

*Was sind freie Geister?*  
**Nietzsche e la filosofia di Montaigne**  
Erminio Maglione  
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)  
e.maglione1@docenti.unisr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: *Was sind freie Geister?* Nietzsche and the philosophy of Montaigne.

Abstract: Montaigne was for Nietzsche an object of admiring and profound reflection. The continuous study of the *Essais* is in fact documented from the beginning of 1870 until 1888, the concluding moment of Nietzsche's speculation and the year before his psychic breakdown. In this period, the influence of Montaigne proves fundamental because it corresponds to the departure from Schopenhauerian and Wagnerian positions that will lead, through the deconstruction of Romantic ideals, to the theoretical proposal of the *Übermensch* and the eternal recurrence of the same. Nietzsche, moreover, appreciates Montaigne's style and his predilection for Latin authors, sharing his criticism of Platonic prose. Finally, he sees embodied by the French thinker a free, honest and joyful thought, opposed to any absolutization of the truth. This last element will represent one of the fundamental starting points for the reflection on the *freie Geister* ("free spirits") as a model of critical and philosophical freedom.

Keywords: Nietzsche, Freedom of thought, Overman, Eternal recurrence of the same, French culture, Montaigne.

*Laetus in praesens animus, quod ultra est, oderit curare*  
(Orazio, *Odi*, II, XVI, 25-26)

1. *Nietzsche lettore di Montaigne*

A Parigi c'è un giardino in Piazza Paul-Painlevé che spezza la continuità di spazi fra l'Hôtel de Cluny, prestigiosa sede del Museo nazionale del Medioevo dal 1843, e la Sorbonne. Proprio di fronte all'*entrée d'honneur* dell'Université, sul lato di Rue des Ecoles, v'è una statua realizzata nel 1933 dallo scultore francese Paul Landowski, famoso soprattutto nel primo dopoguerra per la sua vena pacifista e il carattere monumentale delle sue realizzazioni. La scultura ha per soggetto il filosofo al quale l'artista guardò con più ammirazione, l'umanista Mi-

**Giornale critico di storia delle idee, no. 2, 2022**  
DOI: 10.53129/gcsi\_02-2022-15

chel de Montaigne. Quest'ultimo, comodamente assiso nei suoi abiti nobiliari, braccia mollemente conserte e gambe accavallate, è ritratto con un sorriso benevolo e intelligente pronto ad accogliere i visitatori. Non sembrano esserci dubbi sulla fonte dello scultore, la più classica e conosciuta: il cosiddetto "ritratto di Chantilly", acquistato dal duca d'Aumale nel 1882 e attualmente conservato al museo Condé, nel quale il pensatore veste i fregi imposti dal suo ruolo di *gentilhomme de la chambre du Roi*, dopo aver acquisito il grado di *chevalier de l'ordre de Saint-Michel* da Carlo IX nel 1571, anno in cui decise di ritirarsi a vita privata e di condurre l'agiata esistenza del piccolo gentiluomo di campagna. Concentrandosi sull'espressione delicatamente assorta, ritratta sia nella riproduzione di Landowsky che nel dipinto, inizialmente attribuito a Daniel Dumonstier e utilizzato da Thomas de Leu per ornare l'edizione degli *Essais* del 1608, è difficile immaginare che questo francese fu uno dei riferimenti filosofici fra i più importanti per Friedrich Nietzsche<sup>1</sup>.

Anche l'arte sembra aver registrato questa apparente distanza fra i due se si pensa a come Landowski rappresentò il filosofo francese e a come Karl August Donndorf o Hans Olde ritrassero Nietzsche: il suo sguardo grave pare trafiggere lo spettatore, l'atmosfera è tanto solenne da risultare inumana, ieratica. È questo il Nietzsche campione del romanticismo tedesco descritto anche dal wagneriano Gabriel Monod nei suoi *Portraits* quando parla del suo «visage singulier et puissant, aux yeux fulgurants, avec une chevelure de poète et une grosse moustache d'officier de cavalerie»<sup>2</sup>. La sintonia intellettuale prima richiamata risalta allora subito come singolare, difficile da istituire. Cosa avranno in comune dunque il bonario umanista francese e il baffuto ufficiale di cavalleria descritto da Monod? La possibilità d'incontro pare effettivamente lontana: Nietzsche amante della

<sup>1</sup> Per le opere di F. Nietzsche cfr. *Werke, Kritische Gesamtausgabe* [KGW], herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1967 sgg. La traduzione italiana è quella dell'edizione Colli-Montinari delle *Opere* edita da Adelphi, Milano 1964 sgg. Salvo casi particolari, la numerazione dei frammenti e dei volumi nell'edizione tedesca e italiana è la medesima. Per l'epistolario e per le lettere dei corrispondenti si è tenuta come riferimento l'edizione: *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1975 e sgg. Per la traduzione italiana il riferimento è l'edizione Colli-Montinari dell'*Epistolario*, Adelphi, Milano 1976 e sgg. Gli scritti di Nietzsche saranno citati utilizzando le sigle dell'edizione critica tedesca seguite dal numero dell'aforisma o del frammento; le lettere verranno invece identificate attraverso il semplice riferimento alla data e al nome dei corrispondenti.

<sup>2</sup> G. Monod, *Portraits et souvenirs*, Calmann-Lévy, Paris 1897, p. 287. Di K. A. Donndorf è famoso il busto di Nietzsche che venne donato all'Archiv di Weimar nel 1903. Ad Hans Olde si deve invece il disegno del filosofo ritratto negli ultimi mesi di vita mentre contempla, con sguardo ancora energico nonostante la malattia, un tramonto. Il ritratto venne pubblicato sulla rivista tedesca «Pan», vicina agli ambienti della Secessione di Monaco [cfr. «Pan», IV (1899/1900), p. 233]. Nel settembre 1898 Elisabeth Förster-Nietzsche aveva chiamato appositamente da Dresda lo scultore Arnold Kramer che realizzò per l'occasione una curiosa piccola scultura del filosofo malato, assiso su una sedia per infermi. Arnold scelse un titolo alquanto esemplificativo per la statuetta: *Friedrich Nietzsche im Krankenstuhl*. Per gli artisti che Elisabeth convocò al capezzale del fratello sino agli ultimi mesi di vita cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, 3 voll., Hanser, München-Wien 1978-79; trad. it., *Vita di Nietzsche*, 3 voll., Edizioni Ghibli, Milano 2014, vol. III, p. 207.

tragica passionalità e delle tonalità eroiche, Montaigne, maestro della fuga, delizioso divagatore e acerrimo nemico di ogni brusco sommovimento dell'animo, che scrive: le «violente passioni hanno poca presa su di me. Io ho la sensibilità tarda per natura; e la corazzo e la ispeisco ogni giorno col ragionamento»<sup>3</sup>.

Come accordare questa posa imperturbabile da filosofo stoico con il radicalismo, ad un tempo teorico ed esistenziale, del maestro dell'*Ewige Wiederkehr des Gleichen*? Evidentemente però questo aspetto dello stile di pensiero montaigneano non ebbe su Nietzsche l'effetto respingente che, ad esempio, dovette avere su Croce, ma fu al contrario oggetto di una riflessione ad un tempo profonda e ammirata<sup>4</sup>. È infatti in *Ecce Homo* che lo stesso pensatore, in una preziosa confessione ai suoi lettori, afferma di condividere con il francese l'attributo che più di tutti lo distinguerebbe, quel *Muthwillen*, quell'allegria e irriverente baldanza che sarebbe alla base di ogni coraggiosa ricerca e di ogni intrepido questionamento – «Ho qualche

<sup>3</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini e con un saggio di S. Solmi, 2 voll., Adelphi, Milano 1992, I, 2, p. 16. Per il testo francese ci siamo serviti della versione di A. Tournon contenuta nell'ed. con testo a fronte dei *Saggi* pubblicata da Bompiani (Milano, 2018) e basata su quella degli *Essais* uscita per i tipi dell'Imprimerie Nationale Éditions (3 voll., Paris 1997-1998). D'ora in poi indicheremo l'ed. italiana con la sigla [ES] e il testo francese con la sigla [ESf], seguita dal numero del libro, del saggio e della pagina. Per un inquadramento generale della filosofia di Montaigne rispetto, anche, alla tradizione dello scetticismo cfr. D. M. Frame, *Montaignes Discovery of Man. The Humanization of a Humanist*, Columbia University Press, New York 1955; C.B. Brush, *Montaigne and Bayle, Variations on the Theme of Skepticism*, Nijhoff, Den Haag 1966; E. Marcu, *Répertoire des idées de Montaigne*, Droz, Genève 1965; G. Nakam, *Montaigne et son temps : les événements et les Essais*, Gallimard, Paris 1993; F. Garavini, *Itinerari a Montaigne*, Sansoni, Firenze 1983; M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, Éditions de Mégare, Paris 1992; M.-L. Demonet (a cura di), *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, Droz, Genève 2004. Fondamentale, soprattutto per la riflessione sul rapporto fra essere e apparire negli *Essais*, è J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982; trad. it. a cura di M. Musacchio, *Montaigne: il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984. Una lettura scorrevole sull'argomento è la recente monografia di S. Bakewell, *How to live, or a life of Montaigne in one question and twenty attempts at an answer*, Other Press, New York 2010, trad. it. a cura di T. Fazi, *Montaigne. L'arte di vivere*, Fazi, Roma 2011. Per una panoramica precisa dello sviluppo storico-filosofico dello scetticismo, con particolare attenzione al pirronismo montaigneano, cfr. R. H. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley 1979; trad. it. a cura di R. Rini, *Storia dello scetticismo*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 59-74.

