

NICHILISMO E POSSIBILITÀ: IL DESERTO COME IMMAGINE AMBIVALENTE IN NIETZSCHE

*Nihilism and Possibility: The Desert as an Ambivalent Image
in Nietzsche*

Maria Cristina FORNARI
Università del Salento
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8756-528X>

Enviado: 21 de febrero de 2025
Aceptado: 14 de junio de 2025

RIASSUNTO

L'articolo esplora il concetto di deserto in Nietzsche come metafora ambivalente, associata non solo alla desolazione nichilistica, ma anche a una condizione necessaria per la trasformazione e la creazione di nuovi valori. Accogliendo in particolare la suggestione della terza dissertazione della *Genealogia della morale*, si ipotizza che Nietzsche, illustrando la solitudine e l'asceti rappresentate dal deserto, faccia riferimento a sé stesso e alla propria biografia, considerando tale esperienza un banco di prova per trascendere il *ressentiment* e realizzare la propria autenticità, sia filosofica, sia esistenziale.

Parole chiave: Nietzsche; Nichilismo; Solitudine; *Ressentiment*; Creazione.

ABSTRACT

The article explores the concept of the desert in Nietzsche as an ambivalent metaphor, associated not only with nihilistic desolation but also with a necessary condition for transformation and creation of new values. Taking up in particular the suggestion of the third dissertation of *On the Genealogy of Morality*, it is hypothesized that Nietzsche, in illustrating the solitude and asceticism represented by the desert, refers to himself and his own biogra-

phy, considering this experience as a test for transcending *ressentiment* and realising his own authenticity, both philosophical and existential.

Keywords: Nietzsche; Nihilism; Solitude; Ressentiment; Creation.

Quella del deserto è una metafora ormai classica per denotare solitudine, pericolo, sterilità e, nel caso di Nietzsche, ovviamente nichilismo. «*Il deserto cresce, guai a chi cela deserti dentro di sé!*» è la nota citazione nietzscheana¹ a connotare, da un lato, l'inesorabilità dell'avanzare dello spettro nichilista, dall'altro, il *caveat* nei confronti del cosiddetto nichilismo passivo, capace solo di abbandonarsi a questo inesorabile nulla, «un fatalismo senza rivolta, quello del soldato russo che finisce per buttarsi nella neve quando la guerra diventa troppo dura per lui» (EH, Perché sono così saggio, 6). Ma la metafora, letta in tal modo, rischia di essere univoca e riduttiva. Come bene ha intuito Silvia Capodivacca, se il nichilismo

si mostra come uno stato di apatia ontologica: niente vale la pena di vivere o di essere vissuto, nulla accade né sta per accadere [...] tuttavia, chiunque sia minimamente familiare con la scrittura di Nietzsche sa che a questo suddetto stato di letargia corrisponde un opposto equivalente, ovvero che esso è passibile di intima metamorfosi, che ne mostra le nascoste possibilità e che infine è in grado di ribaltare la sua manifesta negatività. (Capodivacca 2016, 25-26).

Del resto, se l'idea di deserto che si è fissata nella cultura occidentale proviene prevalentemente dai testi sacri e dalle millenarie vicende bibliche, delle quali anche Nietzsche si è abbondantemente nutrito, non si può non tenere conto del fatto che «i suoi caratteri simbolici e religiosi sono ormai fissati per sempre in questo suo valore, al contempo – e spesso senza soluzione di continuità – positivo e negativo» (Scaramellini 2016, 13). Sia nel Vecchio Testamento che nei Vangeli, il deserto torna infatti più volte come luogo di punizione e di espiazione, ma anche di riscatto e di preparazione per accedere a una condizione superiore².

1. Za, Tra figlie del deserto, 2, ripetuta nell'omonimo Ditirambo.

2. Ad esempio, «il Cristo passerà 40 giorni nel deserto, subendo non soltanto le privazioni fisiche dovute alla povertà dell'ambiente, ma anche le tentazioni del Maligno; vi otterrà però anche l'aiuto divino, così da poter affrontare la vita pubblica e le prove che ne conseguono» (Scaramellini 2016, 13). *Cfr.* FP 5[27] 1883: «Ero nel deserto, vissi solo come uomo della conoscenza. All'uomo della conoscenza l'anima si purificò, e la sete di potenza e tutte le sue cupidigie diventarono sante per lui. Come uomo della conoscenza salii molto al di sopra e al di là di me stesso nella santità e nella virtù».

