qualità* inerenti al corpo e alla sua dimensione terrena³³⁸:

«Ogni errore è, in tutti sensi, l'effetto di una degenerazione dell'istinto, della disgregazione della volontà: con ciò si definisce quasi il *cattivo*. Tutto ciò che è *buono* è istinto - di conseguenza, facile, necessario, libero»³³⁹.

³³⁶F. NIETZSCHE, *AC*, 33.

³³⁷ Per un maggior approfondimento riguardo alla distinzione fra deboli e forti, fra dominati e dominatori si veda K. GALIMBERTI, [2021], p. 67.

³³⁸ Sono queste, secondo il filosofo, le qualità caratterizzanti l'uomo dell'Antica Grecia.

³³⁹ F. NIETZSCHE, *CI*, "I quattro grandi errori", 2.

A tal proposito, si è potuto osservare come la valorizzazione dell'elemento corporeo rappresenti un aspetto caratterizzante sia la filosofia nietzschiana che quella di Epicuro; nondimeno, si è anche visto come ciò non impedisca a Nietzsche di considerare il filosofo del Giardino alla stregua di un cristiano e, quindi, di un «decadente tipico»³⁴⁰. Il pensatore tedesco non smette mai di sottolineare come «l'epicureismo, la dottrina di redenzione del paganesimo [...], sebbene sia ricca di una forte dose di vitalità greca e di energia nervosa»³⁴¹, si avvicini molto alla religione cristiana.

Solo il *fanciullo*, ricolmo di *gioia di vivere*, può essere in grado di dare nuovamente *valore* alle cose partendo da se stesso. Il concetto di *vita*, inscindibilmente legato alla nozione di *corpo vivo*³⁴², è ciò attorno al quale ruota l'intera filosofia nietzschiana:

«Come il metafisico coniuga il proprio linguaggio a partire dal concetto di “essere”, allo stesso modo Nietzsche lo coniuga a partire dal concetto di “vita”»³⁴³.

L'autentica volontà di potenza è volontà di autoaffermazione, di dominio, di sfruttamento delle circostanze in chiave *creativa*³⁴⁴. È soltanto grazie ad essa che i valori, che durante il cristianesimo avevano perso vigore, tornano a ricevere nuova linfa *vitale*. L'oltreuomo, ossia il *fanciullo*, rappresenta la figura del riscatto esistenziale. Egli è l'unico che, dopo la *morte di Dio*, non si accontenta di *sopravvivere*³⁴⁵ sulle macerie del deserto valoriale che lo circonda, bensì *vuole vivere*.

Ma chi ha ucciso veramente dio? Non certo l'oltreuomo, il quale si è limitato a prendere atto della sua morte. Il responsabile della *morte di Dio* è secondo Nietzsche l'*uomo più brutto*, colui per il quale tale evento non ha alcuna conseguenza. Questi, resosi conto che Dio riusciva a scorgere «le sue vergogne e le sue bruttezze

³⁴⁰ F. NIETZSCHE, *AC*, 30.

³⁴¹ F. NIETZSCHE, *AC*, 30.

³⁴² Cfr. S. NATOLI, [2011], pp. 143-150.

³⁴³ K. GALIMBERTI, [2021], p. 49.

³⁴⁴ K. GALIMBERTI, [2021], p. 64.

³⁴⁵ Già si è descritto nel primo capitolo in cosa consista tale “sopravvivenza” quando si è trattato dell'*ultimo uomo*.

nascoste»³⁴⁶, ha deciso di eliminarlo. Tale eliminazione, si ricorda, significa il venir meno di qualsiasi *valore*: da ciò deriva l'annichilamento dello spirito, a fronte del quale l'*uomo più brutto* rimane indifferente. Dio è la coscienza di chi ha preso atto che l'uomo non crede più in nulla, nemmeno in se stesso; è il tentativo di amare chi non riesce più ad amarsi, a disprezzarsi davvero per riuscire a *superarsi*, accontentandosi dei *piacerucci per il giorno e i piacerucci per la notte*. A determinare la *morte di Dio* è stato dunque il suo riuscire a scorgere gli «abissi»³⁴⁷ dell'uomo e, soprattutto, la *pietà* provata per quest'ultimo:

«La sua pietà non conosceva pudore: egli s'insinuava nei miei recessi più immondi. Bisognava che morisse questo curioso, questo importuno, questo compassionevole senza limiti. Egli mi ha sempre veduto; ho voluto vendicarmi d'un tal testimonio - altrimenti avrei dovuto cessar di vivere io. Il dio che vedeva tutto, *anche l'uomo*: questo dio doveva morire! L'uomo non tollera che viva un tal testimonio!»³⁴⁸.

Dio è morto dopo avere intravisto l'assenza di *gioia di vivere* nell'uomo e per aver provato compassione nei suoi confronti. Il filosofo sottolinea più volte i pericoli in cui incorre colui che prova pietà e misericordia. A tal proposito, si riporta di seguito un passo significativo che consente di far luce su quanto dedotto:

«Ah, furono mai compiute al mondo più stoltezze che dai misericordiosi? E che cosa nel mondo ha generato maggior dolore che le stoltezze dei misericordiosi? Guai a tutti coloro che amano, i quali non abbiano un'altezza che superi la loro pietà! Così mi disse una volta il demonio: «Anche Dio ha il suo inferno: ed è il suo amore per gli uomini!» E ultimamente lo udii che diceva queste parole: «Dio è morto; ed è stata la sua pietà per gli uomini ad ucciderlo!»³⁴⁹.

³⁴⁶ F. NIETZSCHE, Z, "Il più brutto degli uomini", 1.

³⁴⁷F. NIETZSCHE, Z, "Il più brutto degli uomini", 1.