<sup>4</sup> Riguardo alla questione del non esser attaccati a nessun bene in particolare, scriveva Benedetto Croce: «Eppure chi non avverte qualcosa di meschino in queste raccomandazioni? [...] Mette conto di vivere, quando si è costretti a tastarsi ad ogni istante il polso e a circondarsi di pannicelli caldi e a evitare ogni soffio d'aria per paura dei malanni?» (Id., *L'amore per le cose*, in *Frammenti di etica*, in *Etica e Politica*, Laterza, Bari 1973, p. 199). Su questo aspetto cfr. anche R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 112: «Si potrebbe sostenere [...] che il tardo Montaigne si affidi, più che a una *meditatio mortis*, a una cura omeopatica che ci abitui ad essa, a una mitridatizzazione nei confronti di quella morte che è in noi ad avvelenare la vita. Egli finisce così per vivere nell'*arrière boutique* della sua anima, in una solitudine interiore popolata da una "folla" di interlocutori e di voci che giungono dai libri». Il riferimento è al saggio *De la solitude* (ESf, I, 39, p. 433) in cui si legge testualmente: «Il se faut réserver une arrière-boutique, toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude. En cete-ci faut-il prendre notre ordinaire entretien, de nous à nous-même, et si privé, que nulle accointance ou communication étrangère y trouve place».

cosa della petulanza di Montaigne nello spirito e, chissà?, forse anche nel corpo»<sup>5</sup>. L'affermazione diviene ancor più interessante se si pensa al fatto che Nietzsche era in generale piuttosto restio a confessare congruenze ideologiche con gli autori approcciati, nella maggior parte dei casi demoliti o trattati al limite del dileggio. In questo caso la confessione è però supportata da una lunga frequentazione con Montaigne che, ben presto, diventò una delle sue letture preferite<sup>6</sup>.

Il Natale del 1870 serbò infatti un dono piacevole ma forse non troppo inaspettato: Cosima Wagner gli regalò «una edizione imponente di tutto Montaigne» che fu molto apprezzata, come emerge dalla lettera indirizzata alla madre e alla sorella il 30 dicembre, appena prima di Capodanno<sup>7</sup>. Dicevamo però che

<sup>5</sup> EH, *Perché sono così accorto*, § 3. Il luogo è fondamentale anche perché testimonia il grande interesse di Nietzsche riguardo allo scetticismo antico approcciato, in questo caso, attraverso l'«eccellente studio» di Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Imprimerie nationale, Paris 1887. Il volume, premiato dall'Académie des Sciences morales et politiques nel 1884 con il Prix Victor Cousin, è presente nella biblioteca personale del filosofo che, subito dopo, definisce gli scettici «l'unico tipo *rispettabile* nel popolo dei filosofi, gente dai doppi o anche quintupli sensi!». Su questo tema cfr. A. Urs Sommer, *Nibilism and Skepticism in Nietzsche*, in K. Ansell-Pearson (a cura di), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, pp. 250-269. Per la biblioteca di Nietzsche cfr. invece G. Campioni, P. D'Iorio, M.C. Fornari *et al.*, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, De Gruyter, Berlin-New York 2002.

<sup>6</sup> G. Campioni notava con un certo stupore come non esistessero, nel momento in cui scriveva, opere filosofico-storiografiche di ampio respiro che ingaggiassero un «confronto puntuale» fra Nietzsche e Montaigne (Id., *Les lectures françaises de Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, p. 6). La situazione, ad oggi, non è variata di molto se si esclude l'articolato studio di R. Miner, *Nietzsche and Montaigne*, Palgrave Macmillan, New York 2017. Sull'argomento cfr. anche C. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 6 Voll., Bossard, Paris 1920-1931, vol. I, *Les Précurseurs de Nietzsche, L'influence des moralistes français*, pp. 157-169 e B. Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bouvier Verlag, Bonn 1982, pp. 18-37 ma anche pp. 134-136. Più recenti sono G. Picht, *Nietzsche*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, pp. 44-50; B. H. Taureck, *Decentering Humanity: Nietzsche's debt to Montaigne and others*, in «New Nietzsche-Studien», 2 (1998), 3-4, pp. 93-107; E. Blondel, *Nietzsche et Montaigne*, in *Lire Montaigne aujourd'hui*, Carion, Bordeaux 1992, pp. 71-77; D. Molner, *The influence of Montaigne on Nietzsche: A Reason d'Être in the sun*, in «Nietzsche-Studien», XXII (1993), pp. 80-93; J. N. Berry, *The Pyrrhonian Revival in Nietzsche and Montaigne*, in «Journal of The History of Ideas», LXV, 3 (2004), pp. 497-514; N. Panichi, *Nietzsche et le "gai scepticisme" de Montaigne*, «Noesis», X (2006), pp. 93-112. Altro valido contributo che insiste sullo scetticismo nietzscheano in rapporto ai debiti montaigneani è S. Busellato, *Nietzsche e lo scetticismo*, EUM, Macerata 2012, in particolare la sezione intitolata *Michel de Montaigne: l'onestà dello scetticismo*, pp. 201-2012, incentrato sugli anni della prima teoresi nietzscheana (1865-1873); V. Vivarelli si è spesso soffermata sul rapporto fra i due filosofi in Id., *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1998, e in Id., *Il peso del tempo e i "pensieri nati camminando". Nietzsche e Montaigne*, in A. Lossi-C. Zittel (a cura di), *Nietzsche scrittore. Saggi di Estetica, Narratologia, Etica*, ETS, Pisa 2014, pp. 53-68. Il contributo è un approfondimento del cap. 2 del lavoro citato sopra. Della stessa autrice cfr. pure Id., *Montaigne und der "Freie Geist". Nietzsche im Übergang*, in «Nietzsche-Studien», XIII (1994), pp. 79-101.

<sup>7</sup> Consultando i materiali all'interno della biblioteca personale di Nietzsche si vede che egli fu in possesso di ben due edizioni degli *Essais*: M. de Montaigne, *Versuche, nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Pierre Coste, ins Deutsche übersetzt (von J. D. Tietz)*, 3 voll., Lanckischens Erben, Leipzig 1753-54. I brani sottolineati dal filosofo in questa edizione sono numerosi. Sappiamo poi che venne consultata anche un'edizione originale francese, prova della sua dimestichezza con questa lingua: *Essais de Michel de Montaigne: avec des notes de tous les commentateurs, édition revue sur les textes originaux*, Firmin Didot Frères, Paris 1854.

probabilmente il regalo non fu una sorpresa; infatti, sia nel semestre estivo che in quello invernale, Nietzsche tenne i suoi corsi sugli *Academica* di Cicerone e un autore come Montaigne rappresentava, dal punto di vista degli argomenti di ricerca, un approdo quasi naturale. Non è dunque possibile da escludere che il regalo di Cosima possa esser stato stimolato proprio dall'interesse che Nietzsche dimostrò in quel periodo per lo scetticismo. Resta il fatto che gli *Essais*, da quel momento in poi, diventeranno un vero e proprio *livre de chevet* del quale non saprà fare più a meno.

Se ci si rivolge al lascito dei frammenti postumi, anche solo ad una ricognizione preliminare, si percepisce subito come il filosofo non ami lasciar tracce degli autori letti: gli *excerpta* sono frequentissimi e spesso la fonte non viene citata, elemento che rende il lavoro filologico-ricostruttivo sulle influenze culturali non sempre agevole e lineare<sup>8</sup>. Anche nel caso di Montaigne le tracce della frequentazione non sono moltissime anche se è possibile comunque documentare un assiduo confronto con l'umanista: basandosi sulle fonti a noi disponibili si può infatti puntualmente segnalare lo studio profondo e piuttosto continuativo degli *Essais* dal maggio del 1876 sino al periodo conclusivo della teoresi nietzscheana, l'anno appena precedente all'euforia torinese. La filologia aiuta qui a suffragare, una volta di più, qualcosa di fondamentale sul piano filosofico: la presenza dell'autore francese dal periodo successivo alla pubblicazione della *Geburt der Tragödie* sino alla fine dell'esperienza filosofica cosciente del maestro di Röcken<sup>9</sup>. Questa notazione riveste una portata teorica di non poco conto: la lettura di Montaigne corrisponderebbe proprio al periodo in cui si consuma l'allontanamento dalle posizioni schopenhaueriane e wagneriane della *Tragedia* che porterà, attraverso il contrappeso critico rappresentato da Burckhardt, verso una proposta teorica non più succube degli antichi maestri. Questo dialogo serrato con Montaigne, che si protrarrà praticamente nel corso di un'intera vita, ha inizio con le *Unzeitgemäße Betrachtungen*, mossa di ferma rottura rispetto agli ideali romantici e premessa teorico-metodologica alla "filosofia dello spirito libero" elaborata nel periodo compreso fra il 1877 e il 1882, per continuare con *Menschliches, Allzumenschliches*, in cui il tema del *Freie Geist*, mediato anche attraverso la lettura delle pascaliane *Pensées*, incontra la sua inaugurazione e la sua gestazione – non a caso il sottotitolo dell'opera recita, come noto, *Ein Buch für freie Geister* –, e *Jenseits von Gut und Böse*, lavoro in cui i contenuti di *Umano, troppo umano*, rivisti e rielaborati, riemergono declinati in maniera differente.

<sup>8</sup> Sui presupposti teorico-metodologici dell'edizione Colli-Montinari e, in particolare, sulla «primaria importanza di corredare l'apparato critico delle citazioni esplicite e, più spesso, implicite con l'individuazione delle fonti, necessarie, nel caso dei frammenti postumi, per definire il testo di Nietzsche», cfr. G. Campioni, *Leggere Nietzsche*, ETS, Pisa 1992, pp. 119 e sgg.

<sup>9</sup> C. Andler, riguardo a questa forte influenza sul *Denkweg* nietzscheano, dirà che «l'aveu que fait Nietzsche de sa dette à l'égard de Montaigne nous autorise à interpréter les coïncidences, par-delà les citations explicites: elles attestent des affinités. Elles marquent les points de contact, par où pouvaient passer les ondes d'une action plus profonde» (Id., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, op. cit., p. 157).

Proprio verso la fine degli anni '80 si approfondirà la conoscenza di quegli autori francesi che Nietzsche conobbe nel periodo che si suole definire "illuministico" (1778-1882) e, in questa particolare congiuntura, il nome del perigordino comparirà sovente. In generale quindi il giudizio molto positivo riguardo a quest'ultimo non accennerà ad incrinarsi anzi, addirittura, il suo filosofare lieve e ozioso verrà salutato come un medicamento in grado di alleviare l'esistenza: «Veramente per il fatto che un tal uomo abbia scritto, il piacere di vivere su questa terra è stato aumentato [...], con lui mi intenderei se fosse posto il compito di trovarsi una patria sulla terra» (SE, § 2).