Luogo simbolico e ambivalente³, non soltanto il deserto è in grado dunque di fiorire, ma rappresenta, a parere di chi scrive, un passaggio obbligato e necessario allo stesso Nietzsche per scoprire i suoi anfratti più nascosti e ritirarsi in un luogo metaforico di riflessione e di potenzialità creativa. Ancora Capodivacca sottolinea come il deserto non sia tanto un luogo da abbandonare – Nietzsche in effetti non suggerisce alcuna meta alternativa –, quanto il luogo nel quale configurare la propria vita nella libertà («Più esplicitamente, la nostra tesi è la seguente: *nel deserto Nietzsche rafforza e dimostra una segreta connessione tra il nichilismo e la realizzazione del celeberrimo motto: “Diventa ciò che sei”*» (Capodivacca 2016, 31)). In sintesi si può supporre che, assieme al deserto lasciato dall’eclissarsi di tutti i valori, esso sussista anche come spazio nel quale è necessario rifugiarsi, al fine di individuare e coltivare le proprie specificità, lontano dal chiasso e dalle tentazioni dei luoghi e dell’agire comuni⁴. Ma, soprattutto, analogamente al ghiaccio che «congela» gli ideali⁵, esso permetterebbe di testare le nostre convinzioni, nude e irrelate, e dunque di dimostrare la loro e la nostra forza⁶.

3. «Il deserto, *luogo dello spirito e dell’intelletto*, è divenuto così un *archetipo geografico*: vale a dire un elemento ambientale, di matrice culturale o antropica, che ha assunto caratteri tali per la sua capacità intrinseca, spontanea, immediata, di imporsi all’attenzione della mente umana e di guidarne i percorsi psichici» (Scaramellini 2016, 49).

4. «*Solitudine, anche per questo!* – A: Così vuoi tornartene nel tuo deserto? – B: Io non sono rapido, io devo aspettarmi – si fa tardi tutte le volte prima che l’acqua sgorgi alla luce, fuori della fontana del mio io, e spesso devo patire una sete più lunga della mia pazienza. Per questo me ne vado nella solitudine – *per non bere nelle cisterne di tutti*. In mezzo a molti io vivo come molti e non penso con il mio io: dopo qualche tempo mi accade sempre, come se mi si volesse esiliare da me stesso e derubare l’anima – e me la prendo con tutti e temo tutti. Il deserto mi è allora necessario per ridiventare buono» (M 491. Corsivo mio).

5. Cfr. EH, *Umano, troppo umano*, 1.

6. «*Il sacrificio che è necessario*. Questi uomini seri, forti, giusti, profondamente sensibili, che ancor oggi sono cristiani di cuore, hanno il debito verso se stessi di vivere in via di esperimento, una volta tanto per un tempo abbastanza lungo, senza cristianesimo; hanno il debito verso la *loro fede* di prendere in questo modo, una volta tanto, soggiorno «nel deserto», solo per acquisire il diritto di esprimere la loro parola sul problema se il cristianesimo sia necessario [...] No, la vostra testimonianza non ha peso alcuno, se non avete prima vissuto per anni senza cristianesimo, con un onesto e ardente desiderio di persistere nel contrario del cristianesimo; non ha peso alcuno, finché non siate andati lontano, molto lontano da esso. E non se vi ricaccia indietro la nostalgia, bensì il *giudizio* fondato su un rigoroso *confronto*, il vostro rimpatriare ha un qualche significato. Gli uomini dell’avvenire un giorno faranno così con tutti gli apprezzamenti di valore del passato; si deve ancora una volta, volontariamente, viverli questi apprezzamenti, come pure il loro contrario, per avere in definitiva il *diritto* di passarli al vaglio» (M 61).

Se questa ipotesi – che condivido con Capodivacca – è giusta, allora la nota esortazione a non celare/albergare deserti presso di sé⁷, dove il verbo *bergen* coinvolge la sfera semantica del *custodire*, *ospitare*, *nascondere* e *abitare*, può essere letta in modo alternativo,

ovvero come un'esortazione a non tenere celato il deserto [...] guai a chi «cela» i deserti dentro di sé, a chi li nasconde e non ne dà mostra. Guai a chi alberga deserti, quindi: diamo a questi ultimi la possibilità di venire espressi, *dimostriamo di essere in grado, proprio lì, di vivere e prosperare*. Il problema non è più quello di evitare i deserti, bensì di vergognarsi di lasciarli essere e mostrarsi. (Capodivacca 2016, 35; il corsivo è mio).

