

Storia come terapia nella *Seconda considerazione inattuale* di Friedrich Nietzsche

di
Lorenzo Palombini

E ora subito uno sguardo sul nostro tempo!
Inorridiamo, fuggiamo indietro: dov'è andata
tutta la chiarezza, tutta la naturalezza e
purezza di quel rapporto tra vita e storia,
quanto confusamente, quanto
esageratamente, quanto inquietamente
fluttua oggi questo problema davanti ai
nostri occhi! È colpa di noi che guardiamo?
O la costellazione di vita e storia è realmente
cambiata, per il fatto che un astro fortemente
ostile si è inserito fra loro?

Nietzsche F., *Sull'utilità e il danno della storia
per la vita*

1. Introduzione; 2. Memoria e Oblio; 3. Usi della storia; 4. Forme della storia; 5. Storia e soggetto;
6. Vivere la storia; 7. Verità e Giustizia; 8. Conclusioni

1. Introduzione

All'epoca della prima pubblicazione nel 1874 della *Seconda inattuale*, intitolata *Sull'utilità ed il danno della storia per la vita*, Nietzsche è già considerato un *enfant prodige* della filologia tedesca, dopo aver ottenuto grazie ai suoi lavori su Teognide, Simonide e Diogene Laerzio la nomina a professore di filologia classica all'università di Basilea e aver pubblicato già da due anni la *Nascita della tragedia dallo spirito della musica* (che può essere considerato il suo primo testo filosofico edito) suscitando un certo scalpore nell'ambiente accademico. Quando comincia a progettare le *Considerazioni inattuali* è un giovane studioso appassionato quanto apprezzato – e tuttavia insofferente nei confronti di quel contesto che pure ha garantito alle sue idee un certo riconoscimento.

Secondo il progetto iniziale esse dovevano essere dodici, composte al ritmo di una ogni sei mesi lungo un periodo di sei anni. Si trattava di affrontare una gamma di problemi e tematiche legate allo stato presente della cultura tedesca, dal ruolo dell'intellettuale alla stampa alla guerra¹. Le prime quattro, dopo le quali l'interesse di Nietzsche scema e il progetto s'interrompe, dimostrano una lucidità estrema unita a un'altrettanto estrema verve polemica. L'"inattualità" si specifica in esse come il carattere paradossale di scritti che prendono in esame aspetti della contemporaneità per smascherarne l'assurdo. Una guerra "da capo a fondo" combattuta contro il proprio tempo sul piano della filosofia²

Nelle Considerazioni inattuali riflessione nietzscheana muove in maniera centripeta da un disagio esistenziale doloroso verso la ricerca di un senso filosofico, estetico e umano dell'esperienza storica, articolando così il nesso fra i due piani dell'esperienza: l'esperienza individuale dell'intellettuale che osserva il mondo e l'esperienza collettiva del popolo cui egli sente di appartenere. Proprio la contraddizione o l'attrito fra questi due livelli suscita la frustrazione del giovane Nietzsche, e l'esigenza d'immaginare, oltre la situazione presente e contro di essa, una funzione vitale del pensiero, esercitata non nella forma estraniante di una erudizione sterile, ma nel pieno coinvolgimento dell'esperienza individuale in quella collettiva.

La *seconda inattuale*, dedicata alla disciplina storica, che lo occupa all'epoca professionalmente, è forse quella che riguarda più da vicino il giovane pensatore. In essa Nietzsche affronta, con uno strumentario concettuale ricavato in gran parte da Schopenhauer e Goethe, il senso e l'utilità di quella stessa ricerca verso la quale prova una crescente insoddisfazione. È forse proprio questa insoddisfazione a costituire la cifra e il movente del passaggio di Nietzsche alla filosofia. Come scrive all'amico Rodhe nel 1871: «Vivo, rispetto alla filologia, in una estraniamento insolente, che peggiore non si potrebbe pensare [...] un po' alla volta mi sto trasformando in filosofo»³.

Nella *Seconda inattuale*, la guerra da capo a fondo trova un obiettivo polemico specifico: si tratta della corrente filosofica dell'*Historismus* tedesco. Benché l'unico autore chiamato in causa esplicitamente sia E. von Hartmann, filosofo d'ispirazione schopenaueriana e autore della *Filosofia dell'inconscio*, si riconosce chiaramente sotto il titolo della malattia storica contro la quale sono rivolti gli strali di Nietzsche la prospettiva teorica che determina la temperie culturale tedesca nell'ottocento.⁴

La *Seconda inattuale* si configura rispetto allo sviluppo del pensiero nietzscheano come testo di transizione, nel quale si agitano e confliggono intuizioni che saranno sviluppate poi in tempi e modi diversi. Scritto in un'epoca nella quale Nietzsche doveva ancora serbare vivissima memoria delle frequentazioni con Wagner, interrotte nel 1872 a causa dello spostamento di questi da Tribschen a Beyreuth, essa riflette l'illusione che intorno al grande compositore potesse sorgere un movimento capace di trasformare e risvegliare la cultura tedesca. Vi si riconosce già tuttavia la critica di Nietzsche nei confronti delle forme di concettualità rigide e metafisiche, in favore di una concezione organica e vitale del pensiero alla quale corrisponde tuttavia non un abbandono della razionalità, ma l'esigenza di una razionalità alternativa e più concreta, diretta a sviluppare appieno le potenzialità vitali dell'uomo. Il rapporto fra storia e vita presentato nella *Seconda inattuale* implica un'intera costellazione di nozioni filosofiche che, se rimane specialmente problematica sullo sfondo complessivo della traiettoria filosofica nietzscheana, delinea già i temi essenziali dell'opera del filosofo tedesco⁵.

Il tema dell'esperienza assume perciò un'importanza fondamentale: solo nel quadro dell'esperienza personale e collettiva di un'epoca il pensiero per Nietzsche trova senso, e solo attraverso il pensiero si potrà conferire un senso universale all'esperienza concreta. La filosofia nietzscheana è filosofia dell'esperienza nel duplice senso della ricerca di una consapevolezza operativa della situazione storica delle operazioni filosofiche, e della fiducia nella possibilità di trasformare e sublimare attraverso il pensiero la concretezza dell'esperienza presente.

Ogni lettura contemporanea di questo breve ma fondamentale testo, dunque, dovrà tenere conto di due livelli di complessità, riconoscendo in esso lo scritto di occasione – la cui lettura è inseparabile dalla ricostruzione di quella polemica tutta interna alla tradizione dello storicismo tedesco – e al tempo stesso il paradigma di una contesa ben più ampia, che non possiamo dire a tutt'oggi esaurita, intorno allo statuto e al ruolo della disciplina storica rispetto all'evoluzione delle forme culturali. Le questioni filosofiche sollevate da *L'utilità e il danno della storia per la vita* non accennano a esaurire i loro effetti nella riflessione contemporanea, se è vero che in tempi ben più recenti Michel Foucault ha potuto dichiarare che la sua archeologia deve più al pensiero genealogico di Nietzsche che allo strutturalismo⁶.

