

# NIETZSCHE A PROPOSITO DEL SUPERAMENTO DEL CONFLITTO ETICO TRA AMORE E GIUSTIZIA

Chiara Piazzesi

Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald

**Abstract:** Nietzsche deals with the conflict between love and justice in the years between *Human all too human* and *Thus Spoke Zarathustra*. His reflections are marked out by the attempt to overcome this conflict. This paper aims at revealing in which sense this overcoming has a major ethical effect in the frame of Nietzsche's thought, especially in connection with further ideas such as *amor fati* and the eternal recurrence. The conciliation between love and justice, thus, is not only a problem for the ethics of knowledge, but for the ethics in general: it belongs, following Foucault's definition, to an "ethopoietic" conception of the relation linking the subject of knowledge to things and beings, time, and history.

**Keywords:** Nietzsche, love, justice, ethics, *amor fati*.

**Resumo:** Nietzsche se ocupa do conflito entre amor e justiça, em particular, nos anos entre *Humano, demasiado humano* e *Assim falava Zaratustra*. Suas considerações são caracterizadas pela tentativa de superar esse conflito. O presente artigo busca mostrar como esta superação possuía um significado ético maior no quadro do pensamento de Nietzsche, sobretudo com referência a noções como *amor fati* e eterno retorno. A conciliação de amor e justiça, nesse sentido, é uma questão não somente de ética do conhecimento, mas de ética em geral: trata-se, conforme a definição de Foucault, de uma concepção "etopoiética" da relação que interliga o indivíduo cognoscente às coisas, ao tempo e a história.

**Palavras-chave:** Nietzsche, amor, justiça, ética, *amor fati*.

Il problema del conflitto tra amore e giustizia<sup>1</sup>, su cui Nietzsche insiste particolarmente negli anni di *Umano, troppo umano* fino a

---

<sup>1</sup> Per uno studio specifico del problema del conflitto tra amore e giustizia mi permetto di rinviare al mio PIAZZESI, C. "Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis". In *Nietzsche-Studien*, 39, 2010, p.

*Zarathustra*, appare a un primo sguardo come un problema morale, legato ai classici problemi della giustizia distributiva e retributiva (l'amore dona e ripartisce in maniera non equa, la giustizia insiste sull'equità e sull'uguaglianza, ecc.). In realtà, la questione della giustizia si estende per Nietzsche anche al piano della metodologia e della pratica della conoscenza. In virtù della particolarità dello statuto della conoscenza nel pensiero di Nietzsche, tuttavia, questo fa della questione un problema non solo di etica della conoscenza, ma di etica *tout court*, concernente la posizione che l'uomo della ricerca e della conoscenza adotta nei confronti di se stesso, della storia, degli altri uomini, della conoscenza stessa: la questione deontologica del modo (autocosciente) di indagare le cose, le loro cause, il loro passato ecc., si riflette sull'esistenza intera di colui che la pratica, nella misura in cui ciò che viene indagato è immediatamente in relazione con essa, ha su di essa conseguenze dirette.

Facendo riferimento all'idea foucauldiana di spiritualità, cercheremo di vedere in che senso il problema del conflitto tra amore e giustizia può essere un esempio paradigmatico dell'atteggiamento di Nietzsche rispetto alla questione della verità e del rapporto del conoscente con essa. La riflessione generata dal conflitto tra amore e giustizia è capace di indurre una modificazione degli equilibri del linguaggio, del pensiero e dell'azione nel soggetto che la conduce – il che significa, in seconda istanza, trasformare anche le relazioni interindividuali. Vedremo altresì come la trasformazione non avvenga per Nietzsche in virtù di una regola universale teorica, ma attraverso un esercizio di sperimentazione prima di tutto linguistica<sup>2</sup>, che è in prima istanza una sperimentazione individuale di sé e

---

352-381. Questo lavoro è stato discusso nel corso del II Congresso Internazionale del GIRN (Tolosa 2009), i cui partecipanti ringrazio per i loro commenti. Una versione francese di questo saggio è in corso di pubblicazione negli Atti del convegno medesimo. Sono molto riconoscente anche alla Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, che mi ha permesso, grazie alla Käthe-Kluth Fellowship, di completare questa ricerca.

<sup>2</sup> Sulla questione del potere performativo del linguaggio rispetto all'interpretazione delle pulsioni e degli affetti, rimando ad alcuni miei studi sull'aforisma 14 della *Gaia scienza*: PIAZZESI, C. "Was Alles Liebe genannt wird. Amore, idealizzazione e uso linguistico in Fröhliche Wissenschaft § 14 come esempio de esercizio pre-genealogico". In *EuroPhilosophie*. Éditions d'Ariane: 2010, [www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article32](http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article32) – Una versione precedente è stata presentata al I Congresso Internazionale del GIRN *Lectures du Gai Savoir*, Reims, 12-13 mars 2009, e pubblicata negli Atti del convegno medesimo: PIAZZESI C., CAMPIONI G., WOTLING P. (a cura di) *Lecture della Gaia scienza – Lectures du Gai savoir*. Pisa: ETS 2010. Una traduzione portoghese è disponibile nei *Cadernos Nietzsche*, vol. 27, 2010, p. 73-115. Rimando anche a "Greed and Love: Genealogy, Dissolution, and

delle proprie capacità di creazione e di modificazione dei valori, delle idee, della grammatica dei concetti. Una diversa articolazione pratica dell'amore e della giustizia produce una diversa esperienza, e allo stesso tempo è già di per sé il frutto della capacità di essere la forma di vita che rende possibile tale nuova esperienza<sup>3</sup>.

### **1. *Liebe und Gerechtigkeit*: definizione ed esposizione del problema**

Il conflitto da amore e giustizia è quello tra due universi normativi, che fanno riferimento a criteri tra loro inconciliabili: la giustizia prescrive la distribuzione o la retribuzione secondo una regola vincolante di equità universale, l'amore (sia nel senso della disposizione amorosa verso l'altro che come comandamento d'amore) pratica invece la sovrabbondanza, la generosità, la preferenza, la parzialità – tanto che la tradizione, prima di tutto platonica (*Leggi*, V, 4, 731-732), gli rimprovera una cecità costitutiva nei confronti dell'oggetto amato e, di conseguenza, anche di tutto il resto. Questo vale sia in ambito sociale che in quello della conoscenza.