Nietzsche non ha alcun timore di mostrarsi, persino nei suoi momenti di maggiore debolezza. Non soltanto nella sua corrispondenza privata: anche nelle opere edite non manca di esporre gli esiti della malattia, della solitudine e del disincanto, convinto com'è che soltanto chi ha attraversato le medesime esperienze vitali sia in grado di ripercorrere utilmente i suoi scritti. Allora forse non è un caso, che immediatamente a seguire la sua definizione di *fatalismo russo* poc'anzi citata, egli richiami l'esperienza del *ressentiment*, il grande pericolo affrontato da lui stesso in uno dei momenti più difficili della sua esistenza, che lo aveva ridotto allo stremo delle forze⁸. La grande ragione del fatalismo passivo («che non sempre è il semplice coraggio di morire»: Nietzsche aveva pensato talvolta al suicidio) è nella volontà di letargo che ha, come contraltare, l'impedire il consumo di energia nervosa nelle circostanze più pericolose per la vita stessa:

Poiché ci si consumerebbe troppo presto, se si reagisse, non si reagisce più: la logica è questa. E nulla fa bruciare tanto rapidamente quanto le passioni del *ressentiment*. La furia, la vulnerabilità morbosa, il desiderio, la sete impotente di vendetta, la manipolazione di veleni, in ogni senso – questa è sicuramente la maniera più dannosa di reagire per chi non ha più forze [...] Per il malato il *ressentiment* la cosa proibita, il suo male: per disgrazia e anche la sua tendenza più naturale. (EH, Perché sono così saggio, 6).

7. La traduzione italiana è infatti diversa nel caso di *Così parlò Zarathustra* e dei *Ditirambi di Dioniso*.

8. Mi riferisco naturalmente al periodo della rottura con Lou von Salomé e Paul Rée, e al duro scontro con la sorella Elisabeth, che lo accusava di aver dato scandalo con questa relazione e tacciava Lou di depravazione. I fatti sono noti: si veda, per tutti, il carteggio a cura di E. Pfeiffer (1970).

Risentimento e compassione per sé stesso, questi erano i due terribili numi tutelari di quell'epoca: e se *Così parlò Zarathustra*, per ammissione dello stesso Nietzsche, è nato dal precipitato e dalla sublimazione di quel dolore, anche per il profeta persiano risentimento e compassione rappresentano il pericolo e la tentazione più grandi, in grado di turbarlo e di sottrarlo al proprio compito⁹.

Del resto, attraversare il nostro deserto interiore è fatalità necessaria: «Per un fine dobbiamo saper sopportare molti dolori, anzi cercare e scegliere volontariamente dei dolori, se quel fine lo richiede. Forse che abbiamo fatto un patto col destino, perché la nostra nave non faccia naufragio? Il nostro viaggio non passi per il deserto?» (FP 9[2] 1880)¹⁰. Il deserto è disperazione ma anche disciplina; è il portarsi volontariamente in mezzo ai cocci delle proprie convinzioni, delle proprie credenze, delle proprie sicurezze. È su queste pietre appuntite che bisogna camminare¹¹, e non c'è passo più coinvolgente, a questo proposito, della Prefazione a *La gaia scienza*, esultante di una salute ritrovata ma anche di una propria genuina posizione esistenziale e filosofica, dopo aver attraversato la dura landa («questo pezzo di deserto») di ciò che, adesso, Nietzsche riconosce superato:

Tutto questo libro altro non è che un tripudio dopo lunga privazione e sfinimento, l'esultanza dell'energia che ritorna, della fede nuovamente ridesta

9. Ancora in *Ecce homo*, Perché sono così saggio, 4, Nietzsche scrive: «nella "Tentazione di Zarathustra" [uno dei titoli che aveva progettato per il IV libro] ho narrato in poesia il caso del grande grido d'aiuto che un giorno gli giunge, quando la compassione, come ultimo peccato, vuole assalirlo di sorpresa, vuole sottrarlo a sé stesso. Dominare quel momento, fare che in quel momento gli impulsi assai più bassi e miopi, che operano nelle cosiddette azioni disinteressate, non arrivino a toccare la cima del suo compito, questa è la prova, forse la prova suprema, che uno Zarathustra deve sostenere – la sua vera *dimostrazione* di forza...». Ma il frammento preparatorio di questo passo (FP 24[1] 1888) riporta invece «l'ultima prova, che Zarathustra e chi è come lui deve sostenere *di fronte a se stesso*». Nietzsche, evidentemente, è anche a sé stesso che pensa (corsivo mio). Cfr. anche Campioni (2016, 17-33).

10. Un analogo è la solitudine: «Poi c'è il silenzio terrificante che si sente intorno a sé. La solitudine ha sette pelli; non passa più nulla. Si avvicinano uomini, si salutano amici: nuovo deserto, nessuno sguardo saluta più. Nel caso migliore, una specie di rivolta. Ho potuto osservare questa rivolta, in misure molto diverse, in quasi tutti coloro che mi erano vicini; sembra che nulla offenda più nel profondo che il far notare d'un tratto una distanza, – le nature *nobili*, che non sanno vivere senza onorare, sono rare» (EH, *Così parlò Zarathustra*, 5).

