

## Nietzsche e Spinoza: questione di necessità

Andrea Cimorelli

Decifrare le fonti di un pensiero tanto criptico quanto quello di Nietzsche, è l'impresa titanica che da tempo ormai stimola tanto la critica quanto gli appassionati del suo pensiero. Data la sua portata e la vitalità che ancora oggi dimostra infatti, la posta in palio sembra andare ben oltre i semplici interessi storico-filologici; essa inerisce la comprensione stessa della natura umana. Pertanto, ciò che si cela nel desiderio di scavare dentro al kaleidoscopio di allusioni e criptocitazioni della poesia filosofica nietzscheana, è infondo il desiderio stesso di portare alla luce quel sottile filo rosso che articolandosi fra le grandi personalità del passato potrebbe costituire una risposta soddisfacente all'interrogativo su: perché siamo come siamo e non altrimenti? Quali sono le tappe del nesso causale (se c'è) che ci vincola a questa forma di mondo, di società, di individui?

Ecco dunque che per ogni lettore dei testi nietzscheani, soffermarsi a riconoscere l'importanza dei vari Schopenhauer e Wagner, passando per Goethe e la letteratura francese ed Eraclito, diventa del tutto insoddisfacente perché consiste solo nell'aver grattato la superficie di una miniera che ha ancora molto da svelare. La sua mente infatti, si è nutrita di molte più idee di quante sia mai stato disposto a riconoscerne egli stesso. Perciò, è solo attraverso un duro lavoro di confronto fra tutto il *corpus* dei suoi documenti ancora oggi disponibili (opere, frammenti, lettere, biblioteca) che si può sperare di arricchire un tale elenco con altri nomi che siano il frutto di studi approfonditi e non l'espressione di desideri o deduzioni infondate. Proprio in tale direzione si muove il brillante articolo di David Wollenberg, pubblicato nell'ottobre del 2013 sul *Journal of the history of philosophy*, realizzato per portare alla luce il tanto importante quanto spesso dimenticato legame che unisce il pensiero di Nietzsche a quello di Spinoza, con il titolo *Nietzsche, Spinoza, and the Moral Affects*. Un incontro che come vedremo, ha stimolato il filosofo tedesco ad un corpo a corpo che ha lasciato tracce molto profonde in tutta la sua riflessione.

### Lo Spinoza di Nietzsche

Come emerge chiaramente dall'epistolario di Nietzsche, l'incontro con il pensiero di Spinoza avviene nell'estate del 1881, periodo nel quale egli stava lavorando al quarto libro de *La gaia scienza*, e riempie d'entusiasmo il filosofo tedesco: «Sono assolutamente sbalordito, incantato! Ho un *predecessore*, e quale poi! Spinoza mi era quasi sconosciuto: il fatto che io ne abbia sentito *ora* il bisogno è stato un "moto istintivo". Non soltanto il suo orientamento complessivo coincide col mio – nel fare della conoscenza *l'affetto più potente* – ma io mi riconosco anche in cinque punti fondamentali della sua dottrina; questo pensatore, il più singolare e il più isolato, è quello più vicino a me proprio in *queste* cose: egli nega la libertà del volere –; i fini –; l'ordine morale del mondo –; l'altruismo –; il male –; anche se le differenze naturalmente sono enormi, esse tuttavia risiedono più nella diversità dei tempi, della cultura e della scienza. *In summa*: la mia solitudine, che, come accade alle grandi altitudini, tante e tante volte mi ha tolto il respiro e mi ha fatto sgorgare il sangue, ora almeno è una solitudine a due» ((F. Nietzsche, *Epistolario*, Adelphi, Milano, vol. IV, p. 106.)). Un incontro tutt'altro che casuale però, perché come appare da un'epistola precedente datata 8 luglio, fu proprio lui a chiedere che gli fosse inviato il volume *Geschichte der neuern Philosophie I, 2. Fortbildung der Lehre Descartes*. Spinoza scritto da Kuno Fischer proprio per sviscerare i nuclei concettuali del pensiero del filosofo olandese. Certo, va riconosciuto che dopo questa fase

Nietzsche non deciderà mai di passare ad uno studio diretto dei testi di Spinoza (o per lo meno non c'è alcunché in grado di giustificare una simile ipotesi; nonostante studiosi del calibro di William S. Wurzer abbia provato a sostenere il contrario), tuttavia è altrettanto vero che da quel momento in poi non ha mai cessato di menzionarlo. A seguito del primo contatto infatti, le cui ripercussioni sono visibili per lo più sui frammenti, il nome del filosofo olandese comparirà per circa settanta volte all'interno dei testi nietzscheani, sebbene con posizioni via via più distanti da quelle iniziali, e l'interesse rimarrà vivo al punto tale che nel 1887, Nietzsche riprenderà in mano il *Geschichte* per un ulteriore approfondimento che lascerà tracce ben visibili nell'imminente *Genealogia della morale*.