## 2. Filosofia e scrittura

Di Montaigne, però, la prima cosa che rapisce il filosofo tedesco è lo stile; sarà dunque attraverso il canale della scrittura che *in primis* si instaurerà la consonanza spirituale a cui prima ci si riferiva. Entrambi sono convinti che vi sia un'intima connessione fra lo scrivere bene e il pensar bene, che raramente ad una scrittura cristallina possa corrispondere un pensiero involuto, ermetico. Tale punto di vista è esemplificato da un frammento risalente al 1884, nitida testimonianza dell'utilizzo degli *excerpta* da parte di Nietzsche. A essere ripreso, in questo caso, è un giudizio di Ximénès Doudan sulla scrittura di Montaigne; il testo vale la pena di essere riportato, sia per la ricchezza del contenuto, che per le vivide metafore zoologiche e vegetali:

Montaigne, come scrittore, è spesso "al culmine della perfezione, raggiunta con la vivacità, la giovinezza, la forza. *Il a la grâce des jeunes animaux puissants – l'admirable vivacité et l'étrange énergie de sa langue.* Somiglia a Lucrezio *pour cette jeunesse virile. Un jeune chêne tout plein de sève, d'un bois dur avec la grâce des premières années*" (FP 26[435], Primavera 1884)<sup>10</sup>.

Dato l'apprezzamento di questo stile, che per floridità e possenza ricorda quello di una rigogliosa quercia ma che, al contempo, è prossimo alla leggiadria di un giovane animale nel rigoglio delle forze, il bersaglio polemico di entrambi i filosofi sarà il modo di esprimersi pesante e noioso rappresentato da un illustre esempio: la prosa platonica<sup>11</sup>. Anche in questo caso colpisce la perfetta sovrapp-

<sup>10</sup> Il passo è citato da X. Doudan, *Mélanges et lettres. Avec une introduction par M. le Comte D'Haussonville et des notices par Mme. De Sacy Cuvillier-Fleury*, Calmann Lévy, Paris 1878. Ma cfr. anche Id., *Pensées et fragments suivis des révolutions du goût*, Calmann Lévy, Paris 1881, p. 33.

<sup>11</sup> Sulla questione dello stile le opinioni dei due filosofi possono essere definite *speculari*: lo «scrivere meglio significa contemporaneamente anche pensare meglio» di Nietzsche (WS, § 87) è praticamente il corrispettivo del montaigneano «Non dico che è un parlar bene, dico che è un pensar bene» (ES, III, 5, p. 1160). Sul terreno estetico della scrittura come fulcro della sintonia fra i due cfr. B. H. Taureck, *Decentering Humanity: Nietzsche's debt to Montaigne and others*, art. cit. Più specificamente, sulla concezione dello stile, cfr. D. B. Heitsch, *Nietzsche and Montaigne: Concepts of Style*, in «Journal of History of Rhetoric», 4 (1999), 17, pp. 411-431.

ponibilità dei giudizi. Alle famose affermazioni che si trovano, ad esempio, nella *Götzen-Dämmerung* riguardo allo stile pesante di Platone e alla sua «dialettica spaventosamente vanitosa e puerile» che potrebbe esser goduta soltanto non avendo mai letto dei francesi, come ad esempio Fontenelle<sup>12</sup>, fanno puntualmente eco quelle di Montaigne che, ammettendo la propria «sacrilega audacia», dice di non gradire lo stile dell'ateniese – «non capisco la bellezza del suo linguaggio» –, criticandone aspramente le «lunghe interlocuzioni», troppo dispersive a causa di quelle discussioni «vane e preparatorie» che fanno «rimpiangere il tempo che impiega» e che tendono a «soffoca[re] eccessivamente il suo argomento»<sup>13</sup>.

In generale, il sindaco di Bordeaux confessa di apprezzare maggiormente, rispetto a questi «stiracchiati [...] dialoghi (*dialogismes traînants*) [sic!]], le opere che pragmaticamente utilizzano le scienze di cui parlano e non quelle più speculative e teoriche che, invece di applicare quegli stessi saperi sui quali discutano, tendono a rimanere su un piano astrattamente tassonomico: «Je demande en général les livres qui usent des sciences, non ceux qui les dressent»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. GD, *Che cosa devo agli antichi*, § 2. Il filosofo si definisce qui uno scettico radicale (*gründlicher Skeptiker*) riguardo alle capacità letterarie platoniche – «Sono sempre stato incapace di concordare nell'ammirazione del Platone *artista*; la quale è tradizionale tra i dotti»; quest'ultimo fu infatti il primo dei *décadents* a causa del *melange* di stili presenti nelle sue opere – «mescola confusamente tutte le forme dello stile» – che lo rende prossimo al cinico Menippo di Gadara, ispiratore della moraleggiante *Satura Menippea*. Il suo parlare non avrebbe dunque un effetto vivificante e rafforzante su chi legge ma tenderebbe, piuttosto, a deprimere le forze di chi volesse approcciarsi alla sua dottrina. Nietzsche non ha dubbi e, con quel tono iconoclasta e *tranchant* che spesso lo contraddistingue, non esita ad affermare: *Plato ist langweilig*, «Platone è noioso» (*Ibidem*). Il passo, inserito non a caso nella fondamentale sezione *Was ich den Alten verdanke*, suona come segue: «Im Verhältniss zu Plato bin ich ein gründlicher Skeptiker und war stets ausser Stande, in die Bewunderung des Artisten Plato, die unter Gelehrten herkömmlich ist, einzustimmen. Zuletzt habe ich hier die raffinitesten Geschmacksrichter unter den Alten selbst auf meiner Seite. Plato wirft, wie mir scheint, alle Formen des Stils durcheinander, er ist damit ein erster *décadent* des Stils: er hat etwas Ähnliches auf dem Gewissen, wie die Cyniker, die die *satura Menippea* erfanden. Dass der Platonische Dialog, diese entsetzlich selbstgefällige und kindliche Art Dialektik, als Reiz wirken könne, dazu muss man nie gute Franzosen gelesen haben, — Fontenelle zum Beispiel. Plato ist langweilig». Sulla diffidenza riguardo ai «lunghi e ruminati dialoghi scritti» di Platone cfr. il finale della scena introduttiva che apre *Der Wanderer und sein Schatten* (WS, Dialog): «Wie wir zusammen gesprochen haben? Der Himmel behüte mich vor langgesponnenen schriftlichen Gesprächen! Wenn Plato weniger Lust am Spinnen gehabt hätte, würden seine Leser mehr Lust an Plato haben. Ein Gespräch, das in der Wirklichkeit ergötzt, ist, in Schrift verwandelt und gelesen, ein Gemälde mit lauter falschen Perspektiven: Alles ist zu lang oder zu kurz».

<sup>13</sup> ES, II, 10, p. 535.

<sup>14</sup> ESf, II, 10, p. 736. La versione completa del passo riguardante la critica alla prosa platonica, così poco spontanea ed esitante da estenuare il lettore – «mangio bene la carne cruda; e invece di aguzzarmi l'appetito con questi preparativi e preludi, me lo stancano e me lo fanno perdere» – è la seguente: «J'y viens tout préparé du logis: il ne me faut point d'allèchement, ni de sauce: je mange bien la viande toute crue: et au lieu de m'aiguiser l'appétit par ces préparatoires et avant-jeux, on me le lasse et affadit. La licence du temps m'excusera-elle de cette sacrilège audace d'estimer aussi traînants les dialogismes de Platon même: et étouffant par trop sa matière. Et de plaindre le temps que met à ces longues interlocutions vaines et préparatoires un homme qui avait tant de meilleures choses à dire. Mon ignorance m'excusera mieux: sur ce que je ne vois rien en la beauté de son langage». La riflessione è più tarda rispetto ad altri contenuti del saggio e dunque dev'esser stata

A questo tipo di letture, considerate troppo cavillose e generalizzanti, preferisce senz'altro la scrittura di autori come Lucrezio e Orazio, capaci di ammalciare con la loro prosa debordante di vita<sup>15</sup>. Quella stessa capacità plutarchea di vedere «la lingua latina attraverso le cose» è presente anche in Orazio secondo il quale è «il senso (*sens*) [che] chiarisce e produce le parole. Non più di vento, ma di carne e d'ossa. Esse significano più di quanto dicono»<sup>16</sup>. È interessante notare allora come Emerson abbia colto un aspetto peculiare dello stile montaigneano, il suo carattere “latino” per così dire, quando parla della fisicità della sua prosa, pulsante come un organismo al culmine del vigore: «Incidete queste parole ed esse sanguineranno perché sono vive e vascolari»<sup>17</sup>.

Come si vede, l'ammirazione per l'arte romana della scrittura è un altro elemento che lega saldamente i due filosofi e si comprende ora ancor meglio perché il riferimento a Lucrezio poté colpire Nietzsche mentre leggeva il giudizio di Doudan. Anch'egli, tra l'altro, amò molto il poeta Orazio e subì il fascino che emanava dallo stile letterario dei latini, maestri «di ogni forma rotonda» e capaci di cogliere l'umanità in tutte le sue forme, dalle più meschine a quelle più sublimi (FP 30 [181], Estate 1878) – D'altronde non fu proprio Marziale ad affermare «Non hic Centauros, non Gorgonas Harpiyasque / invenies: hominem pagina nostra sapit» (*Epigrammi*, X, 4)?

Gli autori della latinità forgiarono uno «stile grande», profondo e conciso – acuminato come i versi di un epigramma<sup>18</sup> –, in grado di trascendere la mera finzione artistica per tramutarsi in «realtà, verità, vita» (AC, § 59). I latini, insomma, rappresentano per entrambi degli arbitri di stile e di eleganza che non possono essere ignorati da chiunque voglia imparare il segreto di una scrittura densa ed

particolarmente ponderata; essa fa parte delle integrazioni annotate da Montaigne in margine al suo esemplare degli *Essais* nell'edizione del 1588, il cosiddetto “esemplare di Bordeaux”.

<sup>15</sup> Così, infatti, si esprime Montaigne riguardo allo stile dei latini: «A quella buona gente non bisognavano acute e sottili trovate; il loro linguaggio è tutto pieno e pregno di un vigore naturale e costante [...]. Non è un'eloquenza molle e semplicemente inoffensiva; è nervosa e solida [...]. È il vigore dell'immaginazione che innalza e gonfia le parole» (ES, III, 5, p. 1160).