11. Il termine tedesco *Wüste* (deserto) è collegato al sostantivo *Wust*, che significa maceria, rottame.

in un domani e nel giorno di poi, del subitaneo sentire e presentire l'avvenire, con nuove avventure, nuovi aperti mari, mete ancora concesse, ancora credute. E quante cose ormai ho lasciato dietro le mie spalle! Questo pezzo di deserto, questo sentirsi esausti, increduli, raggelati nel bel mezzo della giovinezza, questa vecchiaia incastrata in un posto che non le spetta, questa tirannide del dolore, soverchiata ancora dalla tirannide dell'orgoglio che respingeva le *conseguenze* del dolore – e le conseguenze sono consolazioni – questo isolamento radicale come difesa legittima contro un disprezzo degli uomini divenuto morbosamente chiaroveggente, questo limitarsi in linea di principio all'amaro, all'aspro del conoscere, a quel che fa male in esso, – una limitazione prescritta dalla *nausea* che a poco a poco era cresciuta da un'incauta dieta spirituale e da male abitudini – ciò è chiamato romanticismo – oh chi potrebbe sentire tutto questo come l'ho sentito io! (FW, Prefazione, 1).

Come è noto, *Gaia scienza* è un'opera *marina*, nata durante un soggiorno genovese e pervasa dal fervore dell'esplorazione: Nietzsche, novello Colombo, è pronto ad avventurarsi per nuovi mari, ora che la notizia della *morte di Dio* è giunta a liberare l'orizzonte. Se c'è un analogo del deserto, una (non) meta alternativa, è probabilmente l'Oceano, con la sua vastità e pericolosità, data l'assenza di limiti di entrambi questi spazi terrestri¹².

Nell'orizzonte dell'infinito. Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano: è vero, non sempre muggisce, talvolta la sua distesa è come seta e oro e trasognamento della bontà. Ma verranno momenti in cui saprai che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito. Oh, quel misero uccello che si è sentito libero e urta ora nelle pareti di questa gabbia! Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più *libertà* – e non esiste più «terra» alcuna! (FW 124).

12. Di un accostamento tra mare e deserto dovuto alla loro comune «*einfirmigen Schrankenlosigkeit*» e al fatto di essere stati entrambi preda di popoli conquistatori, aveva parlato Friedrich Ratzel nella sua *Antropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte* (1882), presente nella biblioteca personale di Nietzsche con sottolineature. Gli interventi di Nietzsche riguardano in particolare le considerazioni sul rapporto tra gli ambienti e i comportamenti sviluppati dagli uomini che li abitano (78-85). Interessante come Ratzel ritenga, ad esempio, che la forma uniformemente livellata del suolo di grandi paesi pianeggianti non sia un vantaggio per lo sviluppo della cultura: non è un caso, dunque, che in Nietzsche sia il paesaggio gelido o riarso («l'aria pura delle altezze») che dà forma alla tensione verso la conoscenza.

Se, come ricorda Giuliano Campioni, «la “libertà dello spirito” non si presenta come facile e gaia leggerezza e caduta improvvisa di pesi: presuppone per lungo tempo un “morboso isolamento” di chi si distacca dalle certezze incorporate, diventate istinti, diventate morale: l’“essere sempre in cammino, inquieto e senza meta come in un deserto”, con pensieri ed esperimenti inquietanti, pericolosi, che “[...] seducono e [...] conducono sempre più lontano, sempre più lontano”» (2021, 43-44)¹³, la nuova «gioiosa serenità» (il termine tedesco scelto da Nietzsche è *Heiterkeit*) che segue a questo periodo di dura, necessaria iconoclastia di valori¹⁴ trova invece la sua concretizzazione nel viaggio per mare – ovvero nell’entusiasmo di una nuova attività creatrice, sebbene non esente da pericolo.

Del resto, con le parole del Colombo leopardiano: «Se al presente tu, ed io, e tutti i nostri compagni, non fossimo in su queste navi, in mezzo di questo mare, in questa solitudine incognita, in istato incerto e rischioso quanto si voglia; in quale altra condizione di vita ci troveremmo essere? in che saremmo occupati? in che modo passeremmo questi giorni?» (Leopardi 2003, 177)¹⁵. Probabilmente nel «popoloso deserto» degli spiriti vincolati, di coloro che non hanno mai fatto esperienza del deserto se non in senso nichilistico e desolante¹⁶.

13. Campioni cita da MA, Prefazione 3.

14. «*Il sentiero della saggezza*. Indicazioni per superare la morale. *Prima fase*. Saper venerare [...] meglio di chiunque altro. Raccogliere dentro di sé tutte le cose degne di venerazione e farle combattere tra loro. Portare tutto quanto è grave e difficile. Ascesi dello spirito – intrepidità, epoca della comunità. *Seconda fase*. Spezzare il cuore venerante [...]. Lo spirito libero, indipendenza. Epoca del deserto. Critica di tutte le cose venerate [...] tentativo di rovesciare le valutazioni [...] *Terza fase*. Grande decisione di assumere una posizione positiva, di affermazione [...] L’istinto di colui che crea [...] Riconoscere a sé stesso il diritto all’azione» (FP 26[47] 1884).