³⁴⁸F. NIETZSCHE, Z, "Il più brutto degli uomini", 1.

³⁴⁹ F. NIETZSCHE, Z, "Dei compassionevoli", 1.

Come già anticipato nel primo capitolo, Nietzsche valorizza l'*amore*, tant'è che afferma che esso è sempre *al di là del bene e del male*. Ciò da cui egli intende mettere in guardia sono gli stereotipi con i quali può essere confuso questo sentimento. In primo luogo, non tutti possono permettersi di amare; amare richiede un grande dispendio di energie e solo coloro che sono ricolmi di *gioia di vivere* riescono a farvi fronte: «tutti i creatori sono duri, tutti i grandi amori sono superiori alla loro pietà»³⁵⁰.

Secondariamente, trattandosi di un *atto egoistico*, di *potenza*, il vero amore non deve dipendere dalla pietà provata verso qualcuno:

«Che sia la pietà d'un dio o la pietà degli uomini: la pietà è un'offesa al pudore. E la volontà di non voler aiutare può esser più nobile che quella virtù che si precipita a porgere tutto»³⁵¹.

È interessante notare quanto tali considerazioni potessero essere condivise anche da Epicuro il quale aveva scritto un libro sull'amore, purtroppo andato perduto. In questa direzione alcuni studiosi, nel tentativo di ricostruire il suo pensiero a riguardo, hanno formulato le seguenti conclusioni:

«Dei due aspetti complementari del piacere amoroso: godere e far godere, il più importante è quello di godere. Sentire piacere è, in amore, il modo migliore di darne. Prima prova dell'idea epicurea che per essere felice bisogna prima di tutto esserlo»³⁵².

Similmente a Epicuro, Nietzsche sottolinea la necessità di provare *piacere* quando si ama: poiché l'amore rientra fra gli atti della *volontà di potenza*, dal momento che il «senso della propria potenza»³⁵³ arreca piacere, chi ama non può che provare *piacere* nel farlo.

³⁵⁰F. NIETZSCHE, Z, "Il più brutto degli uomini", 1.

³⁵¹F. NIETZSCHE, Z, "Il più brutto degli uomini", 1.

³⁵²J. FALLOT, [1977], p. 11.

³⁵³F. NIETZSCHE, *UU*, 104.

D'altra parte, un amore misericordioso, se non annienta l'uomo, lo riconduce nell'ambito dell'utilitarismo, ossia di quell'atteggiamento che, trattando l'amore alla stregua di un calcolo, pretende una sua *restituzione* nei momenti di difficoltà. Tutto ciò è però *umano, troppo umano* secondo il filosofo.

A tal fine, egli insegna a *superare* l'uomo, amando prima di tutto se stessi e non altro che in questo *insegnamento* consisterebbe, secondo Nietzsche, il vero *amore*, nonché l'autentico *piacere* da cui ripartire per creare nuovi *valori*.

III.3. *Clinamen e amor fati*

Il concetto di casualità caratterizza il pensiero epicureo come quello nietzschiano. L'idea che l'universo non si regga su un disegno provvidenziale, ovvero che non abbia un *fine* intrinseco da realizzare, consente di mettere in relazione le due filosofie.

Per quanto concerne l'epicureismo, la concezione afinalistica del cosmo dipende da un *disinteresse* degli dèi per le faccende umane: gli uomini, lasciati a loro stessi, non sono tenuti a esaudire una qualche *volontà divina*³⁵⁴. Ciò non toglie che Epicuro individui nel *piacere* il principio e il *fine* dell'esistenza; tuttavia, tale fine non trascende la realtà terrena, identificandosi con la capacità di apprezzare la vita in sé e per sé.

Similmente a Epicuro, Nietzsche nega che l'uomo sia tenuto al compimento di particolari scopi; il crollo delle *certezze*, attuato dalla sua filosofia, impedisce di individuare valori assoluti sulla cui base fissare traguardi trascendentali. D'altra parte, il pensatore tedesco identifica nella volontà di potenza quella forza che induce gli individui a porsi costantemente degli obiettivi per esprimere la propria *volontà di vita*.

In linea con quanto dedotto, si porrà ora specifica attenzione alla struttura del cosmo, alla posizione dell'uomo all'interno di esso, nonché alla rilevanza assunta dal *caso* nelle rispettive filosofie. Inoltre, sarà interessante osservare come alcune considerazioni, fondanti le seguenti riflessioni, possano oggi trovare riscontro nell'ambito della fisica quantistica.

³⁵⁴ Diversamente da quanto previsto dalle concezioni mitologiche e, ancora oggi, dal cristianesimo.

Sin da subito, si attesta essenziale prendere in esame la concezione dell'universo prospettata dall'epicureismo, soffermandosi in particolare sulla nozione di *clinamen*.

Nel corso del presente lavoro si è avuto modo di sottolineare la centralità assunta dagli atomi che, muovendosi nel vuoto, scandiscono la nascita e la morte di tutte le cose, determinando così il *divenire*. Dette particelle, che cadono nel vuoto in modo rettilineo e alla medesima velocità, ogni tanto si scontrano originando *infiniti mondi*³⁵⁵. L'urto che determina l'unione degli atomi consiste in una deviazione casuale, definita da Lucrezio *clinamen*.

Il poeta latino chiarisce in questo modo il movimento delle particelle elementari:

«Sullo stesso argomento desidero che tu sappia anche questo:
i corpi primi, quando cadono verticalmente trascinati nel vuoto
dal loro stesso peso, in un momento del tutto indefinito
e in un luogo incerto si sviano un poco dal percorso,
così poco che appena ne puoi dire mutato il cammino.
Se infatti non usassero deviare, precipiterebbero tutti in basso
attraverso il vuoto profondo simili a gocce d'acqua,
non si sarebbero prodotti gli scontri, non avrebbero luogo gli urti
fra i corpuscoli primordiali: in tal modo la natura non avrebbe generato mai nulla»³⁵⁶.