<sup>16</sup> Abbiamo preferito qui la traduzione del passo fornita dall'edizione Bompiani in cui *sens* è tradotto più correttamente con “senso” e non con “significato” come avviene, con possibili esiti fuorvianti, nell'edizione Adelphi (M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2018, p. 1619). L'ammirazione nei confronti della poetica oraziana è dovuta soprattutto alla sua capacità descrittiva e inventiva nell'utilizzo del linguaggio: «Orazio non si accontenta di un'espressione superficiale, essa lo tradirebbe. Vede più chiaro e più addentro nella cosa; la sua mente forza e fruga tutto il magazzino delle parole e delle immagini per esprimersi; e gliene abbisognano di straordinarie, perché il suo concetto è straordinario» (ES, III, 5, p. 1160).

<sup>17</sup> R.W. Emerson, *Representative Men. Seven Lectures*, Phillips, Sampson & Company, Boston 1850; trad. it. di M. Pastore Mucchi, *Uomini rappresentativi*, Fratelli Bocca, Milano 1904, cap. IV, p. 158.

<sup>18</sup> Cfr. ad esempio quanto detto riguardo alla scrittura di Sallustio: «Il mio senso dello stile, dell'epigramma come stile, si destò quasi in un attimo con il contatto con Sallustio. Non ho dimenticato lo stupore del mio venerato maestro Corssen quando dovette dare il miglior voto al suo peggior latinista – avevo finito in un battibaleno. Serrato, rigoroso, con la maggior sostanza possibile nel fondo, con una fredda malvagità verso la “bella parola”, ed anche il “bel sentimento” – in ciò divinati me stesso» (GD, *Quel che devo agli antichi*, § 1).



esatta: «Chi ha mai imparato a scrivere da un greco? Chi lo avrebbe mai imparato senza i Romani?» (GD, *Quel che devo agli antichi*, § 2)<sup>19</sup>.

Se Roma avvicinò Nietzsche e Montaigne stessa cosa può dirsi ovviamente della Grecia e, probabilmente, la loro prossimità fu dovuta anche alla comune frequentazione dei precetti della scempi antica<sup>20</sup>. A ben guardare, inoltre, fu proprio la compostezza “greca” dell’umanista ad attrarre il filosofo tedesco, quella capacità di mantenersi centrato su se stesso e sulla propria riflessione senza mai essere sfiorato da eccessi dogmatici. Nel suo filosofare si credette d’indovinare la strada che avrebbe portato fuori dalla «brumosità» germanica verso orizzonti più limpidamente illuminati, nonostante il procedere tumultuoso della storia: «il solo Montaigne significa nell’agitazione dello spirito della riforma, un acquietarsi in sé, un pacifico essere per sé e un prendere fiato» (WB, § 3).

Le sue parole rappresentano il viatico necessario a ogni ricerca filosofica che voglia serbarsi libera nel suo percorso di scoperta, sottoponendo al vaglio implacabile della critica opinioni e giudizi inveterati. A tal riguardo, una delle pagine

<sup>19</sup> Sull’ammirazione di Nietzsche per Orazio e, in generale, sulle caratteristiche dello stile “granitico” ed essenziale dei Romani cfr. quanto affermato nel § 7 del lungo frammento postumo 24[1] dell’ottobre-novembre 1888: «Fino a oggi non ho provato per nessun altro poeta lo stesso rapimento artistico che mi procura un’ode di Orazio. In certe lingue, per esempio in tedesco, non è neanche da *volere* ciò che è qui raggiunto. Questo mosaico di parole, dove ogni parola, come suono, come luogo, come concetto, riversa la sua forza a destra e a sinistra e sul tutto, questa minima spesa di segni, questa, così ottenuta, massima energia del segno – tutto ciò è romano e, se mi si vuol credere, *aristocratico* per eccellenza: tutto il resto di poesia diventa per contro loquacità sentimentale. Non potrò mai dimenticare il fascino del contrasto tra questa forma di granito e il più seducente libertinaggio: il mio orecchio si bea di questa contraddizione tra forma e contenuto». Si sbaglierebbe se si pensasse che questa passione nei confronti dell’Antica Roma – basata, come affermato, sulla *discordia concors* di una forma apollinea e netta che convive assieme alla dionisiaca rilassatezza dei costumi – sia un qualcosa di superficiale. Essa è al contrario un aspetto che, in sede analitica, richiede la massima attenzione poiché aiuterebbe ulteriormente a chiarire, per esempio, un importante plesso teorico come la nozione di “classico”, inteso come ciò che è duraturo, sicuro ed essenziale nel tratto e, contemporaneamente, pregno filosoficamente. Si scoprirà allora che Nietzsche, in un paradosso solo apparente, considerava i romani più “classici” dei greci rispetto allo stile e che fece di ciò che è *römisch* un vero e proprio manifesto programmatico: «Si riconoscerà in me, fin dentro il mio *Zarathustra*, l’ambizione, molto seria, di raggiungere uno stile romano, l’“*aere perennius*” nello stile» (GD, *Quel che devo agli antichi*, § 1). Molte sono le motivazioni teoriche che fanno dei latini un popolo al quale guardare con occhi ispirati: essi furono l’espressione di una civiltà “sana” che, proprio per questa pulizia spirituale (cfr. GM I, § 16), poté fare a meno della filosofia (cfr. UB III, § 8) – un’eccezione a questa regola fu lo stoicismo, non a caso individuato genealogicamente come l’autentico ispiratore dell’etica kantiana (cfr. MA II b, a. 216) –, rappresentando bene l’ideale di una *Lebensform* forte, improntata a valori aristocratici. Il motivo filosofico essenziale alla base di questo plauso è però probabilmente un altro e, più precisamente, quello legato all’interpretazione secondo la quale i Romani furono i *salvatori* dei Greci, coloro che ne evitarono la definitiva estinzione (FP 5 [99], 1875-1876). Essi infatti misero in atto una poderosa opera di traduzione, attuata «con violenza e ingenuità», degli elementi del passato greco trapiantati nel presente di Roma (FW, 83). In quest’ottica i latini, certo ammirati ma più “seri” e meno raffinati dei Greci – alla «voce di Giovenale» che risuona come «una cupa tromba» fanno eco le «risa amabili e quasi fanciullesche» di Atene (MA II b, 225) –, furono il mezzo attraverso cui il genio greco poté perpetuarsi in altra forma, continuando a *vivere*.

<sup>20</sup> Cfr. WS, § 214.

più belle che Nietzsche consacrò al *Seigneur* de Montaigne è quella in cui ne suggerisce la lettura al giovane Karl Heinrich von Stein, intellettuale e precettore a Bayreuth del figlio di Wagner (1879-80), verso il quale il filosofo non manca di testimoniare il proprio affetto<sup>21</sup>. Dopo aver ribadito infatti la propria sconfinata stima nei confronti dell'autore degli *Essais* – «Se mi piacciono dunque i francesi? Qualcuno del passato, su tutti Montaigne» – ed essersi riferito polemicamente all'estetica wagneriana, prova ulteriore dell'utilizzo in chiave anti-romantica del perigordino, non esita a consigliarne la scoperta e l'approfondimento: «legga piuttosto, per ritemperarsi, qualcosa di fortificante che risollevi il cuore, *legga Montaigne*». La notazione è rilevante su un duplice piano, filologico e teorico: oltre a testimoniare l'utilizzo della cultura francese in chiave anti-ideologica e “illuministica” contro le tesi mistico-romantiche di matrice wagneriana – sembra si sia in presenza, a proposito di stile, di un reiterato modulo retorico-argomentativo: sempre più spesso la menzione della cultura francese è accompagnata dal richiamo polemico rispetto alle posizioni del periodo giovanile (1872-76) –, è interessante vedere come la filosofia montaigneana sembri essere considerata come una sorta di *Vorbereitung*, di preparazione e introduzione, alle dottrine esposte sino a quel momento da Nietzsche.

Il consiglio a von Stein è chiaro: bisogna intraprendere la lettura di Montaigne per indirizzarsi verso un orizzonte di pensiero più libero e mobile, capace di stimolare la creatività. L'ipotesi che però Nietzsche avanza come premessa alla lettura – «nel caso in cui Lei non abbia sete del mio vino, certo pericolosamente forte, e non sapesse ancora nulla dei libri migliori» – ben descrive il ruolo assunto dall'opera montaigneana. La lettura di quest'ultima, infatti, è consigliata nel caso non si conoscessero ancora quei libri capaci di dare una svolta radicale all'esistenza di chi li legge, come solo i “classici” sanno fare; ancor più importante è però la considerazione appena precedente, quella secondo cui questa lettura sarebbe da intendersi addirittura come *sostitutiva* delle opere che Nietzsche sino a quel momento aveva concepito. Nel caso in cui Von Stein non fosse interessato a godere del corposo vino offerto dai calici di Zarathustra, potrà sempre tentare di placare la propria sete filosofica gustando un nettare altrettanto vigoroso e corroborante, quello degli *Essais*<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Il giudizio è contenuto in un abbozzo di lettera a von Stein risalente alla metà di marzo 1885 (i due si erano incontrati l'anno precedente a Sils-Maria). Il pensatore tedesco, morto prematuramente (1857-1887), esercitò la libera docenza ad Halle e a Berlino, testimoniando ascendenze filosofiche riconducibili a Schopenhauer e Wagner, in particolare riguardo alla critica della conoscenza astratta – considerata insufficiente in campo gnoseologico ed epistemologico – e alla valorizzazione dell'esperienza artistica come principale chiave per la comprensione dell'universo. Lo scritto *Helden und Welt. Dramatische Bilder* (1883) era presente nella biblioteca personale di Nietzsche.