Prenderemo in considerazione qui tre occorrenze emblematiche della polarità amore-giustizia, su cui Nietzsche torna anche altrove<sup>4</sup>, e che indicano, mi pare, le tre accezioni principali del problema.

**(a) Giustizia e amore nella conoscenza storica** – Nell'*Inattuale* sulla storia, tracciando per certi aspetti già non solo un'epistemologia, ma un'etica della conoscenza storica, cioè i termini del rapporto tra sapere storico e azione, Nietzsche afferma la necessità di affiancare all'irrinunciabile giustizia dell'indagine conoscitiva anche una forza compensatoria, che sappia lenire gli inevitabili danni che l'equità della ricerca storica causa alla vita umana. Quando la giustizia regna sola, l'istinto creativo umano viene impoverito e demotivato da quanto di falso,

---

Therapeutical Effects of a Linguistic Distinction in GS 14", In : CONSTANCIO J., BRANCO M.J. (ed.) *Nietzsche: On Instinct and Language*. Berlin – N.Y. : de Gruyter 2011 (in corso di pubblicazione).

<sup>3</sup> Negli scritti giovanili e fino al 1875 compare in Nietzsche l'espressione "Lebensform". Successivamente si trova la locuzione "Art von Leben", che indica la forma di vita, i cui bisogni e le cui caratteristiche determinano le forme di espressione e le manifestazioni. Si vedano per esempio: FW/GC, § 353; JGB/BM, § 3; GD/CI, *Moral als Widernatur* 5; EH/EH, *Menschliches, allzumenschliches*, § 4; Nachlass/FP 1886-7, 7[42], KSA 12.308 s.

<sup>4</sup> Per esempio sono molto significativi FW/GC, § 140, 141.

inumano, assurdo, moralmente ripugnante essa porta, senza eccezioni, alla luce nella storia umana. Affinché le forze creative dell'uomo non vengano irrimediabilmente depresse, deve persistere "l'Illusion der Liebe", cioè l'entusiasmo e la speranza, la rinascite motivazione all'azione (HL/Co. II, § 7, KSA 1.296). Le illusioni e le speranze dell'amore, rivolto all'umanità (come "concetto-esperienza", in cui il conoscente-agente si percepisce come praticamente sempre già incluso), alla propria opera, a un'idea ecc., sono la *Stimmung* essenziale per intraprendere qualcosa di nuovo, mentre la conoscenza storica giusta annienta questo orizzonte proiettivo, poiché convince della vanità dell'azione umana e della miseria della condizione dell'uomo. L'etica della conoscenza giusta che si limita alla sola giustizia, cioè procede esclusivamente secondo il principio *suum cuique*, confligge con la *Stimmung* necessaria a colui che crea, che intraprende: la prima distrugge la seconda, la seconda deve emanciparsi dalla prima.

**(b) Dai rapporti sociali all'etica della conoscenza** – La polarità tra amore e giustizia viene messa a tema esplicitamente di nuovo nel paragrafo 69 di *Umano troppo umano*. La preferenza, che, nonostante la sua cecità, viene accordata all'amore rispetto alla giustizia, è dovuta, a ben vedere, essenzialmente alla tendenza dell'amore a donare in maniera iniqua. L'amore non si occupa di quantificare meriti e demeriti, il che lo rende più gradito, né pretende riconoscenza – e quindi un *riconoscimento* dell'ordine della giustizia – per il suo dono. Con un rimando biblico alla predicazione di Gesù, che contrappone la disproporzione del comandamento d'amore all'equità fredda della legge del Taglione, Nietzsche impiega l'immagine della pioggia divina, che bagna indifferentemente giusti e ingiusti<sup>5</sup>, per descrivere l'amore nella sua cecità. L'inconciliabilità delle due istanze appare qui ancora più chiaramente: l'eterogeneità dei loro criteri (la giustizia distribuisce secondo distinzioni che per l'amore sono irrilevanti; l'amore dona e stabilisce preferenze con un criterio che non è trasparente alla giustizia) li contrappone l'uno all'altro e definisce due tipologie

---

<sup>5</sup> Cfr. Mt. 5, 38-45. La contrapposizione tra il comandamento d'amore e la regola aurea è stata discussa con molta acutezza da Paul Ricoeur (*Amour et justice*, Paris: Seuil 2008 ; 1<sup>ère</sup> édition Tübingen: Mohr 1990).

possibili di rapporti sociali, i quali non sembrano potersi articolare contemporaneamente secondo entrambe.

Ci troviamo, dunque, nello stesso quadro, che pareva riferirsi esclusivamente all'ambito della conoscenza: anche in ambito sociale<sup>6</sup> è in gioco la tensione tra una fredda considerazione fattuale di meriti e demeriti, dunque una conoscenza giusta secondo un'istanza universale di giudizio e di distribuzione; e la sovrabbondanza del dono, nella sua struttura autoreferenziale, autofondativa, che non necessita di altro criterio che il fatto di compiersi in quanto tale. In questo senso l'amore non è solo costitutivamente ingiusto, poiché distribuisce iniquamente<sup>7</sup>, esso è anche socialmente inaffidabile, dal momento che gli esseri umani amano in maniera instabile<sup>8</sup>. Per questo Nietzsche afferma che ciò che lega gli uomini è nella "testa", ciò che li separa nel "cuore"<sup>9</sup>: il senso dell'utile comune si contrappone alla cecità della predilezione passionale. Tuttavia, benché non sembri poter rappresentare una base per rapporti sociali equi ed equilibrati, l'amore è forza motrice per eccellenza, che motiva all'agire, che rende meno sensibili al calcolo del rischio e delle conseguenze dell'azione. In questo senso, possiede un alto potere creativo. Come già evidenziato nell'*Inattuale* sulla storia, l'amore è una forza vitale, mentre la giustizia, che si adopera per il contenimento di questa forza latrice di disordine e instabilità, lavora perlopiù contro la vita.