La *deviazione* è ciò che consente ai corpi di sfuggire alla *necessità* delle leggi fisiche del cosmo. Tale assunto rappresenta per la filosofia del Giardino un aspetto di rottura con il meccanicismo democriteo, secondo il quale ogni realtà, essendo sottoposta a tali leggi, non può esimersi dall'andare incontro al proprio destino.

È interessante notare come il termine *clinamen* non compaia mai negli scritti di Epicuro. A tal proposito, alcuni ritengono³⁵⁷ che questi abbia elaborato tale teoria in

³⁵⁵ Gran parte della fisica epicurea riprende i contenuti della spiegazione scientifica di Democrito. Cfr. N. ABBAGNANO, [1969], I, p. 215.

³⁵⁶ LUCR. II, 215-220.

³⁵⁷ Per un maggior approfondimento riguardo al significato assunto dalla *deviazione* in Epicuro si veda D. SEDLEY, [1983], pp. 11-51.

un momento successivo alla redazione della *Lettera a Erodoto*³⁵⁸. Ad ogni modo, l'introduzione del *clinamen* viene fatta risalire a Lucrezio, il quale ne fornisce un'ampia trattazione nel II libro del *De rerum natura*. Il *clinamen* non ha solo delle ripercussioni di carattere fisico ma anche etico-psicologico³⁵⁹. Secondo il poeta, esso è fondamentale per affermare la *libera volontà* del soggetto. È soltanto grazie a questa improvvisa *deviazione* che ogni individuo riesce ad autodeterminarsi nella sua volontà, svincolandosi da «quel livello fisico-meccanico che rimane in ogni caso basilare e ineludibile»³⁶⁰.

Ma come connettere la *libera volontà* con il *clinamen*? A tal riguardo, risulta utile ricordare come Lucrezio distinguesse, a differenza di Epicuro, l'*animus/mens* dall'anima. Mentre l'anima è disseminata in tutto il corpo, la *mens* è localizzata nel cuore, rappresenta la parte razionale della *psyché* e domina sia il corpo che l'anima. Il movimento di ogni essere vivente prende avvio da un impulso del cuore, della volontà per propagarsi successivamente in tutto l'organismo:

«In sostanza, la *mens* ha un ruolo causale decisivo e il *clinamen* (che avviene di volta in volta a livello degli atomi della *mens*) serve a giustificare esattamente questo potere causale della *mens*, proprio della materia atomica ma non precedentemente causato da essa»³⁶¹.

La casuale deviazione delle particelle si verifica nel cuore, la cui volontà consente a ciascuno di autodeterminarsi³⁶². Ogni individuo tende al *piacere*, ma il processo su cui si reggono le sue decisioni avviene in un tempo e in uno spazio *indeterminati*. Ebbene, a quanto osservato si potrebbe facilmente obiettare che ogni azione può es-

³⁵⁸ Opera nella quale vengono affrontate questioni attinenti alla fisica. Lo stesso Diogene di Enoanda non sembra avere dubbi nell'attribuire la teoria del *clinamen* a Epicuro. Altri autori contemporanei sostengono che si possano individuare riferimenti al *clinamen* direttamente nell'*Epistola* ma ciò risulta controverso. Per un maggior approfondimento si veda F. VERDE, [2013], p. 201.

³⁵⁹ Il problema della deviazione atomica, nonché delle sue conseguenze sul piano comportamentale, rappresenta ancora oggi una questione assai discussa. Cfr. S. MASO, [2017], p. 104.

³⁶⁰ F. VERDE, [2013], p. 211.

³⁶¹ F. VERDE, [2013], p. 221.

³⁶² Cfr. F. VERDE, [2013], p. 210.

sere spiegata con la precedente, mettendo così in luce l'infinita *causalità* che lega fra loro gli eventi. Ciò nonostante, è anche vero che non è possibile risalire a una causa assoluta e originaria.

Per collegare la *mens* alla struttura del cosmo è necessario compiere una precisa operazione: frammentare il *divenire*, isolando un momento del suo manifestarsi. Ciò consente di focalizzare l'attenzione sul carattere *occasionale* della deviazione e, quindi, di ogni scelta, la quale sembra così realizzarsi in un luogo e in un tempo non predeterminati³⁶³.

A tal proposito, si riportano di seguito le parole del poeta:

«Infine, se ogni moto è sempre legato ad altri,
e quello nuovo sorge dal moto precedente in ordine certo,
se i germi primordiali con l'inclinarsi non determinano un qualche
inizio di movimento che infranga le leggi del fato,
così che da tempo infinito causa non sussegua a causa,
dove ha origine sulla terra per i viventi questo libero arbitrio,
dove proviene, io dico, codesta volontà indipendente dai fati,
in virtù della quale procediamo dove il piacere ci guida,
e deviamo il nostro percorso non in un momento esatto,
né in un punto preciso dello spazio, ma quando lo decide la mente?
Infatti senza alcun dubbio a ciascuno un proprio volere
suggerisce l'inizio di questi moti che da esso si irradiano nelle membra»³⁶⁴.

Come accennato poc'anzi, le considerazioni di Lucrezio intorno al cosmo sembrano oggi trovare conferma in alcuni recenti studi di fisica quantistica. Tuttavia, prima di procedere nella disamina di tale parallelismo, risulta utile delineare brevemente in cosa consista detta disciplina.