<sup>22</sup> Che il vino «pericolosamente forte» rappresenti un riferimento velato agli scritti del periodo del “meriggio” (1883-1885) e, in particolare, alle dottrine contenute nello *Zarathustra*, è molto probabile vista la fase in cui la missiva a von Stein fu composta. Essa risale alla metà del marzo 1885, momento in cui il lavoro per lo *Zarathustra* si dimostrò particolarmente fervido e produttivo. La prima parte dell'opera comparve infatti nel 1883 e l'ultima fu licenziata, appunto, proprio fra il marzo e l'aprile del 1885. Per il rapporto con il giovane Heinrich von Stein cfr. D. Morea-S. Busellato,

### 3. Fröhlichkeit, sagesse, philosophie

«Toute une portion de la jeunesse contemporaine traverse un crise», così tuonava Paul Bourget nei suoi *Nouveaux essais*, composti alla fine dell'Ottocento, riferendosi in maniera spregiativa agli intellettuali suoi contemporanei imbevuti di pessimismo e nichilismo. In questi ultimi sarebbe ormai divenuto impossibile riscontrare quella «vieille gaieté» che caratterizzò l'arte dei più arguti moralisti – quella «pure tradition Française» incarnata da Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère e Bossuet – consistente nell'analisi spietata dei costumi attraverso l'arma dell'ironia: esigere una simile raffinatezza analitica, uno stile tanto intelligente, sembra nel XIX secolo industrializzato e positivista di Bourget un'operazione destinata al più clamoroso dei fallimenti – «Je cherche en vain cette gaieté, cette légère et allègre manière de sourire à la vie en la chansonnant»<sup>23</sup>.

Nulla di questo Ottocento della *décadence* e del *ressentiment*, profondamente materialista e in cui i principi dell'economico paino destinati a scalzare i valori umanistici, sembra ricordare l'«esprit gaillard» di quegli uomini che, pure dinnanzi alle sciagure più spaventose, riuscivano a serbarsi gioiosi e saldi nell'animo<sup>24</sup>. Lo stesso tenore di considerazioni, in cui è ben chiaro il riferimento a questa peculiare *gaieté*, si può trovare in un autore certamente molto prossimo a Nietzsche e che possiede tutto il piglio del moralista seicentesco. Scrive infatti Emerson, criticando aspramente lo scientismo dominante: «La scienza consiste [...] nel sapere che noi non possiamo sapere. Le anime semplici pregano; i geni invece sono dei leggeri sbeffeggiatori»<sup>25</sup>.

*Nietzsche e Bruno. Un incontro postumo, con il carteggio completo fra Nietzsche e H. von Stein*, ETS, Pisa 1999, pp. 35-43. Sul contagio salutare e ottimistico dovuto alla lettura dell'umanista francese in contrapposizione alle cupezze del wagnerismo cfr. la lettera a Köselitz in cui il filosofo confessa di star leggendo Montaigne «per dissipare un umore lunatico, cupo e irritabile» (27 Ottobre 1887). Come si vede la lettura di quest'ultimo non è trascurata neanche nell'importante periodo terminale della produzione nietzscheana, quello compreso fra gli anni 1886-1889.

<sup>23</sup> P. Bourget, *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*, Préface, A. Lemerre, Paris 1886, p. IV.

<sup>24</sup> Sulla menzione dell'«esprit gaillard» cfr. la lettera a Overbeck del 12 Novembre 1887 nella quale Nietzsche si confessa dotato di quella facoltà tipica di autori come Rabelais o Montaigne capace di allontanare con un sorriso l'amarezza dei ricordi lontani e delle disillusioni. D'altronde, la plausibilità di un collegamento diretto con Montaigne, è suggerito anche da un termine simile presente in *Sur des Vers de Virgile* (III, 5): si parla qui di «gaillardise de l'imagination» riferendosi allo stile dell'amato Lucrezio e dei latini – dobbiamo probabilmente a questo luogo testuale il motivo per cui il nome del francese, in Doudan come in Nietzsche, è subito associato a quello del grande autore seguace dell'epicureismo. In questo saggio, fra i più celebrati e apprezzati, dopo aver fatto riferimento ai versi del *De rerum natura* (I, 32-39) dedicati al «godimento segreto» (ES, p. 1159) fra Venere e Marte, si continua riferendosi agli scrittori latini dicendo che «ils sont tout épigramme: non la queue seulement, mais la tête, l'estomac et les pieds. Il n'y a rien d'efforcé, rien de traînant: tout y marche d'une pareille teneur. Contextus totus virilis est; non sunt circa flosculos occupati [Seneca, *Epistole*, 33]» (ESf, p. 1616). Il passo si rivela importante perché mette in luce il fascino che esercitò su Montaigne e Nietzsche, come mostrato in particolare per quest'ultimo poco più sopra, lo stile epigrammatico e come, soprattutto nel caso degli aforismi nietzscheani, esso possa esser stato una loro possibile fonte d'ispirazione.

<sup>25</sup> R.W. Emerson, *Uomini rappresentativi*, op. cit., p. 163.

Non è difficile immaginare che fu esattamente la presenza di questo «spirito liberissimo e vigoroso» (SE, § 2) in Montaigne ad interessare Nietzsche, che vide sempre in lui il riflesso di un pensiero senza infingimenti, costantemente impegnato a combattere quella concezione secondo la quale la verità sarebbe una e immutabile.

Rispetto a tale condotta, gli intellettuali tedeschi appaiono «come [una] ricaduta nell'ipocrisia morale» (FP 25[74], Primavera 1884), totalmente distanti da quella caratteristica, secondo il filosofo fortemente anti-germanica, che vede il percorso verso la conoscenza come frutto della duplice azione di *salute* e *Fröhlichkeit*.

È sintomatico che, per conferire spessore teorico a questo concetto cardine dell'opera del '82, egli senta il dovere di richiamarsi, e fedelmente anche, al pensatore di Bordeaux. Nel frammento 40[59], risalente all'agosto-settembre del 1885, leggiamo infatti quanto segue:

“Un'anima in cui alberghi la saggezza (*Weltweisheit*) renderà sano con la sua sanità anche il corpo”: così dice Montaigne, e io do oggi volentieri il mio assenso a queste parole, come uno che ha in questo campo un'esperienza personale (*Bereiche Erfahrung*). “Non c'è niente di più allegro, di più sveglia – e quasi direi più divertente – del mondo e della sua saggezza”: così dico ugualmente con Montaigne.

La rilevanza del passo si coglie maggiormente se si confronta con la fonte primaria richiamata esplicitamente nel testo<sup>26</sup>. Il saggio a cui ci si riferisce s'intitola *De l'institution des enfants* (I, 26) e parla, fra le altre cose, della possibilità, osteggiata da molti sapienti, d'insegnare la filosofia anche ai bambini. Questo sarebbe possibile perché, lungi dall'essere un'attività inaccessibile e triste, il sapere filosofico donerebbe uno stato di gioia duratura che, unito al conseguimento della saggezza, farebbe accedere a quella condizione “lunare” di serenità prolungata tipica di ciò che si pone al di sopra del satellite della Terra. Tutt'altro dunque che un'attività dedicata alla vana erudizione, la filosofia rappresenta il farmaco per una vita buona:

C'est grand cas que les choses en soient là, en notre siècle, que la philosophie ce soit, jusques aux gens d'entendement, un nom vain et fantastique, qui se trouve de nul usage et de nul prix, et par opinion et par effet. Je crois que ces ergotismes en sont cause, qui ont saisi ses avenues. On a grand tort de la peindre inaccessible aux enfants, et d'un visage renfrogné, sourcilleux et terrible. Qui me l'a masquée de ce faux visage, pâle et hideux? Il n'est rien plus gai, plus gaillard, plus enjoué, et à peu que je ne dise folâtre. Elle ne prêche que fête et bon temps. [...] L'âme qui loge la philosophie doit par sa santé rendre sain encore le corps<sup>27</sup>.

La prima cosa che si nota ponendo a confronto i due testi è che la citazione degli *Essais* nel sopracitato frammento 40[59] consta di due frasi invertite ri-

<sup>26</sup> La stima che Nietzsche nutre nei confronti dell'autore dal quale trae ispirazione risiede, per inciso, nel fatto che esso sia *esplicitamente* citato: qui non siamo in presenza di passi riconducibili a dei semplici *excerpta* ma a delle puntuali riprese letterali di cui si indica la fonte.

<sup>27</sup> ESf, I, 26, pp. 288-290.

petto all'originale: la prima frase citata risulta, nel testo francese, successiva a quella che invece nel frammento viene riportata per seconda; le citazioni insomma, rispetto al saggio in questione, risultano invertite. Oltre a questo, notiamo come Montaigne venga gradualmente metabolizzato dalla filosofia nietzscheana, divenendone parte integrante ma restando pur sempre fedele a se stesso. La fonte primaria viene lentamente *digerita* entrando in fine a far parte, come cosa al contempo antica e nuova, del corpo poetico di una scrittura che ricrea e trasforma costantemente se stessa.

Se infatti il soggetto al centro del discorso montaigneano è la *philosophie*, come esplicitamente dichiarato, nel tedesco il perno è una versione successiva e creativamente ampliata di quest'ultima ovvero una *saggezza mondana* – nel frammento la *Weltweisheit* traduce, espandendola, la nozione di *philosophie* – che, basata sull'esperienza irripetibile della singolarità, ama il divenire e ne santifica ogni sua espressione. L'unione della *Weltweisheit* e dell'*Erfahrung* rappresenta allora quel sapere che impara attraverso l'esperienza e che vive il mondo come fonte di apprendimento e non come materiale per categorizzazioni aprioristiche che ne soffocano la complessità. *Weltweisheit* e *philosophie*, saggezza e filosofia, esperienza del mondo e santificazione del divenire, tracciano il circolo che nutre questa indissolubile affinità elettiva. Nietzsche qui rimane se stesso attraverso una metamorfosi e, al contempo, traduce, trasformandolo e *chiarendolo*, lo stesso Montaigne. La *Weltweisheit* così delineata è infatti prossima a quella *sagesse*, intesa come «*éjouissance constante*», che permette d'immergersi totalmente nel flusso dell'esistenza senza pensare al futuro e valorizzando soltanto la caducità dell'attimo<sup>28</sup>.

«Sono il *barroco* e il *baralipon* che rendono i loro sudditi così impastoati e fumosi», non la filosofia, insiste Montaigne, riferendosi ai termini fittizi dell'antica logica scolastica che indicavano due delle 19 forme di sillogismo; questi uomini che credono di praticare la *philosophie* nella maniera più pura e raffinata, in realtà, «non la conoscono che per sentito dire»<sup>29</sup>. Questo *gaio sapere* s'impone come cura per l'animo e per il corpo perché non vive di chimere nate dall'astrusa fantasia di menti speculative ma dall'esperienza viva e sempre cangiante delle cose del mondo.