Si possono mettere in rilievo dei punti di contatto forti, quindi, tra la problematica etico-sociale e quella etico-conoscitiva. La giusta conoscenza storica, cioè la conoscenza del passato e del presente di individui, istituzioni, valori ecc., è in certa misura il presupposto dell'esercizio della giustizia nelle relazioni sociali; l'entusiasmo e la passione, nella loro cecità relativa, sono il presupposto della creatività e della variazione (in un certo senso, del divenire). Il punto di osservazione superiore, che unifica entrambe le problematiche secondo presupposti filosofici che andremo a chiarire (soprattutto nei paragrafi 2 e 3), è quello che Nietzsche guadagna a

---

<sup>6</sup> Per una ricognizione del problema della giustizia sociale in Nietzsche, si veda KNOLL, M. "Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit". In *Nietzsche-Studien*, 38, 2009, p. 156-181.

<sup>7</sup> Cfr. per esempio M/A, § 488.

<sup>8</sup> Questo il senso del plaidoyer nietzscheano contro il matrimonio d'amore in GD/CI, *Streifzüge eines Unzeitgemäßen*, § 39.

<sup>9</sup> VM/OS, § 197.

partire dalla sua riflessione degli anni Ottanta, e che connette tutti i fenomeni umani al piano della vita, o della “Art von Leben”, da cui essi derivano e alla quale si riferiscono: in questo senso, Nietzsche si interroga più generalmente sui bisogni e sulle caratteristiche della forma di vita, nella quale amore e giustizia si danno come contrapposti, e cerca di immaginarne e praticarne una alternativa, in cui questo conflitto, che oppone creatività / artisticità e conoscenza, si trovi a essere superato.

Se in una certa fase Nietzsche contempla la possibilità di una sorta di giustizia perfetta, benché fredda ed esclusivamente distruttiva<sup>10</sup>, egli caratterizza tuttavia già in *Umano troppo umano* la creatività e la ricerca dello spirito libero come un misto di capacità di giustizia e di capacità di passione e amore (§§ 637-8). Progressivamente egli rileva come l’ingiustizia fondamentale, che contraddistingue la vita, caratterizzi anche ogni prospettiva di conoscenza, in quanto inscindibile da aspetti di singolarità e dai precisi bisogni (ivi compreso il bisogno di verità e di conoscenza) del tipo di vita nella quale essa prende forma. È quanto esprime con chiarezza la prefazione del 1886 a *Umano troppo umano*, che afferma la necessità per lo spirito libero di divenire padrone delle proprie virtù proprio come delle proprie predilezioni: da un lato, giustizia e *Redlichkeit* nella conoscenza devono valere come strumenti (*Werkzeuge*) e non come fini della pratica della conoscenza; dall’altro, corrispondentemente, ogni preferenza (*Für und Wider*) dev’essere affermata nella consapevolezza della sua ingiustizia: “Du solltest die *notwendige* Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben selbst als *bedingt* durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit”<sup>11</sup>. Nietzsche riconosce, fin dai primi anni Ottanta, la natura morale del suo precedente ideale della *Freigeisterei* e delle virtù che la caratterizzano<sup>12</sup>. Le sue riflessioni, inoltre, lo portano a vedere che anche la morale, e la conoscenza come volontà di

<sup>10</sup> Cf. HL/Co. Ext. II, § 7: “Die historische Gerechtigkeit [...] ist [...] eine schreckliche Tugend, weil sie immer das Lebendige untergräbt und zu Falle bringt: ihr Richten ist immer ein Vernichten”. Cf. anche *Umano troppo umano* / MA, § 636, in cui Nietzsche definisce la “Genialität der Gerechtigkeit”. Su quest’ultima espressione nietzscheana, si veda il saggio di PETERSEN, J. *Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit*. Berlin: de Gruyter 2008.

<sup>11</sup> MA/HH I, “Vorrede”, § 6.

<sup>12</sup> “Die Freigeisterei selber war *moralische Handlung* 1) als Redlichkeit 2) als Tapferkeit 3) als Gerechtigkeit 4) als Liebe” (Nachlass/FP 1882, 6[1], KSA 10).

verità che nella morale affonda le radici<sup>13</sup>, sono prodotti della vita, e specificamente di un certo tipo di vita. Se l'effetto della morale della veridicità, della giustizia e della *Redlichkeit* è quello di smascherare illusioni, menzogne e mistificazioni, esse giungono fino al punto di smascherare se stesse in quanto frutto di bisogni di natura extramurale. Giustizia<sup>14</sup>, onestà, equità e amore della verità, come virtù morali, si svelano come manifestazioni della vita stessa, che permettono un punto di vista autoriflessivo e autodemistificante, ma non per questo *incondizionato*. Questa consapevolezza, all'origine dello svuotamento dei valori della tradizione e quindi della tendenza nichilistica moderna<sup>15</sup>, mette in primo luogo in discussione la validità della giustizia retributiva e distributiva, privata del suo carattere assoluto. Ma essa restituisce anche dignità alle manifestazioni della parzialità della vita – in un'ottica per cui, come vedremo, l'amore non è solo oggetto di questa rivalutazione, ma è anche il modo dell'impegno etico che deriva dalla consapevolezza suddetta. Questo perché, mi pare, questa consapevolezza del carattere condizionato di ogni prospettiva è anche consapevolezza del carattere condizionato (cioè ingiusto) della consapevolezza stessa. Anche nella conoscenza è inscritta una forma di ingiustizia, di violenza (si veda il § 32 di *Umano troppo umano*).