La fisica quantistica è quel ramo della scienza che, distinguendosi dalla fisica classica, cerca di spiegare l'universo partendo dall'analisi del comportamento delle par-

³⁶³ Cfr. S. MASO, [2008], pp. 85-86.

³⁶⁴ LUCR. II, 251-262.

ticelle subatomiche³⁶⁵. Ogni corpo è infatti formato di atomi, all'interno dei quali si trovano degli *elettroni* che si muovono attorno a un nucleo. Il nucleo è composto di protoni e neutroni che, a loro volta, sono costituiti di micro particelle definite *quarks*. La forza che permette ai quarks di rimanere incollati è generata da altre micro particelle: i *gluoni*. Elettroni, quarks, gluoni e *fotoni*³⁶⁶ sono le *particelle elementari* studiate dalla fisica quantistica, dette anche *quanti*.

Esse sono in perenne movimento ma il loro comportamento non segue le leggi della fisica classica. L'incessante sparire e ricomparire che le contraddistingue scandisce il *divenire* dell'essere all'interno di uno spazio che, però, non è mai completamente vuoto. Lo spazio, come la materia, sarebbe anch'esso formato di *quanti*:

«Non esiste vero vuoto, che sia completamente vuoto. Come anche il mare più calmo visto da vicino ondeggia leggermente e freme, così i campi che formano il mondo fluttuano a piccola scala, e possiamo immaginare le particelle di base del mondo, continuamente create e distrutte da questo fremere, vivere brevi effimere vite»³⁶⁷.

Si tratta di un insieme di vibrazioni il cui moto non risulta comprensibile seguendo i postulati della fisica classica: si stima che alla base dell'imprevedibile comportamento delle particelle subatomiche vi sia il *caso*³⁶⁸. A tal proposito, si pensi al moto dell'elettrone, la cui posizione all'interno dell'atomo è *indeterminata*, dal momento che su di essa si possono formulare soltanto delle previsioni.

Per quanto concerne invece la nascita dell'universo, si ritiene che esso si sia originato a seguito di una grande esplosione, denominata Big Bang. A sua volta, tale esplosione, potrebbe essere il risultato dell'implosione³⁶⁹ di un precedente universo che, dopo essersi compresso in uno spazio molto piccolo, ha ricominciato ad espan-

³⁶⁵Werner Heisenberg è uno dei primi teorici della fisica quantistica che mette in crisi lo stesso Albert Einstein. Cfr. C. ROVELLI, [2014], pp. 27-28.

³⁶⁶ Ci si riferisce a quelle micro particelle che costituiscono la luce. Cfr. C. ROVELLI, [2014], p. 39.

³⁶⁷ C. ROVELLI, [2014], pp. 40-41.

³⁶⁸C. ROVELLI, [2014], p. 60.

³⁶⁹ Detta Big Bounce. Cfr. C. ROVELLI, [2014], p. 55.

dersi³⁷⁰: vi sarebbero dunque una molteplicità di universi che si susseguono ciclicamente nell'eternità³⁷¹.

L'epicureismo, sebbene non pervenga interamente a tali conclusioni (alle quali sembra pervenire invece un'altra filosofia materialista antica: lo stoicismo), sembra condividere l'idea che l'eterno movimento delle particelle determini la formazione di *infiniti mondi*. In linea con le recenti scoperte scientifiche, alla base di questa formazione Lucrezio ammette il *caso*: si è visto essere il *clinamen* ciò che permette la nascita e la morte di tutte le cose. A tal riguardo, si ricordi come il poeta latino, a differenza di Epicuro, non utilizzi mai il termine atomo. Egli tratta di *particelle elementari*, dalla cui unione e disgregazione si originerebbe ogni realtà; riflessione, questa, che consente di avvicinare ulteriormente il suo pensiero alle ultime acquisizioni scientifiche. Si noti, peraltro, come la *deviazione* di tali particelle avvenga in uno spazio e in un tempo indeterminati, così come *indeterminata* è la posizione degli elettroni all'interno dell'atomo³⁷².

Giunti a questo punto, risulta interessante prendere in considerazione le riflessioni di Nietzsche intorno all'universo e al posizionarsi dell'individuo all'interno di esso. Il concetto di *amor fati* è fondamentale per comprendere l'atteggiamento che, secondo il filosofo, ogni persona dovrebbe assumere nel relazionarsi con il cosmo.

Tuttavia, prima di approfondire tale concetto, è necessario richiamare l'attenzione su un altro assunto particolarmente importante, caratterizzante la filosofia nietzschiana: l'*eterno ritorno*. Nel primo capitolo si sono evidenziate le ragioni che il pensatore tedesco adduce per giustificare l'esistenza: se il mondo è costituito di un numero finito di elementi indistruttibili, tutti gli elementi sono destinati a combinarsi infinite volte nel tempo che non ha mai fine. Così come la teoria del *clinamen* di Lucrezio, anche la concezione dell'eterno ritorno ha delle implicazioni fisico-cosmologiche ma anche etico-psicologiche. Per quanto concerne la cosmologia nietzschiana, si riporta-

³⁷⁰ Cfr. C. ROVELLI, [2014], p. 55. In fisica quantistica si ipotizza che fra la nascita di un universo e la morte di un altro lo spazio e il tempo potrebbero scomparire.

³⁷¹ Cfr. C. ROVELLI, [2014], p. 55.