### **La prima elaborazione (1881)**

Dopo il primo contatto del 1881, Nietzsche era pienamente d'accordo con Spinoza quando sosteneva che a livello psicologico, l'essere umano è fatto di soli desideri e affetti (elemento che determina esclusivamente la nostra condotta). Le obiezioni però iniziano subito dopo, ossia quando Spinoza distingue tra affetti passivi (passioni) e affetti attivi (ragione ((Con tale termine qui ci si riferisce al 2° e 3° grado di conoscenza della filosofia spinoziana, ossia alla *ratio* e alla *scientia intuitiva*))), profondamente interconnessi – come profondamente interconnessi sono mente e corpo – e in continua lotta, ponendo il predominio della ragione quale *summum bonum*, a livello di massima espressione della natura umana (conferendole cioè maggior valore). Come traspare dai suoi appunti e dall'aforisma 109 di *Aurora* infatti, Nietzsche ritiene che la ragione sia un affetto esattamente come tutti gli altri: «*Che si voglia*, in generale, combattere la protervia di un istinto, non è in nostro potere o lo è tanto poco come il metodo al quale ci si affidi o come il successo che con questo metodo si consegua. [...] il nostro intelletto è evidentemente solo il cieco strumento di un altro *istinto*, divenuto un rivale di quello che ci tormenta con la sua protervia» ((F. Nietzsche, *Aurora*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1964- , vol. V, I, p. 78.)), pertanto, anche se si conforma come una risposta armoniosa alla turbolenza delle passioni, non le si può attribuire alcuna superiorità morale senza con ciò esprimere un pregiudizio. Affermare il completo dominio delle passioni in nome della serenità, equivale a negare la vita, poiché di essa fanno parte tanto la pace quanto la lotta, per è impossibile promettere esiti "felici". Ciò che si può fare invece è pensare alla ragione come al più importate di tutti gli affetti, ma questo non ne fa di certo un'arma al servizio dell'individuo. Già in questa prima fase dunque si comincia ad intravedere chiaramente intorno a quale fulcro argomentativo andrà a muoversi la riflessione nietzscheana sui contenuti spinoziani tramandatigli dal testo di Fischer: la legittimità del libero arbitrio.

### **Una distanza che cresce (1884-1885)**

Tale questione infatti, tornerà ad essere oggetto delle considerazioni di Nietzsche a più riprese anche prima di ottenere una formulazione più completa in *Genealogia della morale*, ne danno prova diversi suoi frammenti tra i quali consideriamo i due trattati anche da Wollenberg nel suo articolo: il 26 [285] vol. VII, III; e il 2[83] vol. VIII,I ((Qui si fa riferimento a *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, curate da G. Colli e M. Montinari per Adelphi, Milano.)).

Nel primo frammento, risalente all'estate-autunno del 1884, Nietzsche parla esplicitamente di una: «ipocrisia del superamento degli affetti» ((*Op.cit.*, p. 206.)) da parte di Spinoza. Nel suo riconoscere alla ragione la facoltà di imporsi sulle passioni per regolarne la portata al fine di raggiungere la beatitudine dell'*amor dei intellectualis* infatti, egli si lascia ingannare dall'attitudine di larga parte del pensiero occidentale a presumere il darsi di un'intenzionalità che precede l'azione. Nulla di più sbagliato per Nietzsche. Quell'*intelligere* che è l'essenza di ogni conoscenza viene considerato come: «qualcosa di conciliante, di giusto, di buono, qualcosa di essenzialmente contrapposto agli

impulsi: mentre esso è soltanto *un certo rapporto degli impulsi tra loro*» ((F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *OFN*, vol. V, II, p. 224.)). Se il pensiero consapevole dunque si produce in maniera tanto indipendente quanto necessaria, allora non è possibile pensare ad alcuna volontà in grado d'imporsi sugli istinti affinché questi possano venire guidati secondo ragione appunto; ammenoché tale stato non emerga da sé quale risultato dello scontro fra i vari affetti che ci muovono.