In questo senso, Nietzsche sottopone a critica l'ideale della *Freigeisterei* nella sua natura morale. Il successivo modello della *Leidenschaft der Erkenntnis* contiene questa presa di coscienza autocritica, cioè si riconosce in quanto idiosincrasia, affermazione di precise condizioni di esistenza, "impura" perché riconducibile alla passione, a una forma di *Habsucht*<sup>16</sup>. La motivazione alla ricerca del sapere non è più fondabile sullo statuto assoluto e moralmente buono della verità, ma deriva

---

<sup>13</sup> Vedi FW/GC, § 344.

<sup>14</sup> Si vedano le molte ricostruzioni date da Nietzsche dell'origine e della funzione della giustizia sociale e del diritto, per esempio in MA/HH I, § 92, 105; WS/AS, § 28, 29.

<sup>15</sup> Si tratta del fenomeno della *Selbstaufhebung* della morale a causa della *Wahrhaftigkeit* della morale, che Nietzsche esamina nel testo di Lenzer-Heide sul nichilismo europeo (per esempio questo passaggio: "unter den Kräften, die die Moral großzog, war die *Wahrhaftigkeit*. diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre *Teleologie*, ihre *interessierte Betrachtung*", Nachlass/FP 1886, 5[71], KSA 12).

<sup>16</sup> Si vedano per esempio FW/GC, § 14, 242, 249.

dall'engagement di chi la persegue per passione – amante infelice che non può e non vuole rinunciare alla sua passione<sup>17</sup>.

Quale sarà, allora, la posizione etica conseguente a e coerente con questa presa di coscienza? Nietzsche si confronta con questo problema in un appunto estremamente significativo dell'autunno 1881, che mette esplicitamente a tema il conflitto tra amore e giustizia:

*Ich wehre mich dagegen, Vernunft und Liebe, Gerechtigkeit und Liebe von einander zu trennen, oder gar sich entgegenzustellen und der Liebe den höheren Rang zu geben! Liebe ist comes, bei Vernunft und Gerechtigkeit, sie ist die Freude an der Sache, Lust an ihren Besitz, Begierde sie ganz zu besitzen und in ihrer ganzen Schönheit – die *aesthetische Seite* der Gerechtigkeit und Vernunft, ein Nebentrieb.*

*Nachdem wir Vernunft und Gerechtigkeit haben, müssen wir die Leitern zerbrechen, die uns dazu führten; es ist die traurige Pflicht, daß dies höchsten Ergebnisse uns zwingen, gleichsam die Eltern und Voreltern vor Gericht zu laden. Gegen die Vergangenheit gerecht zu sein, sie wissen wollen, in aller Liebe! Hier wird unsere Vornehmheit auf die höchste Probe gestellt! Ich merke es, wer mit rachsüchtigem Herzen vom Christenthum redet – das ist gemein!*<sup>18</sup>

Nietzsche afferma la convinzione della conciliabilità di due istanze che, in prima battuta, paiono stare l'una rispetto all'altra in una relazione di esclusione reciproca. L'amore è, come già visto, il lato *estetico* che accompagna la conquista della razionalità e della giustizia (ancora nel testo di Lenzer Heide Nietzsche rileva come siano proprio i "Bedürfnisse zum Unwahren" che conferiscono valore alla vita). Ma c'è un secondo aspetto, certamente quello cruciale, di questa dialettica compensativa di amore e giustizia. La struttura autoriflessiva di ragione e giustizia non è solo una tendenza, ma un dovere (*Pflicht*) che deriva dal loro stesso possesso. L'autocritica genealogica di ragione e giustizia (il dovere di spezzare le

<sup>17</sup> Cf. anche M/A, § 429.

<sup>18</sup> Nachlass/FP 1881, 12[75], KSA 9.

scaie che ci hanno condotto a esse<sup>19</sup>) comporta una presa di posizione nei confronti del passato: sono le proprie origini stesse (“Eltern und Voreltern”<sup>20</sup>) che la giustizia e la ragione devono condurre di fronte al proprio tribunale. Se questo procedimento caratterizzava anche la *historische Gerechtigkeit*, la differenza qualitativa è qui data dal coinvolgimento dell’amore: è nell’amore che questo dovere deve essere onorato. Questo significa che *Eltern und Voreltern*, che il passato nel suo complesso non deve essere né odiato né condannato, ma *conosciuto* e in questo senso onorato per ciò che esso è: il passato, per come esso è stato, è condizione necessaria di possibilità del presente per come esso è qui e ora. Se la giustizia consiste nel vedere, nel conoscere, nel non chiudere gli occhi di fronte al passato, per quanto deludente e *troppo umano*, l’amore è la forza compensativa, *interna* all’attività conoscente<sup>21</sup>, che non solo protegge dall’effetto depressivo della conoscenza, ma soprattutto – il riferimento al cristianesimo lo chiarisce – dal *ressentiment*, dall’odio, dal desiderio di rivalsa e di vendetta. L’amore è dunque un dovere etico di giustizia, che deriva dalla consapevolezza della necessità del passato per come esso è stato; la giustizia è un gesto di amore, di riconoscimento, di devozione verso il passato – e verso se stessi.

Accanto a una psicologia e a uno schizzo di “terapia” delle conseguenze della “Disharmonie des Daseins”, che Nietzsche aveva rilevato già in *Umano troppo umano*<sup>22</sup>, si delinea infatti chiaramente, a partire da questa stessa disarmonia, un’etica della conoscenza, di cui si intravedono

---

<sup>19</sup> Questo adagio Nietzscheano ricorda in maniera molto interessante le proposizioni finali del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, più precisamente la 6.54.

<sup>20</sup> Alla luce di questa espressione impiegata da Nietzsche, e in linea con la continuità che ci apprestiamo a tracciare tra la questione di amore e giustizia e quella di *amor fati*, l’affermazione di Nietzsche, per cui sua madre e sua sorella sono “der tiefste Einwand gegen die ‘ewige Wiederkunft’”, il suo “*abgründlicher Gedanke*”, acquista un’altra luce (EH/EH, Warum ich so weise bin, § 3). La riconciliazione filosofica con quanto è più prossimo a se stessi rappresenta, in questo senso, il peso più grande.