³⁷² Cfr. D. SEDLEY, [1983], pp. 12-13.

no di seguito alcune riflessioni di Mazzino Montinari³⁷³, atte a mettere in luce l'inevitabile eterno ritorno di tutte le cose:

«Il mondo delle forze non subisce diminuzione: altrimenti nel tempo infinito si sarebbe indebolito e sarebbe perito. Il mondo delle forze non subisce stasi: altrimenti questa sarebbe stata raggiunta, e l'orologio dell'esistenza si sarebbe fermato. Dunque, il mondo delle forze non giunge mai a un equilibrio, non ha mai un attimo di quiete, la sua forza e il suo movimento sono ugualmente grandi in ogni tempo. Quale che sia lo stato che questo mondo *può* raggiungere, esso deve averlo già raggiunto, e non una ma infinite volte. Così questo attimo: esso era già una volta e molte volte e parimenti ritornerà, tutte le forze distribuite esattamente come ora; lo stesso avviene per l'attimo che ha generato questo e per quello che sarà il figlio dell'attimo attuale»³⁷⁴.

Analogamente a quanto prospettato da Lucrezio e dalla fisica quantistica, Nietzsche sembra condividere l'assunto che l'universo sia costituito di micro-particelle³⁷⁵. Tuttavia, contrariamente al poeta latino, egli ritiene che dette particelle siano finite nel numero: da qui l'idea che esse, muovendosi nel tempo infinito, non possano che combinarsi fra loro infinite volte. Nondimeno, tale considerazione sembra accordarsi con le ipotesi cosmologiche avanzate dai recenti studi di fisica quantistica: entrambe le prospettive si caratterizzerebbero per una visione *ciclica* dell'eternità.

D'altra parte, è anche vero che non si può affermare con certezza quanto Nietzsche credesse effettivamente nell'eterno ritorno di tutte le cose: da un punto di vista prettamente fisico-cosmologico, egli è il primo a non risultare sicuro delle validità di tali asserzioni³⁷⁶. Il pensatore tedesco rimane però convinto della necessità di dover vivere come se tutto dovesse ritornare in eterno. Secondo la filosofia nietzschiana, solo chi riesce a vivere in questo modo può considerarsi un *oltreuomo*, conferendo un significato autentico alla propria esistenza.

³⁷³Insieme a Giorgio Colli, Mazzino Montinari è stato uno dei massimi interpreti delle opere di Nietzsche.

³⁷⁴M. MONTINARI, [1999], pp.122-123.

³⁷⁵Più propriamente, il filosofo tedesco fa riferimento a *quanti* di energia che permeano l'universo. F. NIETZSCHE, *GS.*, 360.

³⁷⁶Cfr. M. MONTINARI, [1999], p. 122-123.

Pertanto, diversamente da quanto vale per le implicazioni fisico-cosmologiche, i risvolti etico-psicologici a cui conduce l'idea dell'eterno ritorno assumono per Nietzsche un'importanza fondamentale:

«Nietzsche [...] si contenta quindi della «probabilità» (razionale) della sua teoria e si rivolge all'individuo col comandamento: «...vivere in modo da poter desiderare di rivivere questa vita in ripetizione eterna». La differenza tra coloro che credono nell'eterno ritorno e coloro che non ci credono è che i primi conferiscono alla loro vita l'impronta dell'eternità, i secondi vivono una «vita fugace». L'individuo deve plasmare la sua vita come un'opera d'arte e in ciò lo aiuterà la propria la fede di rivivere eternamente una tal vita»³⁷⁷.

L'*amor fati* contraddistingue l'atteggiamento di chi ama il proprio *destino*. Ma a cosa intende esattamente alludere il filosofo con questa espressione? Che legami vi sarebbero con le nozioni di *caso* ed *eterno ritorno*?

Prima di provare a rispondere a tali quesiti, si fa notare che Nietzsche utilizza l'espressione *amor fati* soltanto in alcuni passaggi delle sue opere. A tal proposito, si riportano di seguito i più significativi:

«Voglio imparare a vedere sempre più come bello ciò che è necessario nelle cose; allora sarò uno di quelli che rendono belle le cose. *Amor fati*: questo sia il mio amore d'ora in poi!»³⁷⁸.

E ancora:

«La mia formula per la grandezza di un essere umano è l'*amor fati*: non si vuole che nulla sia diverso, né avanti, né indietro, né in eterno. Non solo sopportare il necessario, e ancor meno nascondere - tutto l'idealismo è mendacio di fronte al necessario - ma *amarlo*»³⁷⁹.

³⁷⁷ M. MONTINARI, [1999], p. 124.

³⁷⁸ F. NIETZSCHE, *GS*, 276.

³⁷⁹ F. NIETZSCHE, *E*, "Perché sono così accorto", 10.

L'*amor fati* è la capacità di amare e valorizzare la *vita* che il pensatore tedesco paragona a un *lancio di dadi*:

«La terra è una tavola degli dèi, tremante di nuove parole creatrici e d'un divino frastuono di dadi gettati»³⁸⁰.

La vita terrena, concreta, ciò che si verifica nel contingente sopravviene secondo *necessità*. Tuttavia, la necessità a cui Nietzsche fa riferimento non ha nulla a che vedere con un qualche progetto divino. Dietro ciò che accade vi è il *caso*:

«I dadi lanciati una sola volta sono l'affermazione del caso, la combinazione cui danno luogo ricadendo è l'affermazione della *necessità*. [...] Invano si obietterà che i dadi, se lanciati a caso, non danno necessariamente la combinazione vincente, il dodici che fa ritornare il colpo di dadi; questo è vero, ma solo nella misura in cui il giocatore non abbia saputo sin dall'inizio affermare il caso, giacché la necessità non sopprime o abolisce il caso più di quanto l'uno neghi o sopprima il molteplice. [...] Quel che Nietzsche chiama necessità (destino) non è mai dunque l'abolizione del caso, ma la sua combinazione»³⁸¹.