Sulla stessa linea si muove anche il secondo frammento considerato, questo risalente agli ultimi mesi del 1885 che torna ad affrontare la questione dell'indipendenza del soggetto. Pensando l'individuo come una causa indipendente infatti, Spinoza alimenta l'illusoria persuasione nella sensatezza di una ricerca dell'intenzione a monte dell'azione, quindi, nel caso in cui ci si muova all'interno della grande *natura naturans*, a derive finalistiche. Tuttavia, una volta eliminata la possibilità di ogni *telos*, testimoniata in Nietzsche dall'evoluzione della forma spinoziana *Deus sive Natura* nel *Chaos sive natura* di Zarathustra, ecco che tutto questo viene meno e si rivela solo "una grande idiozia".

A questo punto risulta doveroso sottolineare, insieme allo stesso Wollenberg che le conclusioni cui giunge il filosofo tedesco o sono il superficiale frutto di una dimenticanza di quanto studiato nel 1881 oppure dipendono da alcuni fraintendimenti propiziati dalla mediazione di Fischer. Che la causalità sia al centro della filosofia della natura di Spinoza è innegabile, tuttavia ciò non significa affatto che il soggetto sia libero, cioè che possa essere la causa del proprio agire. Passioni e azioni rivelano la natura dell'individuo che le esprime, ma non c'è alcuna eccedenza di potenza che resti inespressa nel pensiero spinoziano; ogni potenza si fa atto. Rispetto alla negazione della volontà libera dunque, Nietzsche è molto più vicino a Spinoza di quanto possa pensare, e se ne accorgerà solo alla seconda lettura del testo di Fischer avvenuta nel 1887, che confluirà prepotentemente all'interno di *Genealogia della morale*.

### **1886-1887: un punto di rottura**

Andando a considerare più da vicino *Genealogia della morale*, qui Nietzsche non solo cita 4 volte il nome di Spinoza ((F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 2010, pp. 8, 54, 72, 100.)), e riporta due passaggi da *Geschichte*: uno su Guelincx ((Ivi, p. 131.)) e un altro su Feuerbach ((Ivi, p. 92.)), senza citarli come suo solito, ma dedica l'intera prima dissertazione dell'opera proprio a riprendere quel tema che anche nei frammenti del 1884 e del 1885 era stata l'oggetto del suo contendere con Spinoza: il ruolo del soggetto "agente". Certo, si potrebbe obiettare che infondo tutto ciò sia una mera congettura e che il profondo legame posto in luce fra una teoria degli affetti e l'origine della morale sia ascrivibile a questioni totalmente interne al pensiero nietzscheano; tuttavia c'è ancora dell'altro da considerare. Nell'1886 il filosofo tedesco aveva dato alle stampe un'altra sua opera cruciale, *Al di là del bene e del male*, all'interno della quale vengono anticipate, o quantomeno introdotte, diverse delle tematiche oggetto di *Genealogia*, ma da un rapido confronto tanto del piano formale quanto di quello contenutistico, appare evidente che qualcosa sia incorso nel frattempo a modificare l'approccio dell'autore. In particolare, se andiamo ad analizzare l'aforisma 260 di *Al di là del bene e del male*, che contiene il primo riferimento alla contrapposizione fra una moralità aristocratica e una servile (o da schiavi) notiamo che Nietzsche si esprime come segue: «È un fatto palmare che le designazioni morali di valore sono state ovunque primieramente attribuite a *uomini* e soltanto in via derivata e successiva ad *azioni* [...]. L'uomo di specie nobile sente *se stesso* come determinante il valore [...] conosce se stesso come quel che unicamente conferisce dignità alle cose, egli è *creatore di valori*» ((F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 2010, p. 179.)). Quando però la questione viene ripresa in *Genealogia della morale*, ecco che l'approccio è ben diverso: «La morale del volgo tiene anche la forza distinta dalle estrinsecazioni

della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale sarebbe *consentito* estrinsecare forza oppure no. Ma tale sostrato non esiste, non esiste alcun “essere” al di sotto del fare, dell’agire, del divenire; “colui che fa” non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto» ((F. Nietzsche, *Op. cit.*, p. 34.)). Improvvisamente, ogni azione individuale sembra venir meno per cedere il posto all’estrinsecazione di un fare che da mezzo diventa l’unico vero agente ((Probabilmente senza avvedersene, con questa svolta Nietzsche finisce per prestare il fianco ad una delle accuse storicamente rivolte anche alla filosofia di Spinoza, ossia quella di aver dato forma ad una teleologia)); cosa è successo? Che cosa ha portato Nietzsche ad una svolta tanto netta? Secondo Wollenberg, che gode anche del consenso di chi scrive, è nel nuovo confronto col testo di Fischer, e quindi con il pensiero di Spinoza, che si deve andare a cercare la risposta ad un simile *coup de théâtre*.