In questo breve commento prenderemo in considerazione alcuni di questi elementi fondamentali della trattazione di Nietzsche: in primo luogo il rapporto fra memoria e oblio, poi la differenza fra la storia che egli propone come disciplina *igienica* e la storia scientifica – differenza dalla quale derivano importanti conseguenze rispetto alla diversa organizzazione e uso dei materiali storici, e rispetto all'articolazione concettuale del rapporto fra verità e vita. Dopo aver considerato questi nuclei tematici e la loro concatenazione nella strategia argomentativa della *Seconda considerazione inattuale*, cercheremo di mostrare come essi possano essere utilizzati ancora oggi per affrontare la problematica dell'esperienza storica che si ripropone esasperata sotto il segno della postmodernità, per evidenziare una domanda di senso mai esaurita, le cui implicazioni sono antropologiche ed etiche prima ancora che esplicitamente teoriche.

2. Memoria e oblio

La *Seconda inattuale* si apre con una scena che Nietzsche riprende dall'operetta morale di Leopardi *Canto di un pastore errante dell'Asia*. In essa Leopardi mette in scena il confronto fra un essere umano e la natura in toni assai lontani dallo standard bucolico della poesia classica. La scelta di Nietzsche di utilizzare un testo poetico e narrativo, una riflessione messa “in scena”, piuttosto che inquadrare il discorso attraverso una serie di riferimenti teorici è di per sé eloquente, e vedremo in seguito come già in questo testo trovi spazio una concezione del pensiero caratteristica del filosofo tedesco, che riconosce come suoi mezzi legittimi e indispensabili la metafora e il linguaggio poetico: è doveroso dunque considerare attentamente l'esempio leopardiano, prendendo sul serio quello che esso ha da dirci.

La scena è quella di un confronto fra un uomo – il pastore – e una pecora. L'uomo, a scapito della superiore dignità che la condizione umana gli conferisce, nutre una segreta invidia per il quadrupede, che sembra tanto felice e spensierato quanto lui è tormentato da pensieri e ricordi. Gli chiede: “per quale motivo taci e non mi parli della tua felicità?”, domanda alla quale l'animale vorrebbe rispondere “perché mi dimentico subito ciò che vorrei dire”, e dimenticandosene appunto non risponde. Il paradosso di questa scena vuole che la risposta mancata della pecora – che pure il filosofo riporta – espliciti al tempo stesso il motivo della felicità ed il motivo per il quale non si può insegnarla né apprendere: il segreto della beatitudine dell'animale risiede nell'oblio. La domanda dell'uomo inconsapevole di questa correlazione va nella direzione sbagliata: egli vorrebbe apprendere ciò che appunto non si può apprendere, dal momento che l'oblio non può essere insegnato.

A partire dalla scena leopardiana, chiamando in causa esplicitamente Goethe – e implicitamente Schopenhauer – Nietzsche pone così le fondamenta del suo ragionamento: la condizione umana è intrinsecamente penosa, e contrariamente alla credenza comune lo è tanto più quanto più è umana, ovvero quanto più si allontana dalla condizione di inconsapevolezza animale. L'elemento chiave di una tale condizione, ciò che permette all'uomo di pensare e parlare, è la memoria, responsabile anche di quel movimento ritmico che costringe l'uomo ad oscillare fra il dolore e la noia, secondo il noto motto schopenhaueriano.

Fortunatamente, alla facoltà della memoria si oppone anche nell'animale umano la funzione salutare dell'oblio:

Ciò che non è storico assomiglia a un'atmosfera avvolgente, la sola dove la vita può generarsi, per sparire di nuovo con la distruzione di questa atmosfera. È vero, solo per il fatto che l'uomo pensando, ripensando, paragonando, separando, unendo, limita quell'elemento non storico, solo per il fatto che dentro quella avvolgente nuvola di vapore nasce un chiaro e lampeggiante raggio di luce – cioè solo per la forza di usare il passato per la vita e di trasformare la storia passata in storia presente, l'uomo diventa uomo: ma in un eccesso di storia l'uomo viene nuovamente meno, e senza quell'involucro del non storico non avrebbe mai incominciato e non oserebbe mai incominciare⁷.

La contraddizione palese fra le due caratteristiche della facoltà mnemonica, che è al tempo stesso caratteristica specifica dell'umano e condanna esistenziale conferisce sulle prime al discorso l'aspetto di una paradossale provocazione anti-umanista, che non lascia spiragli e dichiara addirittura la superiorità della pecora sull'uomo in nome dell'impossibile coesistenza di coscienza storica e felicità.

Tale tema va tuttavia incontro nel corso del testo a una torsione. Nietzsche, dopo aver posto lucidamente il problema della coscienza, che rimuove per sempre l'ingenuità animalesca del vivere nell'istante e per l'istante, non si rassegna a proclamarlo irrisolvibile, e anzi sembra pensare – al livello della *Seconda inattuale*, quantomeno – che vi sia una strada per risolvere la contraddizione: pur se gli è per sempre negata la felicità perfetta dell'oblio animale, l'uomo può aspirare a una sua forma di felicità, a patto che sappia costruire e mantenere un equilibrio fra ciò che sa e ricorda e ciò che dimentica.

L'animale, pur felice, non ha storia: non ha storia passata da ricordare né storia futura alla quale tendere, e dunque il suo orizzonte può ridursi a un punto. L'uomo ipermnestico che Nietzsche raffigura come caso-limite opposto è tuttavia altrettanto impotente: il suo orizzonte mnemonico troppo esteso non concede alcun luogo all'azione, né conferisce ad essa altro senso che l'ennesima goccia in un fluire di eventi atomici irripetibili, insopportabile, impensabile e inesprimibile: «un uomo simile non crederebbe più al suo stesso essere, non crederebbe più a sé, vedrebbe scorrere l'una dall'altra tutte le cose in punti mossi e si perderebbe in questo fiume del divenire: alla fine, da vero discepolo di Eraclito, quasi non oserebbe più alzare un dito».⁸

La struttura fondamentale del rapporto fra azione e memoria è nella prospettiva nietzschiana la chiave per la comprensione dell'esperienza umana. La memoria perfetta, annullando l'azione, riduce l'esperienza a un cortocircuito: perdendosi nel ricordo, l'uomo diventa incapace di “credere a sé”, la molteplicità fluttuante dei materiali mnemonici diviene decentrata, impossibile articolare

una volontà, un'azione. All'estremo opposto, nel ritrarsi completo della memoria ad un punto, l'animale agisce senza considerare la concatenazione dei suoi gesti, a loro volta ridotti a sequenza decentrata di istinti e riflessi automatici. La caratteristica dell'esperienza umana, e dell'esperienza tout court, è la possibilità di riferire tali sequenze – le memorie, i pensieri, le azioni – le une alle altre attraverso la mediazione di un soggetto che si incarica di articularle secondo una specifica modalità: le possibili varianti di tale rapporto saranno l'oggetto della trattazione di questa Seconda inattuale.

Agli estremi della gamma fra il completo oblio e la perfetta memoria l'uomo è ridotto all'inazione dall'impotenza o dall'abulia. Solo in un equilibrio di tali facoltà l'uomo può agire, e conferire al suo agire un senso.