15. Nietzsche ha modo di leggere questa operetta in P. Heyse, *Giacomo Leopardi* (1878, II, 162-169), nella sua biblioteca. La pagina in corrispondenza del passo citato (166) è l’unica del volume che Nietzsche ha contrassegnato con un’orecchia. Pleonastico ribadire come l’immagine del deserto sia costantemente presente in Leopardi, a sottolineare il vuoto e la solitudine dell’esistenza umana: ci piace ricordare qui un passo del *Dialogo di Tristano e un amico* (anch’esso in P. Heyse, 211 sgg.): «so che, malato o sano, calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione e ogn’inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell’infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera» (corsivo mio).

16. «L’*Erkennender*, l’uomo della conoscenza, sarà allora il titolare di un’autentica volontà di vita, ossia colui che agisce, crea, sperimenta. Simile all’argonauta Teseo, il filosofo dovrà essere amante del viaggio e del pericolo, della scorribanda e del “bel rischio”

Come indicherà chiaramente la terza dissertazione della *Genealogia della morale*, infatti, la solitudine del filosofo legislatore non è la stessa del dotto, che trova nell'ascesi nichilista un alibi per nutrire la propria impotenza, per appagare il proprio desiderio di intorpidimento, di sonno profondo, dovuto a una malattia della volontà: il deserto nel quale «gli spiriti forti e indipendenti per natura si ritirano e si isolano, – oh, come appare diverso dal deserto che s'immaginano i dotti nei loro sogni!». Quest'ultimo è il banco di prova di chi realmente voglia dirsi filosofo («noi filosofi abbiamo veramente bisogno di un'unica quiete, quella lontana da ogni "attualità"», ma non di narcosi):

Una volontaria oscurità forse; un fuggire da se stessi; una riluttanza a frastuono, venerazione, giornali, influenze; un piccolo impiego, un vivere alla giornata, qualcosa che invece di mettere in luce, nasconde; un intrattenersi, di tanto in tanto, con innocui e gioviali animali e uccelli la vista dei quali ristora; con la compagnia di una montagna, ma non già di una morta montagna, bensì di una che ha *occhi* (cioè laghi); a volte, persino una camera in un gremito albergo di tutti dove si è sicuri di venir confusi con altri e dove si può parlare impunemente con chiunque – questo, ecco, è «deserto»: oh, è abbastanza solitario, credetemi! (GM, III, 8).

E l'accento ai laghi di Silvaplana, in Engadina, così come alla *table d'hôte* della pensione di Nizza¹⁷, non lasciano dubbi sul fatto che Nietzsche stia parlando qui per esperienza vissuta.

Ogni arte, ogni filosofia, ogni morale, ormai lo sappiamo bene, è «una specie di non volute e inavvertite *mémoires*» (JGB 6), che esprimono le condizioni di esistenza del suo latore («il suono che ha uno spirito quando parla» (GM, III, 8)): se dunque ogni filosofo, ogni artista della *décadence* soffre di un impoverimento di vita e va cercando «riposo, quiete, placido mare» quali mezzi necessari di conservazione e di sopravvivenza,

Colui che è più ricco di pienezza vitale, il dio e l'uomo dionisiaco, non solo può concedersi lo spettacolo dell'orrore e della precarietà, ma perfino l'azione terribile e ogni lusso di distruzione, di dissolvimento, d'annientamento; malvagità, assurdità, deformità gli appaiono in un certo senso permesse in conse-

[...] connaturato a qualsiasi autentica esperienza di pensiero. Ecco perché Zarathustra decide di affidare il proprio abissale messaggio dell'eterno ritorno a dei marinai, «temerari della ricerca e del tentativo» (Giacomelli 2021, 116).

17. «Per fortuna vengo nutrito come si deve; a mezzogiorno mi attengo alla mia dieta, costituita esclusivamente di latte e uova, ma la sera prendo parte a una rispettabile *table d'hôte*, dove quasi tutti sono inglesi» (lettera a E. Fynn da Nizza, 1 gennaio 1887; Nietzsche 2011, 304).

guenza di uno straripamento di forze generatrici e fecondanti che possono fare di ogni deserto ancora una contrada fertile ed ubertosa. (FW 370).

C'è deserto, e deserto, dunque. Non soltanto nichilismo, ma ricerca delle migliori condizioni di esistenza e di «*più bella fecondità*» (GM, III, 8): continuando con Capodivacca, «coloro che mirano a foggare nuove forme di realtà e che hanno la forza di trasformare un essere umano in un sé dionisiaco [non] devono scappare dal deserto», ma dimorarvi, perché quello è l'unico luogo possibile per una reale trasvalutazione¹⁸.