### **Libertà o necessità?**

Prima di *Genealogia della morale*, Nietzsche giustifica la questione morale come espressione della libertà individuale. L’emersione e l’affermazione della morale da schiavi infatti, si radica sul concetto del “poter agire diversamente” da parte dei signori. È qui che nasce la loro colpa, quindi la loro condanna: hanno agito da signori pur potendo fare altrimenti, hanno preso la decisione sbagliata invece di quella giusta che era parimenti percorribile. A partire dal 1887 però, il filosofo tedesco cambia completamente la sua posizione in merito arrivando perfino a sconfessare quanto sostenuto in precedenza (come si evince dalle due citazioni sopra riportate), negando ogni azione in favore del dominio del fatto. Non esiste un “sarebbe potuto essere stato altrimenti”; tutta la potenza è atto, l’atto è tutto. A questo punto, è interessante notare come nel capitolo 19 di *Geschichte* Fischer mostri proprio che per Spinoza l’essenza di una cosa non è la sua ragione, ma la sua potenza d’azione; dove la potenza però non è la capacità potenziale di agire in base alla volontà. Se sono potente agisco, altrimenti patisco, questo è l’orizzonte degli eventi spinoziano, non c’è altra virtù oltre la potenza, e la sua assenza non è riconducibile all’ambito del vizio perché testimonia semplicemente l’imporsi di un’altra potenza più forte; in tal senso è passività. Questa assenza di libertà però, resta fuori dal mondo del popolo che continua a pensare gli individui responsabili delle proprie azioni. Balza subito agli occhi l’impressionante affinità tematica relativa alle modalità d’affermazione della morale da schiavi, che in *Genealogia* prende le mosse proprio dall’imputare agli aristocratici la responsabilità della loro condotta a loro ostile, e pertanto *malvagia*; a fronte invece di un *Al di là del bene e del male* in cui anche la morale dei signori si presentava più come una scelta per spiriti forti. A questo punto però Nietzsche resta bloccato fra un’ontologia di pure azioni, all’interno della quale la sua stessa distinzione fra schiavi e signori si svuota di senso, e un’ontologia della sostanza per cui ogni individuo torna ad essere quel centro di potere che era all’interno della dicotomia agente-fatto, appena sconfessata. Tenere conto dell’influenza di Spinoza è l’elemento che permette di uscire dall’impasse, per lui infatti le persone non sono sostanze, ma modi (per modo s’intende l’attività specifica che segue necessariamente dalla potenza d’esprimersi di una effettiva capacità d’azione che si attua) dell’infinita potenza della natura. Un uomo è dunque la sua stessa attività, la quale resta comunque soggetta alle interferenze di altri modi che spesso la riducono o la contrastano; ed è per questo che oscilla fra piano attivo e passivo. Dunque, quell’agire che per Nietzsche è espressione della volontà di potenza, per Spinoza è il *conatus*, ossia tensione per l’auto preservazione e l’accrescimento di potenza. Applicando alla riflessione nietzscheana questo definire una cosa per mezzo della propria attività (considerandola un modo), si arriva a comprendere che unificando al Tutto la volontà di potenza (facendone un modo della sostanza) si può continuare a parlare di un’identità che perdura nel tempo, schivando la situazione precedentemente figurata.