Se tutto ciò che si verifica, in quanto affermazione del caso, è destinato a ripetersi in eterno, allora non può che essere *amato*. L'audacia dell'oltreuomo risiede nella capacità di amare ciò che sopraggiunge, facendo coincidere la propria volontà con gli eventi affermati dal caso. Nietzsche insiste nel ricordare che la vita non ha in sé e per sé uno scopo³⁸²; consapevolezza, questa, che traumatizza l'ultimo uomo e che libera l'oltreuomo. Questi infatti, privato di qualsiasi *fine* a cui tendere in astratto, può finalmente *creare*, plasmare gli eventi che si trova a vivere assecondando il proprio volere.

Il filosofo chiarisce in questo modo il rapporto fra il *caso* e la *volontà di potenza*:

³⁸⁰ F. NIETZSCHE, Z, "I sette sigilli (Ovvero la canzone del sì e dell'amen)", 3.

³⁸¹ G. DELEUZE, [2002], p. 40.

³⁸² Secondo la filosofia nietzschiana, solo chi ha *cattiva coscienza* può riporre fede in uno scopo. Cfr. G. DELEUZE, [2002],

«Io sono Zarathustra, l'empio: io faccio bollire nella mia caldaia tutto ciò che è caso. E soltanto allorché il caso è cotto a puntino gli do il benvenuto per farne il mio nutrimento. E, in verità, alcuni casi mi si sono avvicinati da padroni: ma la mia volontà ha parlato imperiosamente, e subito essi stavano supplicanti ai miei piedi. Mi supplicavano di dargli asilo e cordiale accoglienza, e mi parlavano in modo lusinghiero: «Sì, sì, Zarathustra, soltanto un amico può andar incontro così ad un amico!»³⁸³.

Il divenire è legge immanente del cosmo; Nietzsche, contrariamente a Platone, il quale tenta di sottomettere il caos a una sorta di *finalità* dell'essere³⁸⁴, invita a *dominarlo* volta per volta.

L'importanza riconosciuta al caos nell'universo, nonché il rilievo assunto dalla volontà all'interno di esso, accomunano la filosofia nietzschiana al pensiero di Lucrezio e, sullo sfondo, di Epicuro. Pur offrendo soluzioni diverse, i tre autori sembrano compiere un'opera di *disincanto*, tesa a privare l'individuo di ogni *umano, troppo umano* rimedio consolatorio. Nietzsche invita a *danzare* sulle risultanze dal caso, a invocarlo per sottometterlo al comando della nostra volontà. Il caso, d'altra parte, si afferma nella *necessità*, motivo per cui il filosofo non crede nel libero arbitrio: l'*amor fati* è amore per il proprio destino. Da presupposti diversi muove invece Lucrezio, il quale ritiene che la volontà di ciascuno sia fondamentalmente libera: il *clinamen* è ciò che consente di giustificare tale libertà, le cui decisioni avvengono sempre in uno spazio e in un tempo non predeterminati³⁸⁵.

Pare dunque lecito domandarsi: si può ipotizzare un legame fra queste *volontà*? Potrebbe forse la volontà nietzschiana, nella sua perpetua opera di *creazione*, identificarsi con quella dimensione *indeterminata*, senza tempo né spazio, da cui prende le mosse la volontà raccolta nel *cuore* di Lucrezio? Se così fosse, ad alcuni fisici quan-

³⁸³ F. NIETZSCHE, Z, "Della virtù che rimpicciolisce", 3.

³⁸⁴G. DELEUZE, [2002], p. 44.

³⁸⁵ LUCR. II, 251-193. Si veda anche S. MASO [2016b], p. 111.

tistici verrebbe probabilmente da pensare a quel mistero, sospeso fra la nascita e la morte degli universi, rispetto al quale si serba ancora, in parte, il silenzio³⁸⁶.

³⁸⁶ Per un maggior approfondimento riguardo a questa *fase intermedia*, priva di spazio e di tempo, si veda C. ROVELLI, [2014], pp. 55-56.

EPILOGO

Essere giunti al termine della presente ricerca consente di riflettere sul significato assunto dal presente lavoro, nonché sul valore da riconoscersi alle risultanze ottenute.

Accostarsi al pensiero di autori come Epicuro e Nietzsche significa prendere atto dell'importanza della filosofia nella vita concreta, a cui sia l'uno che l'altro filosofo è rimasto sempre fedele. La *vita* ha rappresentato per entrambi la base fondamentale da cui muovere per iniziare a *pensare*.

Spregiudicati nei confronti di qualsiasi dogma, scettici verso ogni forma di verità definitiva che la razionalità può concepire, i due pensatori hanno costruito le rispettive filosofie intorno al *piacere* e alla *gioia di vivere*: due diverse forme di felicità. Di queste ne sono state messe in luce le differenze ma anche gli elementi comuni: si pensi alla necessità di liberarsi dalle paure per sperimentare appieno la *qualità* del tempo vissuto.

Piacere e gioia di vivere sono i cardini che sostengono gli impianti filosofici che si è avuto modo di esaminare, ma non solo; sono anche le parole che nascondono le sofferenze, le paure e le sconfitte di due grandi uomini, coscienti di essere finiti e mortali. I costanti dolori alla vescica di Epicuro, così come le frequenti crisi di emicrania di Nietzsche non hanno impedito a nessuno dei due di *amare* la propria esistenza. Anzi, pare doversi al frequente contatto con il dolore la scoperta dell'*antidoto*, nonché la loro continua ricerca. Infatti, se da un lato le prescrizioni del quadrifarmaco sembrano muovere in una direzione opposta a quella prospettata da Nietzsche, dall'altro, è anche vero che il dolore ha rappresentato per entrambi un'occasione per riflettere sul valore della vita.