3. Usi della storia

La memoria è dunque segnata da un'ambivalenza irrisolvibile: da un lato, essa si oppone inesorabilmente alla pienezza della vita e alla semplicità assoluta di un'esistenza capace di compiersi interamente in ogni istante, costringendo l'uomo a sentire la propria esistenza presente come un momento singolare di una successione, che solo riferendosi al passato o al futuro può trovare senso e compimento. Dall'altro, la memoria – e per estensione la memoria collettiva, amministrata e riprodotta dagli strumenti della storia – è utile e persino necessaria all'esistenza umana:

che la vita abbia bisogno del servizio della storia deve essere compreso altrettanto chiaramente quanto la proposizione che sarà più tardi da dimostrare – secondo cui un eccesso di storia danneggia un essere vivente. In tre riguardi al vivente occorre la storia: essa gli occorre in quanto è attivo e ha aspirazioni, in quanto preserva e venera, in quanto soffre e ha bisogno di liberazione⁹.

Dopo aver iniziato le sue considerazioni sul piano della felicità – la felicità episodica e bruciante dell'uomo, la felicità quieta e stabile dell'animale – Nietzsche sposta gradualmente il piano del discorso verso l'azione. Solo su questo piano infatti la contraddizione fra vita e memoria è risolvibile. Per mettere la storia al servizio della vita, occorrerà smentire l'equazione fra vita e felicità: finché essa viene mantenuta infatti non si potranno rifiutare le ragioni del cinico nell'indicare l'animale stolido come modello all'uomo.

Se s'identifica invece il senso profondo della vita umana nell'azione con la quale l'uomo trasforma il suo rapporto con se stesso, il proprio ambiente e il passato attraverso una presa di coscienza, è possibile porre la questione su un piano differente, e dunque aspirare ad una conciliazione. Dopo tutto l'animale, privo di memoria, non può che ripetere il suo comportamento naturale, sempre identico a se stesso, e forse proprio in questo sta la sua beata inferiorità rispetto alla rischiosa e dolorosa libertà umana.

Il sintomo di questo spostamento del piano del discorso è segnalato abbastanza nettamente dalla comparsa del concetto di forza plastica, equivalente alla capacità di conferire un ordine all'esperienza. Se infatti per la felicità occorre nient'altro che un'assenza di dolori, di distrazioni, una placida quiete; per l'azione si tratterà di raccogliere e impiegare energie vitali. Il problema

dell'esperienza è quello di un equilibrio fra ciò che si sa e ciò che si può, fra la forza plastica e la consapevolezza. Nello sviluppare un tale concetto Nietzsche echeggia il concetto classico di *hybris*, il peccato che i greci attribuivano a chi per superbia oltrepassa i limiti delle proprie possibilità aspirando a dominare un orizzonte troppo ampio, e al tempo stesso si avvicina ad un concetto rivoluzionario, che sarebbe emerso solo trent'anni dopo nelle opere di Freud. Solo al livello dell'inconscio freudiano infatti vedremo adeguatamente sviluppata – benché in senso clinico piuttosto che filosofico – la rappresentazione energetica di una profondità della psiche dalla cui connessione con la sfera della coscienza dipende la salute dell'individuo.¹⁰

Esattamente come in Freud, l'inconscio che Nietzsche descrive nella *Seconda inattuale* assume il carattere tenebroso di ciò che resta al di là da una cesura: nella metafora nietzscheana si parla dunque di un orizzonte luminoso, il limite di ciò che è visibile oltre il quale lo sguardo non può spingersi. Pur non potendo in questo breve scritto sottoporre a un serio esame questo parallelismo, non possiamo fare a meno di notare che anche in Nietzsche dalla capacità di delimitare e difendere l'orizzonte della propria identità dipende la salute dell'individuo, o della civiltà:

Se si immaginasse la natura più potente e immane, essa si potrebbe riconoscere dal fatto che per lei non ci sarebbe nessun limite al senso storico, ove questo agisse in modo soffocante e dannoso; ogni cosa passata, propria ed estraneissima, essa l'attirerebbe a sé, l'introdurrebbe a sé, trasformandola per così dire in sangue. Una tale natura, ciò che non vince, lo sa dimenticare; esso non esiste più, l'orizzonte è chiuso e completo, e niente può rammentare che al di là di esso ci sono ancora uomini, passioni, dottrine e scopi. E questa è una legge generale; ogni vivente può diventare sano, forte e fecondo solo entro un orizzonte; se esso è impotente a tracciare un orizzonte intorno a sé, e d'altra parte troppo egocentrico per rinchiudere il suo sguardo in uno estraneo, si avvia in fiacchezza o in concitazione a fine prematura¹¹.

Il carattere vitalistico e quasi-biologico della descrizione nietzscheana del pensiero risulta in questo caso evidente – ed è forse ciò che lo avvicina agli sviluppi successivi della psicologia sperimentale. Benché oggetto di discipline indipendenti, la razionalità delle operazioni intellettuali e la dinamica degli istinti e delle pulsioni che animano un corpo non sono separabili nella concretezza del funzionamento umano. Tenendo fede a quest'intuizione, la riflessione nietzscheana rigetta la distinzione fra la vita e il pensiero, e può così descrivere il modo in cui quest'ultimo si sviluppa senza soluzione di continuità da quella. Ogni tentativo di rivolgere il pensiero al passato e comprendere qualche evento lontano può dirsi compiuto, in questa prospettiva, solo quando la comprensione prenda la forma di un "incorporamento", di una metabolizzazione, e all'inverso la forza plastica che corrisponde alla natura individuale è un requisito fondamentale del successo di uno sforzo intellettuale.

Riconoscere questa legge generale significa essere in grado di esercitare un'igiene del pensiero estranea alla prospettiva ingenua di una accumulazione lineare di sapere storico, che già prelude ad un *acme* trionfale da compiersi nella perfezione di una disciplina storica finalmente scientifica. A essa, come vedremo, si sostituisce un'ecologia di rapporti governata da una necessità vitale e organica che lega inesorabilmente il ricordare e il dimenticare, un ordine dell'esperienza che consente al soggetto di muoversi nel mondo e renderselo familiare solo a costo di assorbirlo

attraverso la membrana di una coscienza che rispetta il proprio limite, e non pretende di annettersi le regioni oscure del rimosso, del dimenticato perché sa che dovrebbe pagarne il prezzo. La disciplina storica è dunque legittima solo quando rispetta questo limite: essa deve servire a formare e mantenere un orizzonte capace di sostenere e motivare l'azione dell'uomo, l'orizzonte nel quale tale azione – storica anch'essa – trova un senso. Ogni genere di cognizione storica che al contrario paralizza e deprime le energie vitali e l'azione è invece designata come patologica.

4. Forme della storia

Emerge da quanto abbiamo detto finora l'idea di una conoscenza storica dal carattere terapeutico, che deve accordare l'una all'altra le facoltà umane della memoria e dell'oblio, per raggiungere un equilibrio salutare. Vale la pena notare che tale equilibrio può assumere forme differenti: come vedremo in seguito, ciò deve risultare soprattutto scandaloso per chi, considerando la conoscenza unicamente dal punto di vista dell'oggettività mantiene la legittimità di una verità unica. A questo serve anche un'epistemologia della storia: a garantire criteri affidabili per distinguere la verità dall'errore attraverso un ragionamento di secondo livello.