## Due morali, una sola potenza

Per comprendere come Nietzsche descriva l'origine della morale, si deve analizzare la trattazione di Fischer della dottrina degli affetti. Come nota Wollenberg, d'altronde, il tema che dà il nome alla prima dissertazione di *Genealogia*, ossia la distinzione fra i due tipi di moralità (il titolo è «*Buono e malvagio*», «*Buono e cattivo*»), appare anche nel testo di Fischer. Passaggio dal quale emerge ancora una volta la connessione diretta fra origine della morale da schiavi e persuasione dell'esistenza della libertà. Inoltre, secondo Wollenberg, il fatto che Nietzsche utilizzi proprio il termine *böse* (male), e non *schlecht* (cattivo) come opposto all'equivalente del *bonum* di Spinoza (riferito principalmente all'agire pratico umano) è una prova ulteriore del fatto che egli abbia tratto la terminologia da Fischer che nel suo testo usa i due termini indistintamente. Resta però il fatto che anche Spinoza pensa la fede nella libertà come origine della morale, perché non c'è prova più evidente del credere ad un dominio interno al dominio della natura – in grado quindi di oltrepassarne le leggi in nome della volontà – per provare la schiavitù della mente. È in virtù di questo che gli schiavi negano il mondo, esso è in difetto rispetto a come *dovrebbe* essere, ed è proprio nelle difformità all'ideale che si manifesta il male. A questa fantasia della libertà morale, Spinoza risponde mostrando come il vero oggetto del desiderio umano sia ciò che egli definisce “virtù”, ossia la potenza (*Macht* nel testo di Fischer). Ogni individuo è espressione della propria potenza infatti, perciò, colui che chiamiamo debole non va pensato come la manifestazione di un altro tipo di virtù (il che sarebbe contraddittorio), né di una duplicità di modalità espressive (una attiva e una passiva che si alternano). Essa invece rinvia al dominio dei vincoli esterni che, sovrastandolo, impediscono l'espressione della sua potenza. Poiché, però, perseguiamo sempre la gioia (*laetitia*), questa debolezza viene razionalizzata, autoingannandosi, come manifestazione di potenza, ponendosi cioè come il risultato di una scelta libera che nella passività esalta la virtù della forza interiore. Per Wollenberg, quando Nietzsche parla di schiavi e signori, ha in mente proprio questo: mentre i secondi esercitano un potere reale (esprimono una potenza), i primi reagiscono alla debolezza negando la realtà e affermandone una immaginaria. Entrambi agiscono entro la logica dell'accrescimento della potenza, anche se uno lo fa in maniera più adeguata. Da ciò segue che, anche se involontariamente, l'appartenere a una parte o all'altra, non esprime alcun carattere immutabile, e se ha vinto la morale degli schiavi è segno che è cambiato qualcosa nella capacità degli uomini di esprimere la potenza rispetto a quando dominavano i signori. Questa posizione però, Nietzsche non riuscirà mai ad accettarla, ed infondo la sua intera riflessione ne è la prova, perché nell'imporsi della mediocrità il suo parlare non è che un richiamo affinché nel superuomo possa riemergere quei valori aristocratici da tempo ormai sopiti.

## Conclusione

Il quadro di consonanze e sintonie nel brano a due di Spinoza e Nietzsche è ben più ricco di quanto questo articolo sia riuscito a portare in luce, una questione però appare di assoluta centralità: ancora una volta la partita intorno alla comprensione del reale viene a disputarsi sul terreno della potenza. Se essa sia quella pacifica dell'*uomo libero* o l'entusiastica affermazione del *superuomo*, entrambi i pensatori qui analizzati sembrano vertere su posizioni analoghe. C'è sempre l'amore infatti, alla base della conclusione dei rispettivi cerchi, l'accettazione di una realtà che pare configurarsi sempre di più come un destino il cui raggio è infinitamente più ampio della nostra dimensione. Così, tanto l'*amor dei intellectualis*, quanto l'*amor fati*, pur nelle loro differenze, sembrano intente a raccontarci un mondo del quale noi tutti siamo molto più spettatori che agenti. Ben poca cosa rispetto all'esplosione di potenza determinatrice che sentiamo dentro di noi, soprattutto perché, se così fosse anche questo nostro stesso semplice leggere e capire un articolo sarebbe incontrovertibilmente intessuto nelle trame della necessità. Eppure, in una simile “cattedrale di

ghiaccio”, ricordando le parole con cui Guido Ceronetti definì la filosofia di Spinoza, si sente un certo tepore farsi innanzi. Una consapevolezza che divampa nel cuore non appena la si afferra, e poco importa se anch’essa è già eternamente inscritta nel destino. È la serenità che solo l’innocenza può portare con sé, la pace di chi, scoprendosi capace di amare la propria vita non solo gioisce, non solo ne desidera il ritorno, ma la assapora. Perché se davvero questo nostro esserci non può essere altro che un viaggio in treno, così vicino eppure così distante dal mondo che ci circonda, allora godere del compiersi della nostra esistenza diventa l’unica morale possibile, l’unico panorama in cui perdersi.