L'incontro del filosofo tedesco con l'epicureismo coincide con la presa d'atto che l'*arte* non può fungere da rimedio per salvare l'uomo³⁸⁷: al pari di Epicuro, che mette in guardia dalla poesia quale strumento di alienazione dalle sofferenze.

La consapevolezza inerente al dolore e alla morte, quali aspetti ineliminabili dell'esistenza, si accompagna a una decisa messa in discussione di qualsiasi *idea astratta*, giudicata ancora *troppo umana* in quanto travalicante l'esperienza individuale.

Che fare, dunque, di un mondo siffatto, dominato dall'incertezza? Quali risposte è grado di fornire la filosofia allorché privata del suo *cielo platonico*?

A tal riguardo Lucrezio, in linea con la dottrina del Maestro, non manca di sottolineare come la vita di ciascuno sia avvolta dal *caos*, ma anche come esista una *volontà* che consente di proteggersi, mettendosi al riparo dagli *affanni*. Una volontà senz'altro diversa da quella di cui tratta Nietzsche, il quale invita a *mordere il serpente*, e cioè a *dominare* il mondo nella sua caoticità. Tuttavia, nonostante le divergenze riguardo al modo d'intendere la volontà, non può essere ignorata l'importanza che, attraverso di essa, viene riconosciuta all'individuo nel suo relazionarsi con il mondo.

È poi stato fatto notare come, secondo Lucrezio, si tratti di una volontà *indeterminata*, senza spazio né tempo e quanto, tale considerazione, potrebbe accordarsi con le riflessioni di Nietzsche, per il quale la volontà implica l'essere in qualsiasi aspetto del suo *divenire*. Infine, ripercorrendo alcuni recenti studi di fisica quantistica, si è ipotizzato un legame, ossia una sovrapposizione che potrebbe sussistere fra la volontà *diveniente* e tale energia, *processo creativo* di intervallo fra un universo e l'altro: qui il divenire si identificherebbe con le particelle quantiche, permeanti il cosmo ed eterne; pura *energia*, onnipresente anche in assenza di spazio e di tempo.

Si è quindi giunti a ritenere che la volontà non possa che essere una volontà *creatrice*. E non tanto una volontà creatrice di cose materiali³⁸⁸, subordinata comunque ad

³⁸⁷L'interesse del pensatore tedesco per la figura di Epicuro matura dopo la rottura con il compositore Richard Wagner: a tal riguardo si pensi al tentativo di autocritica presente ne *La nascita della tragedia*. Tuttavia, ciò non toglie che Nietzsche rimanga un poeta e quindi un artista, oltre che un filosofo. L'arte, dalla quale egli intende prendere le distanze, è quella romantica: un'arte che egli riduce a mero rimedio atto a salvare l'uomo dalla tragicità dell'esistenza.

³⁸⁸Anche la materia si è rivelata essere una parte della realtà, non coincidente con la sua totalità.

uno scopo determinato³⁸⁹; quanto una volontà onnicomprensiva e, dunque, *creatrice* sì ma di esperienze, di eterni istanti di *vita*.

³⁸⁹ Si pensi alla società della tecnica.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

Aurora: A

Al di là del bene e del male: ABM

L'Anticristo: AC

Crepuscolo degli idoli: CI

Ecce homo: E

Genealogia della morale: GM

La gaia scienza: GS

La nascita della tragedia: NT

Umano, troppo umano I: UU

Umano troppo umano II: UU, II

Su verità e menzogna in senso extramurale: WL

Così parlò Zarathustra: Z

BIBLIOGRAFIA

- N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, edizioni Utet, I, Torino 1969.
- N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, III, edizioni Utet, Torino 1969.
- N. ABBAGNANO - G. FORNERO, *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, IB, a cura di G. FORNERO, edizioni Utet, Varese 2006.
- N. ABBAGNANO - G. FORNERO, *Il nuovo protagonisti e testi della filosofia*, IIIA, a cura di G. FORNERO, edizioni Utet, Varese 2007.
- G. ARRIGHETTI, *I fondamenti dell'amicizia epicurea*, "Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici", 1 (1978).
- R. BARBOUR, *Moral and political philosophy: readings of Lucretius from Virgil to Voltaire* in *The Cambridge Companion to Lucretius*, ed. by S. Gillespie and Philip Hardie, Cambridge 2007.
- R. BETT, Nietzsche, *The greeks and happiness (with special reference to Aristotle and Epicurus)*, "Philosophical Topics", 2 (2005), pp. 45-70.
- G. BRIANESE, *La strategia del viandante. Nietzsche e la contraddizione dell'esistenza* in *Divus Thomas*, 2018.
- M. CACCIARI, *L'arcipelago*, edizioni Adelphi, Milano 2007.
- CICERONE, *Opere filosofiche*, a cura di N. MARINONE, edizioni Utet, Novara 2018.

G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, edizioni Einaudi, Torino 2002.

T. DORANDI, *La "Villa Dei Papiri" a Ercolano e la sua Biblioteca*, *Classical Philology*, Vol. 90, No. 2 (1995), The University of Chicago Press.

EPICURO, *Epistème ed Ethos in Epicuro*, a cura di L. GIANCOLA, edizioni Armando, Roma 2007.

EPICURO, *Lettere sulla felicità, sul cielo e sulla fisica*, edizioni BUR Rizzoli, Milano 2021.

EPICURO, *Scritti morali*, traduzione di C. DIANO, edizioni BUR Rizzoli, Milano 2021.