Questa saggezza gaia e imperturbabile non si fida dell'eterno ma solo di ciò che passa e muore: «Essa conta di rasserenare le tempeste dell'anima, e di insegnare a ridersi della fame e delle febbri, non con qualche epiciclo immaginario, ma con argomenti naturali e palpabili (*raisons naturelles et palpables*)»<sup>30</sup>. Ma a chi è rivolto questo insegnamento? Il filosofo tedesco ci instrada subito nella direzione desiderata attraverso il titolo del frammento 40[59]: *Was sind freie Geister?*

<sup>28</sup> Ivi, p. 290. M. Conche, definendo Montaigne «*maître du plaisir*» e connettendolo per questo alla figura di Nietzsche, riassume così il senso ultimo del suo pensiero: «Il s'agit de vivre une vie heureuse et sage, heureuse, c'est-à-dire plaisante. La vie est un plaisir complexe. Il faut rendre justice à tous les plaisirs, et faire à chacun sa part, parce qu'il faut rendre justice à toutes les activités», Id., *Montaigne et la philosophie*, Éditions de Mégaré, Paris 1992 p. 109.

<sup>29</sup> ES, I, 26, p. 213.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

La sua è una filosofia per “spiriti liberi”, nel senso precipuo che questo termine assume nella dottrina nietzscheana, e questo saggio dell’umanista francese sembra esser scritto appositamente per queste anime elette e coraggiose<sup>31</sup>.

Questo luogo, probabile fonte, assieme ad Emerson, di molte considerazioni poi confluite nella *Gaia scienza*, ha come centro propulsore una riflessione attorno a ciò che dev’essere l’indipendenza spirituale<sup>32</sup>. La necessità di pensare autonomamente, contro reiterati pregiudizi e saperi precostituiti, è avvertita in maniera potente, e con un linguaggio vicinissimo a quello di Nietzsche, già da Montaigne: «Ci hanno sottoposto per tanto tempo alle dande che non sappiamo più camminare da soli»<sup>33</sup>. Il tema fu particolarmente importante per quest’ultimo come testimonia il saggio, che porta numerosi segni di lettura nell’edizione posseduta da Nietzsche, che Jean Starobinski definirà acutamente «l’essai de l’indépendance»<sup>34</sup>.

Nello scritto *De la Vanité*, composto da un anziano Montaigne, si racchiudono infatti tutte le convinzioni in merito al tema del serbarsi liberi dai condizionamenti esterni. Si invita il lettore a cercare costantemente la totale autonomia in vista di una serenità legata, in sostanza, al non dipendere da nessuno, se non appunto dal proprio personale razocinio. Ogni obbligo non strettamente necessario è fuggito per paura di vincolarsi in maniera eccessiva. Nell’ambito di questa radicale rivendicazione della libertà personale, anche la gratitudine rappresenta un peso; è bene infatti evitare il più possibile situazioni in cui possa svilupparsi una condizione di vassallaggio spirituale, come ben insegnano le vicende legate allo sprezzante rifiuto di doni dell’ottomano Bajazet nei confronti di Temir o dell’imperatore Calcutta riguardo ai regali inviati da Solimano: «Come il dare è qualità ambiziosa e di privilegio, così l’acceptare è qualità di sottomissione»<sup>35</sup>.

Tale diffidenza nei confronti di un legame sempre passibile di trasformarsi in qualcosa di gravoso, limitando la libertà di chi ne è coinvolto, compare nel periodo di reazione contro l’idealismo eroico-germanico di Wagner, nel momento in cui si delinea il carattere del *Freie Geist* come colui che è capace d’indovinare, nel rapporto con i venerati maestri, «il pericolo di una prepon-

<sup>31</sup> Sulla nozione di “buoni europei” come sinonimo di “spirito libero” cfr. A. Venturelli, *Die gaya scienza der “guten Europäer”. Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, in «Nietzsche-Studien», XXXIX (2010), pp. 180-200. Sull’interessante questione del rapporto fra la cultura dei poeti provenzali e il quinto libro della *Gaia scienza* cfr., in particolare, pp. 181-182.

<sup>32</sup> Sul rapporto con il trascendentalista americano e, in particolare, sull’influenza della nozione di *self-reliance* cfr. B. Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma 2006.

<sup>33</sup> ES, I, 26, p. 198.

<sup>34</sup> J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982 [trad. it. a cura di M. Musacchio, *Montaigne. Il paradosso dell’apparenza*, il Mulino, Bologna 1984], p. 115.

<sup>35</sup> ES, III, 9, p. 1291. È evidente come qui Montaigne abbia in mente, utilizzando la grammatica seneciana, il dono non come *beneficium*, movimento di cura e di attenzione verso l’altro, ma come *munus*, come dono egoista e interessato, sintomo di una generosità fastosa e superba. Su questo cfr. A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009, pp. 25 sgg.

deranza tirannica» (FP 17 [47], Primavera-Estate 1876)<sup>36</sup>. Non stupisce allora che ci si serva di un'immagine tratta direttamente dagli *Essais* per delineare la tonalità esistenziale di questo approccio. Secondo l'aforisma 34, degna chiosa dell'*Erstes Hauptstück* di *Umano, troppo umano – Von den ersten und letzten Dingen* –, a questo tipo d'uomo risulterebbe estraneo ogni gesto improntato all'assolutismo e alla rigidità esclusivistica; egli, geloso scrutatore di una verità colta nel proprio inafferrabile metamorfosarsi, risulta incapace d'intonare «le note fastidiose caratteristiche dei cani e degli uomini invecchiati che sono rimasti a lungo legati a una catena» (MA I, 34).

A quest'uomo nemico del *ressentiment*, capace di vivere al di là del bene e del male consumando i vecchi valori per poi gioiosamente abrogarli, è naturale che vengano in soccorso le parole di Persio che, citato dal francese, ci rammenta di come le lunghe catene portate al collo dai cani fuggiti rappresentino un monito costante nei confronti dell'antica schiavitù<sup>37</sup>. Nietzsche però, facendo un passo ulteriore rispetto alle *Satire*, aggiungerebbe che, se davvero si anela alla liberazione totale, prima bisognerà imparare ardentemente ad amare le proprie catene. Esse devono essere vissute e capite profondamente, sino ad assurgere a simbolo di ciò che si è superato in quanto errore e che non dovrà più essere ripetuto<sup>38</sup>.

#### 4. Epigoni di Eraclito

Nel settembre del 1581, mentre è impegnato in quel viaggio in Italia di cui narano le pagine del *Journal de voyage*, Montaigne fu raggiunto dalla notizia riguardante la sua elezione a sindaco di Bordeaux. La sua carriera politica fu degna di lode dato che, eccezionalmente, alla scadenza del mandato, due anni dopo, la carica venne rinnovata. Egli si trovò certamente a vivere e operare in uno dei periodi più convulsi della storia europea: di pochi anni precedente all'inizio della sua carriera politica nel capoluogo dell'attuale Nouvelle-Aquitaine, per citare un esempio dalla portata storica, ebbe luogo il massacro di San Bartolomeo in cui, nella notte fra il 23 e il 24 agosto del 1572, vennero trucidati dai cattolici di Carlo IX importanti esponenti della fazione ugonotta in occasione delle nozze

<sup>36</sup> Cfr. pure FP 18 [12], Settembre 1876.

<sup>37</sup> Il passo di Persio a cui si riferisce è il seguente (*Satire*, V, vv. 158-60): «Rupi iam vincula dicas: / Nam luctata canis nodum arripit; attamen illi, / Cum fugit, a collo trahitur pars longa catena» (ES, I, 39, p. 240). Sul *freie Geist* capace di operare la *Umwertung aller Werte* e in grado di vivere al di là delle antiche tavole morali cfr. MA I, 34: a quest'uomo «deve bastare, come lo stato più desiderabile, quel libero, impavido spaziare al di sopra degli uomini, dei costumi, delle leggi e delle originarie valutazioni delle cose».

<sup>38</sup> Un discorso analogo si trova riguardo alla questione del nichilismo nel § 3 del FP 11[411] composto fra il novembre 1887 e il marzo 1888. Qui Nietzsche può definirsi «il primo perfetto nichilista d'Europa» proprio perché, prima di tentare il superamento del fenomeno nichilista come crisi della civiltà europea, ne ha profondamente *esperito* l'essenza come svalutazione universale dei valori.

fra Margherita di Valois, sorella del re, ed Enrico IV di Borbone, ugonotto, re di Navarra e futuro reggente<sup>39</sup>.

La strage, come prevedibile, fece molta impressione ai contemporanei e la sua crudeltà non mancò di colpire lo stesso Montaigne che, a riprova di ciò, dedicherà un ricordo all'ammiraglio ugonotto Gaspard de Coligny, illustre vittima della congiura, nelle *Observations sur les moyens de faire la guerre de Julius César*. L'alto giudizio sul personaggio è testimoniato chiaramente dalla posizione assunta dal signore di Châtillon nel saggio: egli s'inserisce all'interno del discorso di lode nei confronti del Cesare condottiero – riflessivo, coraggioso, ricco di senso dell'onore<sup>40</sup> –, sempre capace di suscitare la stima e il rispetto dei suoi uomini:

Mai condottiero ebbe tanto ascendente sui suoi soldati. All'inizio delle sue guerre civili i centurioni gli offrirono di assoldare, ciascuno a proprie spese, un soldato; e i fanti, di servirlo anch'essi a proprie spese; i più agiati si impegnarono inoltre a spendere i più bisognosi. Il defunto ammiraglio de Châtillon ci dette ultimamente un esempio simile nelle nostre guerre civili, perché i Francesi del suo esercito provvedevano coi loro mezzi al pagamento degli stranieri che lo accompagnavano<sup>41</sup>.