Da che cosa riconosco il mio pari. – La filosofia, quale io l'ho finora concepita e vissuta, è l'investigazione volontaria anche dei lati maledetti e scellerati dell'esistenza. Dalla lunga esperienza che ho ricavato da un tale pellegrinare per ghiacci e per deserti, ho imparato a vedere diversamente tutti quanti hanno filosofato fino a oggi; la storia *segreta* della filosofia, la psicologia dei suoi grandi nomi, si è disvelata ai miei occhi [...] Ogni conquista della conoscenza *consegue* dal coraggio, dalla durezza verso se stessi... Una filosofia sperimentale come quella che io vivo, anticipa a mo' di prova anche le possibilità del nichilismo sistematico, senza che sia perciò detto che essa si fermi a un «no», a una negazione, a una volontà di «no». Essa vuole anzi giungere, attraverso un tale cammino, al suo opposto – a un'*affermazione dionisiaca* del mondo così com'è, senza detrarre, eccipire o trascogliere – vuole il circolo eterno: le stesse cose, la stessa logica e illogicità dei nodi. (FP 16[32] 1888)

È fuori di dubbio che Nietzsche si proclami un discepolo del filosofo Dioniso: e come tale ha affrontato deserti, enigmi e labirinti. Ha diffidato, ha scandagliato, ha spezzato il proprio «cuore venerante»; i suoi pensieri hanno un carattere intrinsecamente personale. Abbiamo cercato di ipotizzare, in altri luoghi, che Nietzsche compia un vero e proprio percorso di autopoiesi, di autoformazione e stilizzazione del carattere¹⁹: in questo senso, il deserto – che possiamo leggere anche come sinonimo di un atteggiamento ascetico, ma dettato in questo caso da forza vitale – rientrerebbe necessariamente nel cammino esistenziale che ha condotto Nietzsche a riconoscersi come un «tipo» superiore e un aristocratico dello spirito. Ci conforta qui l'analoga opinione di Giovanni Gurisatti:

18. Cfr. Capodivacca 2016, 30. «[I]l nichilismo è la chiave d'accesso al mondo dei valori, poiché esso si dà solo nella misura in cui anche i secondi esistono. Quando un valore appare, lì anche il nichilismo è presente. Analogamente, là dove si dà il nichilismo, i valori vengono svuotati della loro essenza. Il nichilismo configura pertanto un singolare, inquietante stato delle cose nel quale i valori costantemente appaiono e si eclissano» (28).

19. Mi permetto di rimandare a Fornari 2020; Fornari 2013.

Emerge insomma qui tra le righe [in GM, III, 8] un'altra accezione dell'ascesi, assai più compatibile con la pratica della filosofia, e più simile all'*askesis* greca che alla mistica cristiana-buddhista [...]. Ai tipi umani del prete asceta (rinunciario e volto alla redenzione), dell'aristocratico guerriero (affermativo e volto alla potenza) e dell'artista dionisiaco (creativo e volto alla liberazione) se ne potrebbe quindi aggiungere un quarto, quello del *filosofo* saggio (meditativo e volto alla *cura sui*) [...] GM III 8 parla la lingua dell'*askesis* greco-romana, non dell'asceti cristiana, del filosofo saggio, non del prete asceta, ponendosi in una prospettiva affatto eudemonologica, non soteriologica [...] La funzione dell'*askesis* è *etopoietica*: per suo tramite ci si costituisce come soggetto etico, ma al tempo stesso come soggetto di carattere (*ethos*) – come Sé – e solo questo soggetto può legittimamente praticare la filosofia. (2015, 190, 192 e 194)²⁰.

Più volte, nella *Genealogia* e altrove, Nietzsche ha ribadito che l'ideale ascetico è condizione stessa del filosofare: sappiamo, inoltre, quanto gli siano stati indispensabili solitudine e pathos della distanza per riconoscere se stesso e la fatalità della propria esistenza. Ma non solo asceti: come abbiamo visto poco sopra, il deserto è anche esercizio di disciplina e vaglio dei propri ideali e delle proprie attitudini. In questo senso, una lettura alternativa della sezione «Che cos'è aristocratico» di *Al di là del bene e del male*, che mi permetto di proporre, suggerisce ancora una volta le strategie pratiche adottate da Nietzsche per discostarsi dal comune sentire («le cisterne di tutti») e acquisire così la consapevolezza della propria sovranità spirituale.