J. FALLOT, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, edizioni Einaudi, Milano 1977.

E. FERRI, *L'antigiuridismo di Max Stirner*, edizioni Giuffrè, Sassari 1992.

E. FERRI, *Studi su Stirner, L'unico e la filosofia dell'Egoismo*, edizioni La Fiaccola, Ragusa 2021.

K. GALIMBERTI, *Nietzsche, Una guida*, edizioni Feltrinelli, Milano 2021.

U. GALIMBERTI, *Il Corpo*, edizioni Feltrinelli, Milano 2022.

J. GOLOMB, *American Imago in "Winter"*, 37 (1980).

R. GRAVES, *I miti greci*, edizioni Longanesi, Milano 1963.

T. LUCREZIO CARO, *La natura delle cose*, trad. di L. CANALI, edizioni BUR Rizzoli, Milano 1990.

S. MASO, *Capire e dissentire Cicerone e la filosofia di Epicuro*, edizioni Bibliopolis, Napoli 2008.

S. MASO, *La presenza del limite nella prospettiva epicurea* in *Verità, fede e interpretazione*, a cura di C. CHIURCO e I. SCIUTO, edizioni Il poligrafo, Padova 2009.

S. MASO, *Lingua Philosophica Graeca*, edizioni Mimesis, Milano - Udine 2010.

S. MASO, *Percezione bellezza: un problema della fisica epicurea* in “Quaderni de GLI ARGONAUTI”, Fasc. 1, (2016), pp. 41-56.

S. MASO, *La causa di ciò che è e ciò che diviene secondo Epicuro* in “Materia e causa materiale in Aristotele e oltre”, edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.

S. MASO, *Filosofia a Roma, Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, edizioni Carocci, Roma 2017.

S. MASO, *Epicureans, Earlier Atomists and Cyrenaics* in *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, (2020), pp. 58-70.

S. MASO, *Virtù e paideia nella filosofia romana* in “La virtù tra paideia, politeia ed episteme: considerazioni sul problema aretaico dell'Occidente”, (2022).

P. MISTIS, *Epicurus' ethical theory: the pleasures of invulnerability*, Cornell Univ. Press, New York 1988.

- M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, edizione Adelphi, Milano 1999.
- S. NATOLI, *Nietzsche e il teatro della filosofia*, edizioni Feltrinelli, Milano 2011.
- S. NATOLI, *Tempo, ritmo e filosofia*, in Studi di Sociologia, Fasc. 3, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 2011, pp. 267-273.
- F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, edizioni Adelphi, Milano 1977.
- F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, edizioni Adelphi, Milano 1977.
- F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, edizioni Adelphi, Milano 1979.
- F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, II, edizioni Adelphi, Milano 1981.
- F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, edizioni Adelphi, Milano 1984.
- F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, edizioni Ghibelline, Mantova 1973.
- F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, edizioni Adelphi, Milano 1991.
- F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, edizioni Adelphi, Milano 2015.
- F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, edizioni Conoscere, Milano 2017.
- F. NIETZSCHE, *Aurora*, edizioni Garzanti, Milano 2020.

F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli o come si filosofa con il martello*, edizioni Feltrinelli, Milano 2021.

F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, edizioni Feltrinelli, Milano 2022.

P. ODDIFREDDI, *Come stanno le cose, Il mio Lucrezio, La mia Venere*, edizioni Rizzoli, Milano 2013.

M. ONFRAY, *Nietzsche e la costruzione del superuomo*, edizioni Ponte alle Grazie, Milano 2014.

T. O'KEEFE, *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, a cura di J. Warren e F. Sheffield, edizioni Routledge, New York 2014.

G. PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*, edizioni FrancoAngeli, Milano 1998.

PLATONE, *Phaedr.*, 227a-279c.

G. PENZO, *Friedrich Nietzsche: interpretazione esistenziale-ontologica* in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 68/3 (1976). Stephanus - paghinierung wiki

G. PENZO, *La rivolta esistenziale*, edizioni Mursia, Bologna 1981.

D. PESCE, *Sulla dottrina del piacere in Epicuro*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 74 (1982).

J. I. PORTIERE, *Hegel Marx e Nietzsche*, a cura di P. MISTIS in "The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism", Oxford 2020.

L. ROMANO, *La cura di sé come pratica educativa: le radici ellenistiche*, “Studi sulla formazione”, (2011).

C. ROVELLI, *Sette brevi lezioni di fisica*, edizioni Adelphi, Milano 2014.

C. ROVELLI, *L'ordine del tempo*, edizioni Adelphi, Milano 2017.

D. SEDLEY, *Epicurus's refutation of determinism* in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante, edizioni Gaetano Macchiaroli, Napoli 1983.

D. SEDLEY, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, edizioni Adelphi, Milano 1982.

E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, edizioni Adelphi, Milano 1999.

E. SEVERINO, *Il nulla e la poesia, Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Edizioni BUR Rizzoli, Milano 2022.

M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, edizioni Adelphi, Milano 1979.

M. STIRNER, *Educazione arte e religione*, edizioni Ortica, Aprilia 2020.

G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, edizioni Bompiani, Milano 1974.

F. VERDE, *Epicuro*, edizioni Carocci, Roma 2013.

B. ZAVATTA, *L'impossibile alleanza tra filosofia e arte* in *Su verità e menzogna in senso extramorale*, Adelphi, Milano 2015.

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio particolarmente il Professor Stefano Maso per avermi supportato, con pazienza e dedizione, nella mia attività di ricerca.

Desidero inoltre esprimere la mia gratitudine ai Professori di Ca' Foscari che ho avuto il piacere di incontrare in questi anni.

Sono riconoscente alla mia famiglia per avermi assecondato nella decisione di intraprendere questo percorso.

Infine, un grazie di cuore al mio amico greco Stathis per il tempo trascorso insieme a discorrere di filosofia.

Efcharistó.