Troviamo nuovamente Roma assunta come nobile paradigma di civiltà ove la stirpe latina è sorella di quella francese: l'ammiraglio fu capace d'ispirare e conservare la fedeltà delle sue truppe proprio come fece il dittatore romano; le guerre fratricide di Roma furono sanguinose e dolorose come quelle dei francesi; le truppe ugonotte si comportarono come i soldati di Cesare, contribuendo volentieri con le proprie finanze allo sforzo bellico. Incuranti dei sacrifici, decisero di mettere la patria al primo posto. Il rispetto per il nobile ucciso, come prevedibile, è incondizionato: «non si troverebbero molti esempi di affetto tanto ardente e pronto fra coloro che seguono il vecchio sentiero, sotto l'antico regime di leggi»<sup>42</sup>. Vista quest'atmosfera d'intransigenza ideologica che, non solo in

<sup>39</sup> Il massacro di queste “nozze di sangue”, inaugurazione della quarta guerra di religione francese (1572–1573), non rappresenterà purtroppo che una semplice tappa nella lunga lotta contro i protestanti che, inframmezzata da varie pause, logorerà la Francia sino all'Editto di Versailles, emanato da Luigi XVI nel 1788, col quale si pose ufficialmente fine agli scontri. La Notte di San Bartolomeo è definita senza riserve dalla critica contemporanea come la peggiore strage a sfondo politico-religioso dell'epoca: «It was the worst of the century's religious massacres» (H.G. Koenigsberger, G.L. Mosse, G.Q. Bowler, *Europe in the Sixteenth Century* [1968], Routledge, New York 2013, p. 308). Per un approfondimento del periodo cfr. J.-M. Constant, *Les Français pendant les guerres de Religion*, Hachette, Paris 2002 e C. Vivanti, *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>40</sup> Il racconto di Montaigne ha qui il fascino indomito del libro d'avventure: «En Egypte, ayant été forcé pour se sauver de se mettre dans un petit bateau, et tant de gens s'y étant lancés quant et lui qu'il était en danger d'aller à fond, il aima mieux se jeter en la mer et gagner sa flotte à nage, qui était plus de deux cents pas de là, tenant en sa main gauche ses tablettes hors de l'eau, et traînant à belles dents sa cotte d'armes afin que l'ennemi n'en jouît, étant déjà bien avancé sur l'âge» (ESf, II, 34, p. 1368).

<sup>41</sup> ES, II, 34, p. 983-984.

<sup>42</sup> Ivi, p. 984. Il riferimento a «ceux qui marchent dans le vieux train, sous l'ancienne police des lois» riguarda gli appartenenti al partito cattolico e le antiche tradizioni di quest'ultimo (ESf, II, 34, p. 1370).



Francia, caratterizzò le guerre di religione, la tolleranza dimostrata da Montaigne nell'esercizio della sua funzione pubblica assume i tratti di un gesto di pacifica rivolta rispetto al generalizzato clima di fanatismo<sup>43</sup>.

Solo dunque tenendo debitamente conto della memoria storica è possibile comprendere il giudizio nietzscheano che, con precisione rispetto a ciò che accadeva nella Francia del XVI secolo, definì il politico di Bordeaux «un'isola di quiete e dell'essere per se stessi» (WB, § 16), riferendosi verosimilmente proprio ai convulsi eventi che in quel momento infiammavano l'Europa. Il filosofo, proprio come gli amati francesi, esercita le sue doti di raffinato psicologo – «E dove altro se non in Francia ci sono oggi ancora degli psicologi?» (JGB, 218) –, riuscendo a condensare in poche battute la tesi di fondo dell'*Apologia di Raymond Sebond*, dove leggiamo: «Così, per grazia di Dio, mi sono conservato fermo, senza agitazione e turbamento di coscienza, nelle antiche credenze della nostra religione, attraverso tante sette e divisioni che il nostro secolo ha prodotto»<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> L'opera forse più rimarchevole che è possibile legare al suo lungo mandato come sindaco di Bordeaux fu, per esempio, la pacifica mediazione attuata fra il maresciallo de Matignon, luogotenente generale del re Enrico III di Valois in Guyenne, e Duplessis-Mornay, fidato consigliere di Enrico di Navarra. Tale operato fu fondamentale affinché non si riaccendessero le violente diatribe religiose che ebbero luogo in città. Sia in questa peculiare congiuntura, che nel corso del suo incarico pubblico, Montaigne scelse saggiamente di schierarsi con la fazione che incarnava la corrente più moderata del cattolicesimo gallicano, quella dei *Politiques*, preferendola all'approccio nettamente più intransigente e violento del partito dei *Ligueurs*.

<sup>44</sup> ES, II, 12, p. 755. Va però sottolineato che, al contrario di quanto a tutta prima parrebbe, la scelta di assumere una posizione di tolleranza e moderazione nell'ambito delle dispute religiose sembra esser dettata, piuttosto che da moventi genuinamente confessionali – Montaigne dice di aver guadagnato «per grazia di Dio» la fermezza nel suo credo cattolico –, da considerazioni di pragmatica prudenza. Si dice infatti subito prima delle righe citate: «Ho per caso formato in me una certa fermezza d'opinioni, e non ho troppo alterato le mie primitive e naturali. Di fatto, qualsiasi apparenza di verità vi sia nella novità, non cambio facilmente, per la paura che ho di perdere nel cambio. E poiché non sono capace di scegliere, mi appiglio alla scelta altrui e sto al posto in cui Dio mi ha messo. Altrimenti non saprei impedirmi di rotolare senza posa [*Autrement je ne me saurais garder de rouler sans cesse*]». Parlare di «quelque apparence qu'il y ait en la nouvelleté» (ESf, II, 12, p. 1046) può a buon diritto esser considerato un modo celato di riferirsi alla *novitas* rappresentata filosoficamente dalla Riforma. La sezione di testo risale infatti al 1580, data prossima all'ottava e ultima delle guerre di religione francesi (1585-1589), spesso ricordata come la «Guerra dei tre Enrichi» per il contemporaneo coinvolgimento di Enrico III di Francia, Enrico III di Navarra ed Enrico I di Guisa. Questa pagina dell'*Apologia* è interessante anche perché potrebbe esser ricondotta alla cartesiana prima massima della *morale par provision* (*ethicam quamdam ad tempus* nella versione latina del *Discours*): «La prima massima era di obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese, continuando ad aderire saldamente alla religione nella quale Dio mi ha fatto la grazia di essere educato sin dalla mia infanzia, e orientandomi in ogni altra cosa secondo le opinioni più moderate e più lontane dall'eccesso, che fossero seguite in pratica dalle persone più sensate fra quelle con cui avrei dovuto vivere» (R. Descartes, *Oeuvres*, éd. par C. Adam et P. Tannery, 12 voll., Léopold Cerf, Paris 1897-1913, VI, pp. 22-23). Nonostante l'apparente somiglianza dei due passi e il comune richiamo alla *grace*, non bisogna però ingannarsi. Gli esiti teorici dei due filosofi sono infatti differenti dato l'intento fondazionale cartesiano in sede epistemologica e l'approdo radicalmente scettico di Montaigne, il cui «pirronismo» emerge nettamente dalle argomentazioni dell'*Apologia*. Nel 1569 quest'ultimo pubblica la traduzione francese della *Theologia naturalis, sive liber creaturarum* (1487) del catalano Raymond Sebond su preghiera del padre Pierre Eyquem, morto

Questo aspetto rappresenta però solo un riflesso della caleidoscopica personalità montaigneana. Se infatti è ovviamente corretto dire che egli condivise la *molle façon* e la bonaccia dell'animo tipica del pirronismo, parimenti non sarebbe errato richiamare il tratto *eracliteo* del suo pensiero che, come intuibile, esprime un ulteriore elemento di contatto con l'autore dello *Zarathustra*<sup>45</sup>. Entrambi infatti furono pensatori del divenire, seguaci di un pensiero incarnato che è *Bewegung*, movimento inesausto che mai si cristallizza in posizioni inemendabili, convinti che dubitare e mutare opinione rappresentino gli attributi distintivi dell'uomo che sceglie di consacrarsi alla filosofia. Il pensiero è tale se *vive* ed è vivente solo quando disegna nuove metamorfosi.

Se si volesse allora individuare un personaggio concettuale col ruolo di protagonista nell'ambito di questi due approcci filosofici, la scelta non potrebbe che cadere sul medesimo carattere: il *viandante*, emblema del viaggio e della metamorfosi come fonti generatrici del pensiero. Scrive a proposito Montaigne: «I miei pensieri dormono se li metto a sedere. Il mio spirito non cammina se le gambe non lo fanno muovere»<sup>46</sup>. Riflessioni simili si trovano anche in Nietzsche, come testimonia la fulminea battuta della *Götzen-Dämmerung* – «soltanto i pensieri nati camminando hanno valore» (GD, 34) – nella quale l'autore sembra avere perfettamente presente questo passo degli *Essais*. L'idea di un atto mentale impossibile da concepire separatamente dalla forza motrice del soma, di un pensiero che diviene produttivo e creativo al massimo grado solo quando riesce ad instaurare un rapporto di orizzontalità, ad un tempo simbolico e fisiologico, con il corpo, si trova anche in *Ecce homo*: «Non prestar fede a nessun pensiero che non sia nato all'aperto e nel libero movimento, in cui anche i muscoli non celebrino una festa» (EH, *Perché sono così accorto*, § 2)<sup>47</sup>.

un anno prima che il testo vedesse la luce. L'opera di Sebond, che è un tentativo di dimostrazione razionale delle verità della fede cattolica, fu raccomandata a Pierre Eyquem dall'umanista Pierre Bunel, convinto della sua utilità contro le posizioni della chiesa luterana. Dato questo contesto, la vocazione scettica alla quale Montaigne dà voce nel suo saggio su Sebond emerge con tutta la sua veemenza: egli ha infatti l'ardire, mentre scrive su un autore che tentò di dimostrare razionalmente le verità del cattolicesimo, di affermare «je ne suis pas capable de choisir» (ESf, II, 12, p. 1048). Egli, se non si basasse sulle sagge opinioni altrui – e qui la splendida metafora sull'irrequietezza dell'oggetto che rotola senza posa –, sarebbe incapace di assumere una posizione precisa sulla base delle sue sole valutazioni.

<sup>45</sup> Eraclito è considerato da Nietzsche l'unico grande filosofo greco: il primo che pensò profondamente il divenire, che concepì dialetticamente l'apparire di tutte le cose, che si pronunciò contro l'esistenza di ogni assoluto (cfr. PHG ma anche FW, 92). Scrive a proposito Gilles Deleuze, connettendo il pensatore di Röcken a questa tradizione: «Ci sono due pensieri di Eraclito, quasi due cifre: per un verso l'essere non è, ma tutto è in divenire; per altro verso, l'essere è essere del divenire in quanto tale. Un pensiero opera affermando il divenire e un pensiero contempla affermando l'essere del divenire. Ma i due pensieri non sono separabili» (Id., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962; trad. it. a cura di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino 2002, p. 36).