Nietzsche possiede senza dubbio una natura singolare: come sua madre tetragono di fronte alle avversità; come suo padre incline alla malattia e alle sue sette solitudini; delicato abbastanza per soffrire di casi e persone, di climi inadatti, di cibo pesante, letteralmente e metaforicamente; tanto sensibile da divinare enigmi, da tenersi in disparte dall'oggi, dal riconoscere a *naso* inopportuni e inopportuni. Con un profondo rispetto per se stesso – proprio di un'anima nobile – ha allontanato da sé tutto quanto non gli era affine, cose, uomini e circostanze, anche a costo di profonde sofferenze («sino a *quale* profondità possano soffrire gli uomini è un fatto che quasi determina una gerarchia» (JGB 270)); ha esercitato le quattro virtù dell'anima elevata, «co-

20. Analogamente: «Nel deserto il viandante ha trovato se stesso, lontano dal pessimismo europeo e dalla decadenza, che sono invece legati alle immagini di nebulosità e umidità. I cieli sono invece rischiarati sotto il sole del deserto e lì si può finalmente godere dell'assenza di pensieri, che significa, fuor di metafora, che esiste un luogo dove le leggi della ragione sono accantonate. Questo stato diviene il più favorevole, perché chiunque si trattenga dall'affidarsi acriticamente ai modi tradizionali di pensiero guadagna la possibilità di creare ed esprimere nuove forme del proprio sé» (Capodivacca 2016, 33).

raggio, perspicacia, simpatia e solitudine» (JGB 284); ha cercato di divinare «ciò che fosse» e di nutrire coerentemente quella che aveva individuato come la sua *Lebensform*.

Ecco che allora è possibile che nell'ultima sezione di *Al di là del bene e del male*, egli finisca per parlare di sé. Dalla società aristocratica, culla storica di «ogni elevazione del tipo “uomo”», «una società, cioè, che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenziazione di valore tra uomo e uomo, e che, *in un certo senso*, ha bisogno della schiavitù» (JGB 257)²¹, si passa ben presto a «quel desiderio di un sempre nuovo accrescersi della distanza all'interno dell'anima stessa, l'elaborazione di condizioni sempre più elevate, più rare, più lontane, più cariche, più vaste» (JGB 257), che se riguardano senz'altro l'innalzamento del tipo «uomo», investono da vicino anche l'individuo e le sue scelte di vita²².

Ecco così che l'uomo «sintetico», «assommante», «giustificante», insomma, il tipo superiore, il ben riuscito, ma anche «l'individuo sovrano» (concediamoci, con un po' di *grossièreté*, di considerarli sinonimi), diviene un obiettivo spendibile sia per l'umanità che per il singolo: nel primo caso, si tratterà di individuare le condizioni nelle quali la sua nascita e il suo sviluppo siano possibili, eventualmente per favorirle; nel secondo, di educare ed educarsi al primato dell'autonomia, dell'autodominio, del rispetto di sé e della fiducia in sé stessi.

E in fondo da che cosa si riconosce l'essere *benriuscito*? Dal fatto che un uomo benriuscito fa bene ai nostri sensi; che è tagliato in un legno duro, delicato e odoroso al tempo stesso. Gli è gradito solo ciò che a lui è conveniente; il suo piacere, il suo desiderio cessano appena si supera la misura del conveniente. Indovina i rimedi contro i malanni, trae vantaggio dalle disavventure; ciò che non lo uccide lo rafforza. Per istinto egli fa una somma, *a modo suo*, di tutto ciò che vede, ascolta, vive: è un principio di selezione, lascia cadere molte

21. Il corsivo è mio. Questo famoso passaggio, secondo diversi interpreti, denuncerebbe la preferenza politica di Nietzsche per una società schiavista. «La questione è, tuttavia, quanto imperativamente si leggano le affermazioni storiche fattuali dell'inizio del testo, dal momento che ciò che segue parla anche di un altro tipo di “pathos” che si forma nello spazio interiore della personalità, per il quale il “pathos della distanza” sociale è supposto essere il prerequisito genetico [...] un desiderio interiore di accrescimento della distanza che potrebbe essere chiamato superamento permanente di sé [*permanente Selbstüberwindung*], se il concetto di “superamento di sé” non avesse un taglio morale» (Sommer 2016, 731-732).

22. Dei 40 aforismi della sezione «*Was ist vornehm?*», i primi trattano in prevalenza questioni storiche e socio-politiche, mentre nella seconda parte l'attenzione si concentra sempre più sull'individuo o sull'«anima», facendo dell'aristocrazia un «atteggiamento».

cose. Si trova sempre in compagnia di *sé stesso*, che tratti con libri, uomini o paesaggi: onora in quanto *sceglie*, in quanto *concede*, in quanto dà *fiducia*. Reagisce lentamente agli stimoli, di qualsiasi genere siano, con quella lentezza a cui lo hanno allevato una cautela di lunghi anni e una voluta fierrezza – egli saggia lo stimolo che arriva, è ben lontano dal volergli andare incontro. Non crede né alla «disgrazia», né alla «colpa»: sa chiudere i conti con se stesso, con gli altri, sa *dimenticare*, – è sufficientemente forte perché tutto *debba* andargli per il meglio. Ebbene, allora io sono l'*opposto* di un *décadent*: perché non ho descritto altri che me stesso. (EH, Perché sono così saggio, 2).