<sup>21</sup> A differenza della seconda *Considerazione inattuale*, nell’annotazione citata 12[75] del 1881 l’amore è specificamente indicato come *Nebetrieb* della ricerca di ragione e giustizia.

<sup>22</sup> Cf. MAI/HH I, § 32: “wir sind von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen, und können dies erkennen”. Come ha mostrato Aldo Venturelli (“Asketismus und Wille zur Macht: Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring”. In *Nietzsche-Studien*, 15, 1986, p. 107-139; riedito in VENTURELLI, A. *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Berlin-New York: de Gruyter 2003), questo problema è da ricondurre al confronto di Nietzsche con la posizione di E. Dühring: esso si iscrive nella riflessione sul pessimismo, sul valore della vita e sul superamento della posizione, o della “soluzione” cristiana. Per un approfondimento, rimando nuovamente al mio lavoro “Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis”, in particolare p. 355 ss.

già i possibili effetti anche nel campo delle relazioni interpersonali, che diverranno più chiari con il terzo esempio. Se ragione e giustizia hanno il dovere di rivolgersi a giudicare la propria stessa origine, e di includersi nell'ingiustizia che esse arrivano a conoscere, ciò prescrive loro anche un dovere di clemenza. Giusta non è che la conoscenza che non si erge a istanza giudicante, ma riconosce se stessa come parte, come figlia del passato che essa conosce: essa non può condannare il passato, esigere una riparazione o una vendetta, che nel caso che essa "dimentichi" o trascuri la lezione della conoscenza, cioè che il presente (e la capacità di conoscere) è frutto di tutto quello che lo ha preceduto. È per questo che il risultato teoretico che si concretizza nella *dottrina della necessità di tutte le cose* ha come immediata conseguenza quella *dell'innocenza* di tutte le cose.

Alles ist Nothwendigkeit, — so sagt die neue Erkenntniss: und diese Erkenntniss selber ist Nothwendigkeit. Alles ist Unschuld: und die Erkenntniss ist der Weg zur Einsicht in diese Unschuld. Sind Lust, Egoismus, Eitelkeit *nothwendig* zur Erzeugung der moralischen Phänomene und ihrer höchsten Blüthe, des Sinnes für Wahrheit und Gerechtigkeit der Erkenntniss, war der Irrthum und die Verirrung der Phantasie das einzige Mittel, durch welches die Menschheit sich allmählich zu diesem Grade von Selbsterleuchtung und Selbsterlösung zu erheben vermochte — wer dürfte jene Mittel geringschätzen?<sup>23</sup>

La capacità di concepire e praticare qualcosa come la giustizia è frutto di un lungo esercizio di ingiustizia; così come i valori morali e le virtù sono il frutto di una lunga pratica extra-morale. L'imperativo etico-teoretico, fondato nel progredire stesso della conoscenza, è dunque: "Richtet nicht"<sup>24</sup>, e la figura esemplare è quella del giudice che, vagliando aggravanti e attenuanti della colpa del criminale, finisce per trovarsi costretto a riconoscersi come parte della colpa stessa (nel § 28 del *Viandante e la sua ombra*). La posizione di Nietzsche, però, come vedremo

<sup>23</sup> MAI/HH I, § 107. Vedi anche WS/AS, § 24, sull'idea che qualunque atto di punizione è come punire la necessità di tutte le cose.

<sup>24</sup> MAI/HH I, § 101.

tra poco, non è quella dell'accettazione, ma di una forma di un'etica della sovrabbondanza – come la formulazione del *Vorsatz* dell'*amor fati* nel § 276 di *Gaia scienza* illustra perfettamente.

**(c) L'invito alla fusione tra amore e giustizia** – È chiaro dunque che cosa e quanto sia in gioco, allorché Zarathustra prospetta un'affascinante forma di identificazione o di fusione di amore e giustizia, alla quale invita i suoi uditori:

Ich mag eure kalte Gerechtigkeit nicht; und aus dem Auge eurer Richter blickt mir immer der Henker und sein kaltes Eisen.

Sagt, wo findet sich die Gerechtigkeit, welche Liebe mit sehenden Augen ist?

So erfindet mir doch die Liebe, welche nicht nur alle Strafe, sondern auch alle Schuld trägt!

So erfindet mir doch die Gerechtigkeit, die Jeden freispricht, ausgenommen den Richtenden!

Wollt ihr auch diess noch hören? An Dem, der von Grund aus gerecht sein will, wird auch noch die Lüge zur Menschen-Freundlichkeit.

Aber wie wollte ich gerecht sein von Grund aus! Wie kann ich Jedem das Seine geben! Diess sei mir genug: ich gebe Jedem das Meine.<sup>25</sup>

Zarathustra rifiuta una giustizia giudicante, fredda, che distribuisce colpe e pene. Ma, implicitamente, anche un amore cieco, opposto alla giustizia sul modello della dialettica del § 69 di *Umano troppo umano*. La giustizia auspicata è un amore capace di vedere: un conoscere giusto, ma impermeabile al risentimento e al desiderio di rivalsa, perché impermeabile alla delusione. Essa sa riconoscere anche nel proprio esercizio l'ingiustizia

---

<sup>25</sup> Za/ZA, *Vom Biss der Natter*.

necessaria di tutte le cose: così essa diviene un amore capace di condividere la colpa, e non soltanto – cristianamente – la pena. Per dichiarare qualcuno o qualcosa colpevoli, si dovrebbe estendere la colpa a tutto quanto; non esiste qualcosa che stia al di fuori della colpa: se qualcosa è colpevole, allora lo è tutto. Ma se qualcosa è innocente, allora lo è tutto. Emblematico questo passo del *Crepuscolo degli idoli*: “Der einzelne ist ein Stück fatum, von Vorne und von Hinten, ein Gesetz mehr, eine Nothwendigkeit mehr für Alles, was kommt und sein wird. Zu ihm sagen ‘ändere dich’ heisst verlangen, dass Alles sich ändert, sogar rückwärts noch...”<sup>26</sup>.