Dalla molteplicità degli usi della storia in una prospettiva nietzscheana deriva invece la necessità di un altro tipo di ragionamento di secondo livello: una sorta di posologia che renda la terapia adatta al paziente e allo scopo specifico. A questa funzione assolve l'enumerazione dei tre tipi di storia che Nietzsche presenta nella *Seconda inattuale*, la ben nota distinzione fra storia monumentale, storia antiquaria e storia critica.

La storia monumentale deve rispondere all'esigenza dell'essere in quanto esso è vivo e nutre aspirazioni. La memoria di esempi paradigmatici e gesta eroiche servirà dunque a confortare l'uomo attivo, che pur nella sua unicità troverà in uomini titanici e ambizioni smisurate di altri tempi la pietra di paragone per le sue aspirazioni. La storia antiquaria, all'opposto, serve principalmente a confortare e consolare. Si tratta di un genere di storia umile, che si esplicita in amore e venerazione per le tradizioni, e rispetto per gli usi ed i costumi dei padri. Per lo più, essa è adatta a quegli individui deboli ai quali il desiderio di stravolgere le proprie abitudini porterebbe più male che bene. Da ultimo, la storia critica serve a fare “piazza pulita” del passato. Essa ci permette di emanciparci dall'eredità degli avi e reclamare un futuro che sia propriamente nostro, sciogliendo debiti ed annose ipoteche.

Si tratta allo stesso tempo di “stili” del discorso storiografico, distinti da una certa scelta dell'oggetto, e di modalità dell'esperienza storica. La descrizione nietzscheana dei vari tipi, infatti, si lascia estendere dal livello dell'esperienza individuale a quello collettivo, e soprattutto serve ad articolare tali livelli l'uno all'altro: in ciascun caso, si tratta di un rapporto dell'individuo con il passato nella forma della memoria che si riflette sul presente nella forma dell'azione.

Nel caratterizzare questi tipi generali, Nietzsche distingue chiaramente fra le possibilità di degenerazione di ciascun tipo di storia come strumento terapeutico e quello che potremmo chiamare l'errore specifico di ognuno dal punto di vista della verità. Nella storia monumentale, ad esempio, è insito il pericolo che essa possa essere impiegata da una natura debole e pavida piuttosto che da una attiva, e utilizzata non per stimolare all'azione, ma per costruire una galleria di modelli irraggiungibili, con l'effetto deplorabile di scoraggiare e denunciare come inutile ogni

sforzo di replicarne la grandezza. È attraverso l'utilizzo improprio di un metodo storiografico – quello che potremmo chiamare un metodo monumentale, critico o antiquario – al servizio di motivazioni ed esigenze che non sono quelle appropriate si delinea il rischio della degenerazione. Altra cosa è l'errore specifico: nel caso della storia monumentale, Nietzsche osserva come in realtà essa funziona – ovvero serve da stimolo all'azione – solo in quanto l'uomo attivo può immaginare di ripetere le gesta del passato. In ciò egli commette senza dubbio un errore: gli basterebbe in ogni caso considerare più attentamente il contesto per osservare come ogni caso storico si verifica per una coincidenza di cause difficilissima a ripetersi. Dunque, un errore di prospettiva è ciò che permette di selezionare nel quadro delle rappresentazioni storiche degli effetti in sé, separati dal contesto, ed è proprio in virtù di tale errore che tali figure possono essere emulate e prese ad esempio, concorrendo allo sviluppo delle energie vitali.

Nel caso della storia antiquaria, la degenerazione consiste nel ritenere importante ciò che è vecchio e viceversa, fino a isterilire completamente la pulsione a qualcosa di nuovo. Si tratta di una degenerazione solo laddove in tale passività sia catturato anche chi avrebbe le potenzialità per riscuotersi dall'inazione e liberare una più alta espressione della propria vitalità.

Nel caso della storia critica, la degenerazione consiste nel desiderio di rompere completamente col passato, desiderio che può rivelarsi illusorio nella misura in cui ci accorgiamo di dipendere dal nostro passato più di quanto ci sembri a prima vista – e sarebbe qui da ritrovare la sostanza del vecchio detto secondo cui chi non comprende il passato è condannato a ripeterlo.

In ciascuno di questi casi, il limite epistemologico è continuo e si direbbe necessario alla sua funzione terapeutica in relazione a una certa modalità dell'esperienza. Tale apparente paradosso è l'esito della contraddizione fra due razionalità differenti, delle quali dobbiamo ancora chiarire fino in fondo il rapporto, e può essere ben ricondotto a ciò che abbiamo detto della nozione necessaria di inconscio: vi è un'arte che consiste nel ricordare solo fino a dove è utile, e non più oltre, sulla base di un'onesta valutazione della forza della propria natura e di ciò che si può tollerare. Vedremo come una tale arte si colloca, accanto e sopra alla scienza storica, come *igiene della vita*.

5. Storia e soggetto

La concezione nietzscheana della storia come disciplina igienica ha vaste implicazioni, ampiamente contrastanti con i presupposti della concezione storiografica sostenuta dai contemporanei del filosofo tedesco.

Tali contraddizioni divengono esplicite quando, sulla base dello strumentario concettuale finora descritto, Nietzsche si accinge alla critica serrata della «malattia storica» che avviluppa il suo tempo; per comprendere il senso di tale critica, tuttavia, siamo obbligati a dare prima un senso più preciso alle categorie che abbiamo ricavato dalla serie di metafore esposte nella prima parte del testo. Che cosa intende Nietzsche quando parla di vita, di «forza plastica» o di «orizzonte»? Si riferisce allo sviluppo organico di facoltà, a una sintesi di forze vitali, alla membrana che permette il passaggio fra un dentro e un fuori della coscienza. In definitiva, la sua riflessione riguarda, attraverso la lente della memoria e della storia che ne rappresenta la gestione collettiva scientificamente organizzata, la costituzione del soggetto dell'esperienza. Nel fondare l'epistemologia della storia *sui generis* della *Seconda inattuale*, e nel fondarla sull'uomo e sulle sue facoltà piuttosto che sulla struttura del

fenomeno oggetto della conoscenza storica, il ragionamento di Nietzsche fa capo a un'antropologia. Nelle sue considerazioni sulla forza plastica dell'essere umano, sullo sviluppo delle potenzialità e formazione della coscienza storica, contenute nella parte iniziale e più riuscita del testo, il tema della memoria serve proprio da punto di partenza privilegiato per indagare la costituzione del soggetto.

Il soggetto, infatti, compare nelle pagine di Nietzsche sempre come il risultato di un processo, e mai come il presupposto, l'attore di un'azione. Come abbiamo visto, il soggetto è il fulcro del nesso esperienziale fra azione e pensiero: esso può essere ritrovato all'incrocio di forze contrapposte, nello spazio risultante da una delimitazione mai compiuta fino in fondo o come figura limite della nozione complessa di vita¹². La necessità stessa di una storia come terapia mostra come essere umani – e d'altra parte essere civili – sia più un'aspirazione, una tensione, una sfida che non una condizione stabile. Da questo punto di vista, la “condizione umana” che troviamo all'inizio rappresentata come esclusione dolorosa dalla pace della vita animale, non è altro che l'apertura a una possibilità, la cui attualizzazione deve attendersi da un'attività rischiosa, non sotto la forma del risultato infine raggiunto e reso permanente, ma come compito costantemente ripreso, rispetto al quale si da successo fugace solo nell'azione, sotto forma di una intensità raggiunta e di una forza sviluppata. Solo a partire da una tale consapevolezza è possibile pensare una filosofia dell'esperienza, situata nella concretezza del presente.