Ecce homo è una vera e propria scuola di educazione: a parere di chi scrive, Nietzsche vi affida i precetti di una sorta di *morale provvisoria*, finalizzata al riconoscere e coltivare in sé i tratti dell'anima nobile, della natura superiore, della vita ascendente, così come Nietzsche li rintraccia in sé stesso²³. La stessa particolarità che chiede ai suoi lettori, i suoi «giusti» lettori, i suoi «predestinati» lettori: non soltanto affinché possano comprendere i suoi scritti e in particolare il più duro, terribile, e, al tempo stesso, risolutivo – la *Trasvalutazione di tutti i valori* –, ma anche per permettere loro di partecipare ad una forma di vita che non abbia tra le proprie caratteristiche il *ressentiment*, la subordinazione morale e la pusillanimità. L'aristocraticità è un tratto distintivo dello spirito, ma Nietzsche non rinuncia ad auspicarla e a promuoverla. Che i testi di Nietzsche siano performativi è oramai un'idea piuttosto diffusa, e ciò che Nietzsche, pragmaticamente, chiede ai propri lettori, è di *modificare* con lui *le loro nozioni*²⁴, di trasformare il loro atteggiamento.

Per far questo, è necessario portarsi nel deserto coi propri fardelli, senza tuttavia sceglierlo – come temeva Hannah Arendt – come dimora definitiva; piuttosto, bisognerà affermare:

E se anche sono stato in molti deserti e desolazioni di deserto, non son diventato un santo del deserto, non me ne sto sempre lì, rigido, ottuso e impietrito come una colonna; piuttosto – io cammino. Il passo tradisce il fatto che uno cammini già sulla *sua* strada. E dunque guardatemi camminare! Ma chi è prossimo la sua meta, danza! (FP 31[64] 1884).

23. Analogamente Gurisatti 205, 196 sgg. Si vedano anche: Franco 2018; Prange 2020.

24. *Cfr.* ad es. EH, Perché sono così accorto, 10.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- CAMPIONI, Giuliano. «*Ressentiment*: il pericolo da superare per Nietzsche-Zarathustra». *Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia* 19 (2016): 17-33.
- CAMPIONI, Giuliano. *Quattro passi con Nietzsche*. Roma: Castelveccchi, 2021.
- CAPODIVACCA, Silvia. «Cresca il deserto! Lo spazio del nichilismo nel pensiero di Nietzsche». In *La filosofia e l'altrove. Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*, ed. E. Magno e M. Ghilardi, 25-46. Milano: Mimesis, 2016.
- FORNARI, Maria Cristina. «*Ecce Homo*. Come si disegna ciò che si è». *Il Ponte* LXIX, nn. 8-9, agosto-settembre (2013): 30-40.
- FORNARI, Maria Cristina. «Becoming Artists of One's Own Life. Perfectionist Thinking in Friedrich Nietzsche». In *Perfektionismus der Autonomie*, eds. D. Moggach, N. Mooren & M. Quante, 331-349. Paderborn: Fink, 2020.
- FRANCO, Paul. «Becoming Who You Are: Nietzsche on Self-Creation». *Journal of Nietzsche Studies* 49, 1 (2018): 52-77.
- GIACOMELLI, Alberto. *Tipi umani e figure dell'esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita*. Milano: Mimesis, 2021.
- GURISATTI, Giovanni. «Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia. *Ascesi e askesis in GM III*». In *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, a cura di B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti, 181-210. Pisa: ETS, 2015.
- HEYSE, Paul von. *Giacomo Leopardi*, 2 vols. Berlin, W. Hertz, 1878.
- LEOPARDI, Giacomo. *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*. In *Opere morali*, introduzione e cura di A. Prete. Milano: Feltrinelli 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi, 1964-.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Epistolario*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. V: 1885-1889, a cura di G. Campioni e M. C. Fornari. Milano: Adelphi, 2011.
- PFEIFFER, Ernst. *Friedrich Nietzsche, Paul Réé, Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*. Frankfurt a.M.: Insel, 1970.
- PRANGE, Martine. «From «Saint» to «Satyr». Nietzsche's Ethics of Self-Transfiguration in *Ecce Homo* and its Contemporary Relevance». In *Nietzsche's «Ecce Homo»*, eds. D. Large & N. Martin, 265-277. Berlin: De Gruyter, 2020.
- RATZEL, Friedrich. *Antropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*. Stuttgart: J. Engelhorn, 1882.
- SCARAMELLINI, Guglielmo. «Note sul deserto nell'immaginario narrativo e figurativo attuale». In *Deserti. Rappresentazioni geografiche e letterarie*, ed. A. M. Salvadè, 11-64. Milano: Mimesis, 2016.
- SOMMER, Andreas Urs. *Nietzsche-Kommentar*, Band 5/1, Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin/Boston; De Gruyter, 2016.