Se lo sfondo filosofico di queste affermazioni di Zarathustra è costituito dalla *Lehre der völligen Unverantwortlichkeit* di cui abbiamo appena discusso, di esso fanno parte integrante il corollario e le conseguenze etiche di questa *Einsicht*, come già accennato: la necessità di tutte le cose significa anche il loro essere tutte legate le une con le altre. Zarathustra ne trae la motivazione per un’etica della sovrabbondanza e della generosità, che ha come fondamento, mi pare, l’osservazione cruciale formulata da Nietzsche in una nota del 1884, ma che fa da sfondo anche al pensiero dell’eterno ritorno: “*jedes* Erlebniß, in seine Ursprünge zurückverfolgt, setzt die ganze Vergangenheit der Welt voraus. – Ein factum *gut* heißen, heißt *Alles* billigen!”<sup>27</sup>. Se accade, nel corso della vita, di amare o di benedire qualcosa, allora l’etica della conoscenza giusta vuole che si ami e che si benedica *tutto* ciò che è – e che ha permesso l’attimo benedetto e amato a cui si è potuto attingere. Di più: che ha permesso la stessa capacità di amare e benedire quel che si ama, di godere di quello di cui si può godere *hic et nunc* (o di cui si è potuto godere nel passato).

## 2. La posta in gioco della riflessione sul conflitto tra amore e giustizia

Proviamo a mettere a fuoco, allora, il problema che sta al cuore della dialettica di amore e giustizia.

In primo luogo, mi pare che la posta in gioco filosofica del problema di amore e giustizia sia quello dello spazio di esercizio della posizione affermativa che si configura secondo le idee portanti di *amor fati* e della

<sup>26</sup> GD/CI, *Moral als Widernatur*, § 6.

<sup>27</sup> Nachlass/FP 1884, 25[358], KSA 11.

*Unschuld des Werdens.* Si pensi alla formulazione che Nietzsche dà dell'*amor fati* in apertura del IV libro di *Gaia scienza*:

Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. *Wegsehen* sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!<sup>28</sup>

I punti di contatto con la riflessione su amore e giustizia sono evidenti: il valore eticamente vincolante dell'idea di necessità, l'amore corrispondente per le cose nella loro necessità, la rinuncia all'accusa e alla condanna del *Dasein*, la capacità di amarne così anche la bruttezza, senza volerla correggere. Vi si aggiunge però, come accennato sopra, un chiarimento: *amor fati* non è una benevolenza rassegnata, un'accettazione delle cose. È la creazione che consiste nel *rendere belle* le cose amandole nella loro necessità: un amore creativo, che si riconosce come parte *attiva* della necessità a cui si rivolge<sup>29</sup>. Le formulazioni successive sono ancora più chiare, per esempio in *Ecce homo*:

Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss

---

<sup>28</sup> FW/GC, § 276.

<sup>29</sup> Una posizione deterministica, che tragga la conclusione dell'insensatezza dell'agire, è possibile grazie alla *ficção* del punto di vista assoluto, metafisico, divino, che oggettivi *tutte* le relazioni tra i fatti. Non è possibile invece nella prospettiva in prima persona dell'agente che prende coscienza della necessità delle cose e del proprio essere situato nella loro rete: il soggetto non vive le proprie esperienze come necessarie in quanto altrove determinate, ma come necessarie in quanto *sue proprie* (di un essere umano così-e-così). La decisione stessa di abbandonarsi all'inazione, di fronte alla dissoluzione del senso causata da visione deterministica della necessità, non è vissuta dal soggetto alla maniera del legame causa-effetto nel mondo fisico, ma come una *sua propria* esperienza, sempre in certa misura come un'autodeterminazione. Il rifiuto di conclusioni deterministiche mi pare, in questo senso, un ulteriore passo di Nietzsche in direzione del superamento della metafisica – di cui invece la posizione nichilistica passiva di rinuncia resta prigioniera. Per un approfondimento della questione filosofica del determinismo, si veda PRIAROLO, M. *Il determinismo. Storia di un'idea*. Roma: Carocci 2011.

ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es *lieben*...<sup>30</sup>

Una prima osservazione possibile riguarda il legame stretto tra pratica della conoscenza e nuova concezione della giustizia come amore, dell'amore come giustizia, che emerge anche nel testo del § 276 di *Gaia scienza*. La conoscenza giusta, che apre la visione della necessità delle cose, obbliga all'abbandono della disposizione tradizionale fondata sulla metafisica della libertà del volere<sup>31</sup> e sulla morale del dover essere, garanti della possibilità morale della condanna e della colpevolezza. Nella nota 12[225] del 1881 (KSA 9), Nietzsche attribuisce a Zarathustra la propria affermazione nel § 276 di *Gaia scienza*: “So sprach Z[arathustra] ‘ich klage nicht an, ich will selbst die Ankläger nicht anklagen’”<sup>32</sup>.

Una seconda osservazione riguarda il fatto che sia l'etica dell'*amor fati*, così concepita, che quella di amore e giustizia, nella formulazione di Zarathustra e della nota 12[75] del 1881, accentuano una disproporzione tra la constatazione dello stato di fatto e la disposizione di colui che conosce: il sapere giusto come amore, l'amore come conoscenza giusta di ciò che è, sono lo sforzo per mettere in pratica una generosità, una sovrabbondanza, che è il presupposto della creatività (il motivo portante dello *Schaffen* di Zarathustra). Zarathustra contrappone al tentativo di essere assolutamente giusti, del *suum cuique*, una pratica consapevole dell'ingiustizia di cui ogni cosa è parte (“ich gebe Jedem das Meine”), un'assunzione dell'impossibilità di sottrarsi alla parzialità propria di ogni prospettiva. Come nel caso del riferimento al divenire *Ja-sagender* § 276 di *Gaia scienza*, la pratica della giustizia si rovescia in un'autoaffermazione amorosa (né risentita né moralizzante) della prospettiva necessariamente limitata del conoscente e agente.