<sup>46</sup> ES, III, 3, p. 1099.

<sup>47</sup> Scrive J. Starobinski, riferendosi al nesso corpo-mente in Montaigne: «Nel fare, quello che conta è la coscienza che il corpo prende del modo che imprime al proprio movimento, è lo stile sentito dall'interno, come se l'energia non si spendesse nell'atto che per percepirsi, per praticarsi, ricuperandosi nella misura in cui si spende. Qui, l'io si anima totalmente in una azione intransitiva in

L'eraclitismo di Nietzsche innerva tutte le forme del fare umano compresa, naturalmente, quella del pensiero. Quest'ultimo è, prima di ogni cosa, flusso di un corpo che muove e si muove mentre pensa ma anche ritmo del vivente che, proprio perché vive, pensa<sup>48</sup>. Solo concependo il pensiero *in primis* come espressione eminentemente corporea, come estrinsecazione noetica inscindibile rispetto a quella stessa carne che lo plasma e lo orienta, si può realmente comprendere quel passo dello *Zarathustra* in cui si definisce il *Leib* «una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore» (Z, I, *Dei dispregiatori del corpo*).

Giunti a questa altezza, è facile immaginare Nietzsche che, immerso nella lettura di Montaigne, sfogliando ammirato le pagine dei suoi *Saggi*, trae ispirazione per l'idea più sconvolgente e misteriosa della sua filosofia, quella dell'eterno ritorno dell'identico. D'altronde, se si volesse trovare una motivazione per la grande attrazione del perigordino nei confronti degli scrittori latini, essa si potrebbe rinvenire proprio nella riflessione sul divenire, sul trascorrere inesorabile del tempo, presente in questi ultimi<sup>49</sup>.

Emerson, che fu per Nietzsche un'importante mediazione nella lettura e nell'interpretazione di Montaigne, colse perfettamente questo aspetto quan-

cui non abbandona se stesso. L'iniziativa, passata dalla vista all'intero corpo, lo esalta, lo illumina e senza abbandonarlo si risolve in conoscenza e in piacere» (Id., *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, op. cit., pp. 286-287).

<sup>48</sup> Nietzsche, decostruendo Descartes, instaura uno stretto nesso simbolico che tiene assieme *pathos*, vita e *logos*: «Io vivo ancora, io penso ancora: io devo vivere ancora perché devo ancora pensare. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum*» (FW 276).

<sup>49</sup> Montaigne non trova infatti immagine migliore per descrivere la volubilità dell'animo umano, naturalmente esposto al rischio del cambiamento e al flusso del divenire, di quella tratteggiata nell'*Eneide* virgiliana (XI, 624-28): «Qualis ubi alterno procurrens gurgite pontus / Nunc ruit ad terras, scopulisque superjacet undam, / Spumeus, extremamque sinu perfundit arenam; / Nunc rapidus retro atque aestu revoluta resorbens / Saxa fugit, littusque vado labente relinquit». L'uomo è come il mare, in perenne tumulto, condannato ad essere continuamente oscillante nelle sue deboli opinioni: «Di quanto mi ero gettato avanti, di tanto mi ributto indietro» (ES, II, 12, p. 755). Il concetto del cambiamento costante di opinione, questa volta traslato sul piano culturale, viene richiamato nell'*Apologia* anche attraverso Lucrezio e alcuni suoi celebri versi: «Sic volvenda aetas commutat tempora rerum: / Quod fuit in pretio, fit nullo denique honore; / Porro aliud succedit, et è contemptibus exit, / Inque dies magis appetitur, florétque repertum / Laudibus, et miro est mortales inter honore» (*De rerum natura*, V, 1276-80). Il tempo nel suo trascorrere cambia la sorte di tutte le cose, anche quelle che all'apparenza sembravano più certe. Per millenni si è creduto che fossero il cielo e le stelle a ruotare attorno alla terra sino all'arrivo di Cleante di Samo o, nell'opinione di Teofrasto, di Niceta di Siracusa. Fu quest'ultimo a ipotizzare che fosse invece la terra a ruotare attorno al proprio asse «nel cerchio obliquo dello zodiaco». Tale concezione verrà affinata matematicamente da Copernico che sancirà con fermezza il passaggio di paradigma dal geocentrismo all'eliocentrismo. Tutto è destinato a cambiare, a evolvere diversamente da come appare, anche nel campo della cultura e delle scienze. L'uomo non è destinato a guardare il proprio mondo sempre con lo stesso sguardo. La conseguenza sul piano epistemologico, una volta di più, è un radicale scetticismo relativistico: «Che cosa concluderemo da questo, se non che non deve importarci quale delle due opinioni sia vera? E chi sa che una terza opinione, di qui a mille anni, non rovesci le due precedenti?» (ES, II, 12, p. 756). L'unica verità è nell'*aperto*, nell'indecidibile campo della mutevolezza senz'argini del divenire altro da sé.

do, nel suo *Representative Men* (1850) – di cui il quarto saggio, intitolato *The Skeptic*, è dedicato proprio al sindaco di Bordeaux –, facendo anch'egli confessione di eraclitismo, affermò: «Noi siamo [...] delle stabilità svolazzanti, degli errori compensati o periodici, delle case costruite sul mare»<sup>50</sup>. A volte leggendo questo filosofo americano sembra di leggere Nietzsche e viceversa; le loro parole si confondono mentre i loro stili sembrano appartenersi reciprocamente. Ciò accade anche quando, condensando in un unico pensiero la quintessenza di Montaigne e dei latini, Nietzsche si richiama, riproponendone la metafora, al trascendentalista americano per innalzare la propria lode nei confronti del divenire e di tutto ciò che può ritornare proprio perché può morire: «Non mi costruirei una casa (ed è proprio parte della mia gioia non possedere una casa!). Ma se dovessi averla, la costruirei, come certi romani, fin dentro il mare» (FW, § 240)<sup>51</sup>.

Di nuovo il riferimento alla cultura dell'antica Roma è la chiave del passo ed è probabile che qui Nietzsche stia pensando ad Orazio che, già negli anni di Basilea, veniva collocato a fianco dell'umanista francese e rubricato sotto la voce «alleggerimento della vita»<sup>52</sup>. Il poeta delle *Odi* infatti espresse il suo credo epicureo attraverso l'invito a vivere l'attimo presente senza tener conto del futuro – «Carpe diem, quam minimum credula postero» (*Odi* 1, 11, 8). L'antidoto alla potenza dissolutrice del tempo è quello di vivere quanto più intensamente possibile, immergendosi nell'immediatezza del presente. Vivere significa godere dell'*hic et nunc* senza dissolvere la pienezza dell'attimo nel futuro, come ben sapeva Montaigne, non a caso attento lettore del poeta venosino<sup>53</sup>. L'attimo è, nella poesia oraziana, qualcosa d'irripetibile che, anche se goduto per una sola volta, non può esserci sottratto da nessuno, neanche dagli dèi.

Tale concezione della temporalità affascinò l'ultimo Nietzsche che, in una lettera a Brandes del maggio 1888, confesserà di essere ormai totalmente disinteressato alla nozione di futuro<sup>54</sup>. Una simile posizione non fu estranea neanche a Montaigne che, nemico di qualsiasi ottica infuturante, sceglierà di notomizzare con acribia la propria esistenza, certamente per far fronte alla brevità di quest'ultima ma, anche e soprattutto, per cercare di combatterne lo scorrere senza posa, l'inesorabile *consumarsi*:

<sup>50</sup> R. W. Emerson, *Uomini rappresentativi*, op. cit., p. 152.

<sup>51</sup> Montaigne e Nietzsche si fecero cantori di quella dissoluzione dell'antropocentrismo che emerge, ad esempio, in quell'*écriture du moi* che entrambi coltivarono magistralmente (cfr. su questo M. Beaujour, *Miroirs d'encre. Rhétorique de l'autoportrait*, Seuil, Paris 1980). Da qui il piacere comune per la raffinata introspezione psicologica, per quell'opera di anatomia intellettuale che nasce dal gusto di trovare «sempre nuove sfaccettature della stessa cosa» (FW, § 79). In Montaigne, per esempio, troviamo una radicale sovversione del rapporto fra *être* e *paraître*, fra essere e apparire, secondo la quale ciò che permane, sia nel campo dei saperi che in quello delle relazioni sociali, non è che forma illusoria, mera finzione, mentre è nelle continue variazioni del *mouvement* che va cercata la sempre cangiante verità del soggetto.

<sup>52</sup> KGW, III, 5/1, p. 115.

<sup>53</sup> Cfr. ad esempio l'*essai* intitolato *Sui pronostici* (ES, I, 11, p. 52).

<sup>54</sup> Cfr. anche il FP 16 [44] dello stesso anno.

Ora che vedo la mia vita così breve quanto a tempo, voglio aumentarla quanto a peso; con la mia prontezza nell'afferrarla voglio fermare la velocità nel fuggire, e con l'intensità dell'uso compensare la fretta del suo scorrere: quanto più breve è il possesso della vita, tanto più profondo e pieno devo renderlo<sup>55</sup>.

Vediamo qui, ancora una volta, i due autori incontrarsi su un punto cruciale, soprattutto per la dottrina nietzscheana. Il gesto filosofico messo in campo prima da Montaigne e poi affinato dal filosofo tedesco ha infatti una portata ontologica non indifferente: alla concezione platonico-aristotelica della temporalità lineare viene contrapposta una visione in cui, mentre l'attimo viene trattenuto, il tempo è *sentito*, prima che *concepito*, in tutto il suo *peso* e in tutta la sua densità esistenziale. E che cosa fu, in fin dei conti, la teoria dell'eterno ritorno se non una coraggiosa invenzione che, sulla scorta dell'antica sapienza greca, si propose d'incensare l'attimo, aumentando così il peso del tempo, per non morire?<sup>56</sup>

<sup>55</sup> ES, III, 13, pp. 1490-91.

<sup>56</sup> Su questo tema cfr. i frammenti dedicati, in maniera esemplificativa, alla figura dell'imperatore Marco Aurelio e al suo tentativo di esorcizzare lo scorrere del tempo attraverso la figurazione della vacuità degli esistenti: FP 12 [145], Autunno 1881; FP 11[94], Novembre 1887-Marzo 1888.