Comincia dunque a chiarirsi come, rispetto alla storia oggettiva, la storia che Nietzsche ha in mente come strumento di formazione del soggetto – secondo una linea di pensiero che, se emerge qui nella sua forma più estrema, non è del tutto estranea alla convinzione classica della funzione pedagogica della cultura storica – si qualifichi come storia eminentemente *soggettiva*. Il soggetto è per essa non un presupposto – l'attore delle strategie e dei metodi della ricerca, presupposto di ogni epistemologia – ma l'obiettivo del lavoro storiografico. Non ci si chiede: «Attraverso quale forma, quale organizzazione di materiali potrà l'uomo ottenere una conoscenza più perfetta del fenomeno storico?», ma piuttosto: «che genere di essere umano risulterà da questa o quella organizzazione di materiali storici?»

Per interpretare la risposta nietzscheana a questa domanda, abbiamo tuttavia bisogno di considerare più da vicino gli strumenti attraverso i quali l'uomo riesce a nutrirsi e metabolizzare il suo passato, e farne sostanza del presente. Per fare ciò dovremo, ancora una volta, considerare il ruolo fondamentale della nozione di oblio, e la varietà di strumenti retorici – come ad esempio l'analogia e la metafora – che in un'ottica di storia *soggettiva* e non oggettiva si rendono legittimi e necessari.

6. Vivere la storia

Osservando come, a partire da una opposizione nettissima fra la memoria, facoltà che condanna l'uomo al dolore in quanto lo allontana dal presente e l'oblio che invece lo riconcilia con l'istante, Nietzsche ammorbida progressivamente la sua posizione, concedendo l'utilità della storia come strumento per la vita alle giuste condizioni e restringendo ai soli casi patologici della “malattia storica” la sua pericolosità, Giorgio Colli osserva

qui si rivela deludente – non già l'attribuzione di una realtà di secondo grado a ogni rammemorazione – ma la limitatezza che Nietzsche conferisce a questo concetto. Difatti l'assenza di vita e della sua immediatezza, di cui si può accusare ogni attività rammemorante, e in senso più ristretto ogni storia come ricerca, ricordo, è qualcosa che si dovrebbe rimproverare identicamente a ogni storia come evento, come oggetto. In altre parole, non è soltanto la memoria, la ricerca del passato, che rende infelici, ma è il passato stesso a risultare infelicità oggettivata, in quanto la realtà del passato, come tale, non è altro che ricordo¹³.

Da quest'osservazione, che senz'altro coglie una delle ambiguità centrali del testo nietzscheano, nel quale forse proprio per questo qualcuno ha voluto vedere la rottura della metafisica della vita, raccogliamo una preziosa questione, vale a dire quella del rapporto fra il materiale della memoria e la vita. Se infatti è vero che esso, "come un foglio strappato dal rotolo del tempo" cade e si allontana solo per tornarci in grembo, il suggerimento implicito di Nietzsche è che tale materiale può essere, e forse deve essere, il materiale di costruzione di una soggettività presente.

Abbiamo rilevato come a ogni forma di storia – sia essa critica, antiquaria o monumentale – corrisponda uno specifico errore, dal punto di vista epistemologico. Nietzsche non ignora tali errori, anzi li esibisce: si tratta di un passaggio che mostra, quasi rispondesse in parte all'obiezione di Colli, come una forma di riassorbimento del materiale rimemorato sia possibile a patto che in un tale processo si inserisca, in un ruolo fondamentale, un nucleo di oblio. Bisogna in buona sostanza dimenticare *che* quello che ricordiamo è passato, e viverlo *come* presente. Nell'affermare che

Un fenomeno storico, conosciuto in modo puro e completo e ridotto a fenomeno di conoscenza, è, per colui che lo ha conosciuto, morto: egli ha infatti riconosciuto in esso l'illusione, l'ingiustizia, la cieca passione, e in genere tutto l'orizzonte terrestre offuscato di questo fenomeno e insieme appunto la potenza storica. Questa potenza è ora per lui, come sapiente, divenuta impotente: ma forse non ancora per lui, come vivente¹⁴.

Nietzsche allude a una specularità di atteggiamenti che dobbiamo nuovamente sottolineare. La comprensione come conoscenza passa attraverso la comparazione di due termini: il soggetto conoscente raffronta la verità con l'illusione, la giustizia con l'ingiustizia, la cieca passione con la passionata chiarezza prospettica dello studio storico. Per compiere tali operazioni è necessario porsi "di fronte" al fenomeno da osservare, così da averlo tutto nel proprio campo visivo. La distanza che si introduce fra l'oggetto osservato e il soggetto è fondamentale: solo a partire da questa preliminare cesura si potrà poi effettuare un confronto, e solo rendendo conto della propria posizione di osservatori si potrà poi precisarne i risultati.

Per contro Nietzsche suggerisce un atteggiamento che avvicina l'uomo alla storia «come vivente»: esso consiste nel «rischiare dal di dentro ogni storia dei popoli e degli individui, indovinando chiaroveggentemente il senso originario dei diversi geroglifici», secondo l'atteggiamento attribuito all'uomo sovrastorico – e ricordiamo che con «sovrastorico» Nietzsche intende, al seguito di Niebuhr, colui che proprio perché inconsapevole della formazione storica della propria specifica prospettiva, riesce a penetrare in ogni cosa ciò che è universalmente umano¹⁵.

Alla «distanza critica» si oppone così la «prossimità esperienziale» rispetto alla realtà, e alla capacità di prendere le distanze per ripararsi dietro un inquadramento oggettivo, una "lente" teorica si oppone la capacità di proiettare la propria soggettività anche negli orizzonti lontani del mito e della storia, fare esperienza dell'inesperabile, anche nella forma dell'immaginazione o del sogno. Tramite

un tale movimento della coscienza l'uomo chiude le distanze, partecipa delle realtà lontane come di quelle vicine, e si mette alla prova in quanto soggetto di esperienza nella misura in cui incorpora in tale esperienza non solo l'ambito immediato di ciò che lo riguarda da vicino, ma le cerchie più ampie della vita della collettività e del cosmo. La “forza plastica” del soggetto coincide con l'estensione del suo mondo, con la scala delle distanze spaziali, temporali o virtuali che il pensiero può percorrere senza perdersi¹⁶.

Nella storia come partecipazione vitale ai contenuti della memoria, essi smettono di essere “fenomeni”, dal momento che è abolita – rimossa o obliata – proprio la posizione reciproca del soggetto dell'esperienza storica e del soggetto che la ricorda o la ricostruisce. Quest'ultimo sa mettersi “nei panni” di quello, e può farlo perché adopera come procedura non la comparazione – abbiamo visto quale opinione Nietzsche abbia appunto dei processi di comparazione, distinzione, confronto – ma l'empatia. Secondo una regola epistemologica aristotelica, egli conosce «il simile con il simile», e può riconoscere ovunque l'umano, oltre la varietà dei costumi e dei casi, proprio perché una stessa serie di invarianti antropologiche sottende ogni possibile formazione culturale, esattamente come «le centinaia di lingue diverse corrispondono agli stessi bisogni, tipicamente fissi, degli uomini»¹⁷.