Infine, questo il punto cruciale, la nuova posizione etica si delinea essenzialmente come un nuovo atteggiamento nei confronti del tempo e della storia. Nietzsche invita a un'autoaffermazione che è allo stesso tempo

<sup>30</sup> EH/EH, *Warum ich so klug bin*, § 10.

<sup>31</sup> Cf. in particolare GD/CI, *Die vier großen Irrthümer*, § 7.

<sup>32</sup> Nel § 6 dell'*Anticristo*, Nietzsche nota come il suo parlare di “*Verdorbenheit des Menschen*” non contenga “eine moralische Anklage des Menschen”. Si tratta di una constatazione “moralinfrei”, per così dire, secondo il principio del § 6 di *Morale come contronatura* (GD/CI), che afferma che non si può prescrivere a qualcuno di divenire altro senza con questo (cercare di) cambiare *tutto* ciò che esiste.

una *Bejahung* di tutto il passato e di tutto il futuro, che la nuova etica si assume con uno spirito liberatorio: liberando il passato dalla condanna morale presente, il presente dalla condanna futura, questa posizione libera l'azione stessa dal peso del giudizio e della responsabilità morale. Sullo sfondo sta il progetto nietzscheano di restituire al divenire la sua innocenza (*Unschuld des Werdens*), che si contrappone allo "Schuldig-finden-wollen"<sup>33</sup>, alla morale della distribuzione di responsabilità e di colpe<sup>34</sup>.

La questione amore e giustizia è emblematica, inoltre, per un altro aspetto, che diviene evidente con l'ingresso di Zarathustra. Più precisamente, Zarathustra incarna un'etica di sperimentazione del superamento delle opposizioni morali tradizionali, nel doppio senso che egli è per eccellenza colui che è capace di pensare e parlare in maniera nuova di esse, dunque *di tradurle anche in relazioni nuove* con l'agire proprio e altrui; e che egli predica questa dottrina di sperimentazione, invitando ognuno è invitato a declinarla individualmente nella propria forma di vita. Nietzsche chiarisce la portata di questa nuova etica nei passi di *Ecce homo* dedicati allo *Zarathustra*: Zarathustra è presentato come qualcuno che ha visto, voluto e potuto *oltre* rispetto a quello di cui gli altri sono capaci. Nietzsche usa metafore essenzialmente spaziali, che alludono alla maggiore mobilità, profondità, estensione del modo di essere di Zarathustra, alla sua capacità di ampliare gli orizzonti e superare le barriere tradizionali del pensiero e della pratica. E questa peculiarità è associata da Nietzsche al lavoro che Zarathustra compie sui contrari, sulle opposizioni: egli contraddice affermando ("er widerspricht mit jedem Wort, dieser jasagenste aller Geister"), lega i contrari a una nuova unità ("in ihm sind alle Gegensätze zu einer neuen Einheit gebunden"), il suo disporre di maggiore "spazio" ("Umfang an Raum") si lascia leggere come "Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten"<sup>35</sup>.

Il tentativo di contaminazione, fusione tra amore e giustizia si inserisce, mi pare, in questo quadro. Amore e giustizia, opposti *pratici*,

---

<sup>33</sup> GD/CI, *Die vier großen Irrthümer*, § 7.

<sup>34</sup> È in questo senso che la nuova posizione delineata da Nietzsche assume, come P. Sloterdijk ha messo in luce, una portata epocale, dividendo la storia in una "Zeit der Schuldwirtschaft" e una "Zeit der Generosität" (*Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes "Evangelium"*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, p. 50).

<sup>35</sup> EH/EH, *Also sprach Zarathustra*, § 6.

diciamo pure *etici*, nel senso che la loro pratica congiunta provoca dilemmi insormontabili relativi al criterio etico dell'agire. Per questo, il fatto che essi vengano "praticati" da Zarathustra nell'ottica del superamento di quest'opposizione significa un superamento dell'orizzonte morale tradizionale di riferimento. Ora, questo superamento non si fa solo come operazione teorica di svuotamento dei concetti. Si richiede un lavoro profondo di appropriazione, di trasformazione di sé: si tratta di riconoscere nei propri concetti e nei propri sentimenti (non solo morali) i residui incorporati della morale che si portano in se stessi; di sforzarsi di immaginare nuove relazioni tra i termini appresi come opposti; di praticare di conseguenza nuove relazioni, ecc. Per questo, coloro che ricevono la comunicazione di Zarathustra sono invitati a far penetrare sentenze irritanti, che disorientano, nella propria vita.

Che i contrari vengano all'unità significa ridisegnare completamente lo spazio dell'azione e del pensiero. La parola filosofica di Zarathustra, e in generale di Nietzsche, ha una portata disorientante e sperimentale: essa è performativa nel doppio senso, che stravolge i punti di riferimento abituali di pensiero e azione e che indica una via per praticarne di nuovi. Si potrebbe dire con Wittgenstein che essa tende in questo modo a modificare la grammatica dei termini che intende ridefinire, mettendo in crisi la loro grammatica tradizionale, colonizzata, impregnata dalla morale. Non è estranea al pensiero nietzscheano, in questo senso, l'idea che un gioco linguistico e forma di vita si corrispondano, e che immaginare nuovi giochi linguistici, nuove grammatiche e nuove funzioni concettuali, significhi immaginare nuove forme di vita. Si pensi al notissimo passaggio del § 5 di "La ragione nella filosofia" (GD), in cui Nietzsche associa la persistenza della fede in Dio a quella della fede nella grammatica. Nel penultimo paragrafo di *Ecce homo*, in una sintesi della prospettiva di critica e di rovesciamento della morale, Nietzsche espone qualcosa come una grammatica dei termini "Gott", "Jenseits", "Seele", "Geist", ecc., nel senso che descrive la funzione che essi hanno (avuto) nell'orientare il pensiero, il linguaggio e l'azione nella civilizzazione occidentale. È sul loro carattere cardinale in una forma di vita che il lavoro filosofico vuole intervenire: è con un gesto *pratico*, in quanto *grammaticale*, che il filosofo comunicante e il ricettore della sua comunicazione possono perseguire il compito della *Umwertung aller Werthe*.