Attraverso questo riferimento alla varietà della lingua che copre l'uniformità dei bisogni, abbiamo ancora l'opportunità di considerare come la forma preferenziale della storia che permette all'uomo di considerare gli *effetti in sé*, vale a dire quelle forme universali e comunicabili sottese alla varietà delle concatenazioni causali, che si ripetono sostanzialmente uguali all'interno di costellazioni differenti, sia quella della metafora. Questa forma linguistica, che sarà poi sviluppata appieno da Nietzsche nel prosieguo della sua produzione filosofica – e adottata anche come cifra stilistica, ad esempio in *Così parlò Zarathustra* – costituisce di per sé un ottimo esempio del funzionamento dell'approccio «sovrastorico» alla storia. Nella metafora ritroviamo un senso che sfugge ai simboli, ed anzi li costringe a dire ciò che essi non vorrebbero dire. Allo stesso tempo, ci esalta per la capacità creativa di estendere i nostri strumenti espressivi, e ne denuncia la fragilità. Bisogna però ricordare che proprio per questo, per voler far parlare la storia come metafora dell'umano, e dunque di noi stessi, e utilizzarla dunque in funzione del soggetto, perdiamo *ipso facto* la lucidità di giudicare ogni fenomeno storico *iuxta propria principia*: forse non è un caso che alcune delle critiche più acute rivolte alla *Nascita della tragedia* accusassero Nietzsche di rovesciare questo atteggiamento presentando, sotto i panni degli antichi greci, la concezione assai più moderna del tragico appartenente a Wagner e a Nietzsche stesso¹⁸.

7. Verità e giustizia

La trattazione nietzschiana della legittimità della storia, come abbiamo visto, verte interamente sulla struttura fondamentale dell'esperienza costituita dal rapporto fra la storia e la vita umana, vale a dire sul rapporto fra una facoltà e l'insieme organico nel quale tale facoltà deve sviluppare la sua funzione. La storia, come esercizio consapevole della memoria, deve sorvegliarne l'utilizzo per evitare che esso risulti dannoso per l'organismo nel suo complesso. Può esservi vita – e felicità, che non è altro che la pienezza vitale – solo quando la storia sia per un attimo dimenticata, e l'oblio permetta di vivere l'istante. Per contro, può esservi memoria solo in quanto l'uomo riconosce se

stesso e riesce in qualche modo a proiettare la propria immagine nella morta rappresentazione del passato.

Dopo aver sostenuto dapprima la contrarietà a terzo incluso di vita e memoria, Nietzsche introduce obliquamente una compatibilità e quasi una nuova armonia: vi è un genere di memoria che non distrugge la vita, anzi la esalta, perché le permette la consolazione di concepire se stessa non come evento istantaneo ma come prosecuzione di una lunga vicenda – come nella storia antiquaria, che si annida nei dettagli – o come ripetizione di un eroismo antico – come nella storia monumentale. Anche nella storia critica la vita si misura con la storia, e se verifica le proprie possibilità ed il proprio diritto nell'atto di negarla, si tratta della possibilità di determinare un nuovo inizio, del diritto di cominciare una nuova storia.

È sulla base di questa difficile conciliazione della forza vitale ed essenzialmente antistorica con la memoria che Nietzsche può rivalutare, a spese della metafisica della vita di cui aveva gettato le basi nella *Nascita della tragedia*, l'utilità della storia. Si tratta di un patto precario più che di un solido accordo, dal momento che lascia sussistere quella tensione che, esorcizzata in uno stato di felice equilibrio, può tornare in ogni momento a manifestarsi¹⁹.

La seconda parte del testo, nella quale ci si rivolge più da vicino a osservare le nefaste conseguenze della "malattia storica" sulla psiche individuale e collettiva dei tedeschi infettati dallo storicismo, tuttavia, deve fare i conti con un genere di storia completamente diverso. Nietzsche, da eccezionale polemista – anche se sarebbe eccessivo ridurre unicamente ad una mossa polemica la costruzione attenta e progressiva di una prospettiva filosofica complessa – ha posto le basi per la critica di quella temperie culturale che, eredità di una generazione di storici e filologi eccezionali come Burkhardt, ha finito per coinvolgere interamente l'atmosfera tedesca, imponendosi come standard dell'educazione e regola dello sviluppo dell'intelletto.

Abbiamo già osservato come fra la storia scientifica promossa dagli studi filologici e la storia terapeutica proposta da Nietzsche vi sia una simmetria fondamentale, relativa ai concetti speculari di soggetto e oggetto. Da un lato la disciplina storica che ha di mira lo statuto scientifico si sforza di ottenere l'oggettività, di sviluppare strumenti e metodi capaci di rendere giustizia all'oggetto, di valutarlo correttamente. Il principio guida di un tale sforzo è la verità, come *adequatio intellectus ad rem*. Dall'altro, la disciplina storica terapeutica tende allo sviluppo delle energie vitali, vale a dire alla produzione del soggetto – secondo quanto abbiamo visto nella precedente sezione. Dobbiamo osservare come lo stesso principio di corrispondenza si eserciti nelle due direzioni: Nietzsche infatti riconosce che l'aspirazione all'oggettività della disciplina storica deriva dall'aspirazione più generale alla giustizia, e si incarica di mostrare come sia la stessa aspirazione, intesa in modo più coerente e concreto, a dettare la necessità di una storia terapeutica.

Se la razionalità in gioco nelle operazioni storiografiche si specifica nell'elaborazione di rappresentazioni veritiere del passato per rendere giustizia al fenomeno, la storia terapeutica non pretende di essere meno razionale, ed anzi pretende di esserlo se possibile in grado maggiore. A fronte della razionalità scientifica, e alla sua esplicita ricerca della verità, Nietzsche replica:

pochi servono la verità, in verità, poiché solo pochi hanno la pura volontà di essere giusti, e anche di questi, pochissimi hanno poi la forza per poter essere giusti. Non basta affatto averne solo la volontà: e i più terribili mali sono venuti agli uomini proprio dall'impulso di giustizia senza discernimento²⁰.

La giustizia, laddove si manifesti come pura aspirazione, è insufficiente. E' necessario assicurarsi di avere la forza necessaria a renderla efficace tramite il discernimento.

La preminenza di una disciplina terapeutica a spese di una scientifica si giustifica sul piano di un'antropologia filosofica: ogni concetto, pur nobile come quello di verità, andrà commisurato con le forze destinate a sostenerlo. L'affermazione della verità come valore assoluto della ricerca non è valutata in quanto tale – vi sarebbero ben pochi argomenti di principio contro la necessità di rappresentare il passato in modo veritiero – quanto piuttosto è messa in discussione la rilevanza stessa di valori assoluti nel determinare l'essenziale delle pratiche che costituiscono l'esistenza. In ciò Nietzsche afferma ancora una volta il principio fondamentale di un umanismo materialista, contro ogni aspirazione metafisica:

la vita deve dominare sulla conoscenza, sulla scienza, oppure la conoscenza deve dominare sulla vita? Quale delle due forze è la più alta e decisiva? Nessuno può dubitarne: la vita è il potere più alto, dominante, poiché una conoscenza che distruggesse la vita distruggerebbe nel contempo se stessa. La conoscenza presuppone la vita, ha cioè rispetto alla conservazione della vita lo stesso interesse che ogni essere ha rispetto alla continuazione della propria esistenza. Quindi la scienza ha bisogno di una superiore vigilanza e sorveglianza: un'igiene della vita si pone proprio accanto alla scienza, e una proposizione di questa igiene suonerebbe appunto: l'antistorico e il sovrastorico sono i rimedi naturali contro il soffocamento della vita da parte della storia, contro la malattia storica²¹.

La concezione della storia *ancilla vitae* deve dunque prevalere. Come abbiamo osservato, essa rovescia la necessità di una corrispondenza: laddove la conoscenza scientifica cerca di assicurarsi una rappresentazione accurata, vale a dire una che corrisponda al fenomeno, la conoscenza terapeutica riconosce ovunque, nelle rappresentazioni che sono il materiale della conoscenza storica, la stessa figura, ovvero quella del soggetto.

Nietzsche ammette piuttosto candidamente che il ruolo della storia – ad esempio della storia monumentale – può essere svolto con altrettanta efficacia dal mito: esso consiste primariamente nel fornire al soggetto gli strumenti per riconoscersi, una serie efficiente di metafore nelle quali calarsi, e dalle quali ricevere un orientamento utile per lo sviluppo delle proprie energie. L'*adequatio* si ripresenta invertita di segno: non sarà più l'intelletto a piegarsi alle cose, quanto piuttosto le rappresentazioni a piegarsi alle esigenze dinamiche del soggetto.

8. Conclusioni

Abbiamo tentato, in questo breve scritto, di rendere conto di alcune caratteristiche del pensiero nietzscheano, rifacendoci ad uno dei testi più significativi per rilevare l'importanza dell'esperienza esistenziale, opposta alla teoria “pura”, come movente e oggetto preferenziale del pensiero filosofico. Rimanendo fedeli alla sua dichiarata inattualità, tuttavia, non possiamo ritenerci contenti di un'analisi che si muova unicamente sul piano della storia della filosofia, ricostruendo e

contestualizzando il discorso di Nietzsche nell'ambito dello storicismo tedesco nelle sue varie versioni.

Ciò che abbiamo provato a mostrare è invece il funzionamento interno di alcune categorie filosofiche fondamentali, attraverso le quali Nietzsche interpreta il senso e lo scopo del lavoro storiografico. Come abbiamo visto, nella prospettiva nietzscheana tale scopo è quello di produrre un soggetto capace di trasformare se stesso, di non limitarsi a servire una erudizione sterile – o addirittura soffrire del disorientamento che questa gli provoca – ma di percorrere le figure della storia riconoscendo in esse il segreto della propria possibilità di agire – e possiamo forse già vedere qui un germe di ciò che sarà per Nietzsche la scoperta della volontà di potenza. Al di là della loro localizzazione nel percorso filosofico di Nietzsche, tali elementi rimangono ancora oggi centrali per inquadrare l'intero ambito della riflessione sullo statuto dell'ermeneutica storica²².

A ulteriore dimostrazione di ciò possiamo rilevare che il problema del rapporto fra identità e storia, ovvero della costituzione di una oggettività (e una soggettività) a partire da permanenze e trasformazioni nel tempo è stato ampiamente dibattuto nella contemporaneità: le riflessioni nietzscheane percorrono un tale dibattito da capo a fondo, difficilissime da trasformare in argomenti espliciti, dimostrabili o confutabili, eppure in qualche modo insuperabili nella loro sfida alla rappresentazione della storia come scienza, e seducenti nell'allusione alle trasformazioni artistiche e metaforiche dei fenomeni storici²³.

Ciò che possiamo ancora imparare da esse, infatti, è la futilità di un confronto con la storia che ne faccia materia neutrale, oggetto di un esercizio intellettuale e accademico di erudizione, oppure vuoto formalismo da commemorare. La problematicità intrinseca della storia deve riproporsi, se vogliamo tenere fede alle intuizioni nietzscheane, sempre da capo, e ciò non riguarda solamente gli storici che si incaricano istituzionalmente di organizzare la memoria, ma l'utilizzo collettivo che di tale memoria può fare una società nel suo insieme. Da questo punto di vista, il lavoro di Nietzsche costituisce un retroterra filosofico fondamentale rispetto all'attenzione contemporanea per le "narrazioni", che intensificandosi di pari passo alla crescita dell'importanza della comunicazione – e degli strumenti di comunicazione – nell'organizzazione e nello sviluppo delle società umane ha prodotto nuovi parametri ad un tempo per il pensiero filosofico e le forme di vita, anticipandone i problemi.

Il parallelo fra la riflessione nietzscheana a quella di Michel Foucault ci appare rilevante non solo sul piano della epistemologia della storia – considerando la prossimità della archeologia foucaultiana alla riflessione genealogica nietzscheana – ma anche considerando l'importanza che abbiamo visto avere nell'ottica di Nietzsche i processi di soggettivazione²⁴. In questa *Seconda inattuale*, infine, ritroviamo sopra ogni altra cosa un monito, che rinnova l'antico motto filosofico del «conosci te stesso» ricordando che il conoscere, lungi dall'aggiungersi all'essere, deve poter aspirare a costituirlo se non vuole rassegnarsi ad un regime di vuoto formalismo. La prospettiva storica nietzscheana si presenta dunque sul piano epistemologico come una decisa rivalutazione del tema dell'esperienza. La storia trova il suo senso, che coincide senz'altro con la sua utilità, in rapporto all'esperienza viva di chi la interpreta. Allo stesso tempo essa riesce a sortire un effetto "vitalizzante" e terapeutico rispetto alla cultura solo se si riesce a coglierla come esperienza umana, piuttosto che come serie ordinata di dati. La tentazione opposta, come abbiamo visto, è quella di

ricercare un sapere che si definisce come tale previa separazione dall'ambito dell'esperienza. Tale sapere acquista la caratteristica dell'oggettività solo a spese del vincolo che lo lega al soggetto: il sapere vero ed assoluto, ci dice Nietzsche, è inutile proprio perché non si riesce a coglierne la limitata, precaria e sempre sfuggente dimensione esperienziale. Il compito di una generazione inattuale e battagliera di intellettuali che sappiano trarre dalla storia l'esempio vivente di scelte coraggiose e drammatiche sarà dunque quello di istituire ancora una volta tale dialogo di esperienze passate e presenti, ricostruirne la solidarietà data dalla comune appartenenza umana per farne nuovamente radici nutritive, piuttosto che i puntelli di una cultura sempre più insterilita, scientifica e dunque “neutra”.

Note

1 Cfr. W. Schaberg, *The Nietzsche Canon: A publication History and Bibliography*. Chicago, University of Chicago Press 1995, pp. 31-32.

2 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964, p. 325.

3 Cfr. M. Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 1975, p.64.

4 Dobbiamo rilevare, con Fulvio Tessitore, che le critiche nietzscheane sembrano ricadere più sulla filosofia della storia hegeliana e sul positivismo, colpevole di aspirare ad una determinazione oggettiva delle leggi storiche, che sull'Historismus il cui sviluppo possiamo individuare in un arco che procede da Humboldt a Dilthey, fino a Burkhardt, le cui lezioni Nietzsche aveva seguito con entusiasmo a Basilea. A favore di questa interpretazione parla sia la ricezione tutto sommato positiva che Burkhardt riserva alla Seconda inattuale, sia la fedeltà di Nietzsche ad alcuni capisaldi dell'Historismus, quali ad esempio l'opposizione alle cause finali e alla teleologia. La prospettiva Nietzscheana, tuttavia, conserva anche rispetto a questa tradizione elementi di originalità, e d'altra parte non si può negare il contributo, volontario o accidentale, di tali autori allo sviluppo di quell'atteggiamento culturale generalizzato che Nietzsche identifica con la febbre storica del suo tempo. Cfr. Tessitore F., *Introduzione allo storicismo*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp.166-171

5 Nella sua *Introduzione a Nietzsche* Gianni Vattimo sostiene che: «La problematicità del significato della seconda Inattuale nel quadro dell'opera nietzscheana consiste nel fatto che è difficile vedere in essa un punto di arrivo, o una preparazione di tesi successive – per esempio della dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale – alle quali pure si potrebbe legittimamente collegare. Sembra invece altrettanto, e forse più, probabile che Nietzsche nelle sue opere successive abbia progressivamente eroso proprio le tesi antistoricistiche dell'inattuale sulla storia, al punto che uno dei cosiddetti biglietti della pazzia (scritto da Torino all'inizio del gennaio 1889) in cui egli dice tra l'altro di essere “tutti i nomi della storia” potrebbe considerarsi la logica conclusione di un itinerario di recupero proprio di quello Historismus che è l'obiettivo della polemica dello scritto del 1874». Appare dunque evidente che, se da un lato quello presentato nella seconda inattuale è uno scenario mobile, destinato a sua volta ad essere trasformato, è proprio sul terreno della storia e del suo significato che si giocherà fino in fondo il destino della riflessione nietzscheana. (G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1990, p.28).

6 L'affermazione è contenuta in una intervista di Raymond Bellour a Michel Foucault apparsa originariamente in *Le belles lettres* nel giugno 1967. In traduzione inglese cfr. *On the ways of writing history in Aesthetics, Methods and Epistemology*, The New Press, New York 1998, p.294.

7 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, 1974 Milano, p.11.

8 Ivi p.8.

9 Ivi p.16.

10 Freud, d'altra parte, se può reclamare lo sviluppo e l'elaborazione del concetto di "inconscio" al fine di farne un potente strumento analitico e terapeutico, è ben consapevole di essere stato preceduto dalla filosofia nell'intuirne la portata, e in particolare da Schopenhauer, il cui ruolo fondamentale nella formazione della prospettiva nietzscheana abbiamo già ricordato. Secondo Freud: «Probabilmente pochissimi uomini hanno compreso che ammettere l'esistenza di processi psichici inconsci significa compiere un passo denso di conseguenze per la scienza e per la vita. Affrettiamoci comunque ad aggiungere che un tale passo la psicoanalisi non l'ha compiuto per prima. Molti filosofi possono essere citati come precursori, e sopra tutti Schopenhauer, la cui volontà inconscia può essere equiparata alle pulsioni psichiche di cui parla la psicoanalisi. Si tratta del resto dello stesso pensatore che, con enfasi indimenticabile, ha anche rammentato agli uomini l'importanza misconosciuta delle loro aspirazioni sessuali.» (S. Freud, Una difficoltà della psicoanalisi (1917), in Opere, vol. VIII, Boringhieri, 1967-1980 Torino, pp. 663-664).

11 F. Nietzsche, Sull'utilità e il danno della storia per la vita, p.9.

12 Si veda a tal proposito la citazione riportata nel paragrafo usi della storia di questo testo: il compimento di una soggettività, ovvero la sua autonomizzazione dal contesto, coincide con il massimo grado della potenza vitale. È la "natura più potente" quella capace di assicurare perfettamente i confini della propria identità, introducendo solo ciò che può assimilare ed escludendo il resto, e assolvendo così al requisito della distinzione fra oggetto e soggetto, che fonda il significato differenziale di tali concetti.

13 Colli Giorgio, Nota introduttiva a Sull'utilità e il danno della storia per la vita, Adelphi, Milano 1974, p.12.

14 Nietzsche F., Sull'utilità e il danno della storia per la vita, p.15.

15 Cfr. *ivi* p.12.

16 Solo un certo pudore disciplinare, e il timore di riferirci a nozioni appartenenti a tradizioni culturali lontane usandole in modo inappropriato ci impedisce qui di riferirci alla nozione di «campo buddhico».

17 *Ivi* p.14.

18 È in particolare Wilamowitz a portare avanti la polemica sul valore scientifico della filologia nietzscheana. Al riguardo cfr. Serpa F., Nietzsche, Rohde, Wilamowitz, Wagner. La polemica sull'arte tragica Sansoni, 1972 Firenze.

19 Seguiamo in questo caso l'interpretazione di chi, come Mazzarella ha visto proprio in questa seconda inattuale la rottura della metafisica dionisiaca della vita che domina ad esempio La nascita della tragedia. Cfr. E. Mazzarella Attualità della seconda inattuale in «Criterio», n. s., II (1984), 4, pp.65-70.

20 F. Nietzsche, Sull'utilità e il danno della storia per la vita, p.48

21 *Ivi* p. 96.

22 Si veda ad esempio, per una trattazione lucidissima degli aspetti aporetici legata all'attività dello storico M. De Certeau, La scrittura della storia, Jaka Book, Milano 2006.

23 Ci limitiamo, di fronte alla vastità dei temi richiamati, a rimandare alla magnifica opera in tre volumi di Ricoeur, Tempo e Racconto che affronta con ricchezza enciclopedica di riferimenti il tema dell'esperienza del tempo e degli strumenti necessari a renderla significativa. Cfr. P. Ricoeur, Tempo e Racconto, Jaka Book, Milano 1986.

24 La prospettiva foucaultiana risulta da questo punto di vista lo sviluppo forse più coerente dell'indagine genealogica, e della prospettiva nietzscheana sulla costituzione del soggetto attraverso un potere. Benché la riflessione di Foucault sia orientata al livello microfisico dei dispositivi che trasformano la vita quotidiana e le relazioni sociali, in essa come nella riflessione di Nietzsche il soggetto emerge come prodotto di una serie di procedure organizzate da un linguaggio, da un codice e da una razionalità, piuttosto che intervenire fin dall'inizio come garante di una tale razionalità. Cfr. M. Foucault, Perché studiare il potere? La questione del soggetto, in M. Foucault, Potere e strategie, Mimesis, Milano 1994, p. 103. L'importanza della riflessione su Nietzsche per le opere foucaultiane più strettamente legate alla tematica dell'archeologia (della quale Foucault rivendica la parentela con la genealogia nietzscheana) è chiaramente espressa invece in M. Foucault, Nietzsche. La genealogia e la morale, in «Il Verri», 39-40 (1972), pp. 83-104.