Ancora in *Ecce homo* Nietzsche spiega di essere colui per il quale è possibile la *Umwertung der Werthe* per il fatto di aver attraversato periodicamente sia la *décadence* che la salute<sup>36</sup>. In questo modo, Nietzsche ha appreso “*Perspektiven umzustellen*”, competenza corrispondente a un’esperienza in carne e ossa, non puramente intellettuale. Per Zarathustra, in questo senso, il nuovo gioco linguistico è la cosa più seria che ci sia: il fatto di esprimersi in un certo modo è il segno di un *bisogno*, e allo stesso tempo di una capacità. Perciò la parola di Zarathustra è performativa e immediatamente selettiva – come lo è, in certa maniera, ogni comunicazione –: essa parla *di* e *a* un certo modo di essere, per cui, secondo Nietzsche “*es steht Niemandem frei, für Zarathustra Ohren zu haben*”<sup>37</sup>.

Prima di avviarci a concludere, vorrei proporre brevemente alcune considerazioni metodologiche sulla relazione tra vita e idee, tra vita e verità nel pensiero nietzscheano.

### **3. Il lavoro etico e il rapporto tra verità ed esistenza.**

L’idea nietzscheana della penetrazione della verità nell’esistenza e l’insistenza sugli effetti pratici, esistenziali che una dottrina può avere su una forma di vita invitano a stabilire una connessione con la definizione data da Michel Foucault di quella tradizione filosofica occidentale, per la quale egli impiega il termine “*spiritualité*”. Nell’*Herméneutique du sujet* egli scrive:

1. La spiritualité postule que la vérité n’est jamais donnée au sujet de plein droit [...] que le sujet en tant que tel n’a pas droit, n’a pas la capacité d’avoir accès à la vérité. Elle postule que la vérité n’est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu’il est le sujet [...]. Elle postule qu’il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu’à certain point, autre que lui-même pour avoir droit à [l’]accès à la vérité.

---

<sup>36</sup> Cf. EH/EH, *Warum ich so weise bin*, § 1. L’accento sulla *possibilità* è fondamentale: “possibile” non è qui una categoria intellettuale, ma pratica.

<sup>37</sup> EH/EH, *Vorwort*, § 4.

2. Il ne peut pas y avoir de vérité sans une conversion ou sans une transformation du sujet”. [*Eros* e asceti rappresentano] “les deux grandes formes par lesquelles, dans la spiritualité occidentale, on a conçu les modalités selon lesquelles le sujet devait être transformé pour devenir enfin capable de vérité.

3. La spiritualité postule que l'accès à la vérité produit, lorsque, effectivement, cet accès a été ouvert, des effets [...] “de retour” de la vérité sur le sujet [...]. Il y a, dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, [...], ou qui le transfigure<sup>38</sup>.

Mi pare che anche nell'opera di Nietzsche l'accento sia messo specificamente su questi aspetti. L'intento nietzscheano di dissolvere i valori morali radicati nei sentimenti e negli affetti, di trasvalutare tali valori ecc. non è passibile di pura enunciazione teorica, ma richiede di essere praticato, sia da parte del comunicante che da parte del ricettore. Intervenendo specificamente sulle disposizioni linguistiche del ricettore, nonché sulla sua affettività e sulla sua opera autoermeneutica, il messaggio nietzscheano coinvolge il soggetto nella sua comprensione e costituzione di sé, nella sua opera autoriflessiva e autoplastica – e comporta uno sforzo soggettivo di appropriazione. Accogliere la comunicazione filosofica nietzscheana significa congiuntamente essere disposti (in senso soggettivo e oggettivo) a mettere in crisi i punti di riferimento su cui si fondano il pensiero e l'esperienza precedenti<sup>39</sup>. La comunicazione filosofica non suscita allora in maniera contingente un effetto nel ricevente: la capacità di provocare una trasformazione le è costitutiva. Si pensi all'idea della *ewige Wiederkunft* e del pensiero della *Notwendigkeit* che le è sotteso: questo pensiero è uno “Schwergewicht”: pensarlo comporta l'esercizio di una sorta

<sup>38</sup> FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-2*. Paris: Gallimard/Seuil 2001, cours du 16 janvier, p. 17 s.

<sup>39</sup> Questo processo è stato messo in rilievo con particolare efficacia da Martin Saar (*Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a.M.: Campus 2006), che ha studiato il metodo genealogico come ritorno del soggetto sulla propria storia, in un doppio movimento di *Selbstentfremdung* e, tramite essa, di autoriflessione, che apre prospettive pratiche autoterapeutiche.

di *pressione* sulla vita<sup>40</sup> di colui che si sforza di immaginare come pensarlo<sup>41</sup>.

In questo senso, la questione del metodo non è accessoria: il modo in cui il messaggio viene offerto e la sua forma sono determinanti per l'effetto che con esso si mira a suscitare<sup>42</sup>. Il metodo e la forma sono parti integranti della verità comunicata. Il carattere poetico ed evocativo del linguaggio dello *Zarathustra*, per esempio, nonché le sperimentazioni logiche di cui abbiamo discusso, sembrano avere l'intento di aprire al lettore/ricettore dei nuovi spazi di confronto con il messaggio, con le parole, con il linguaggio – quindi con il pensiero e con l'esperienza. Ognuno è invitato a trovare da sé e per sé un significato, un valore possibile per espressioni quali: giustizia come "Liebe mit sehenden Augen". Il metodo, in questo senso, e la forma della comunicazione sono il cuore di un'opera di persuasione e motivazione del comunicante nei confronti di coloro a cui si rivolge: si tratta, per parafrasare Wittgenstein, dell'adesione a un nuovo sistema di riferimento, che consiste in un nuovo modo di vivere e nella visione del mondo corrispondente<sup>43</sup>. L'esercizio dell'immaginazione e dell'emozione nella sperimentazione del significato dei concetti, condizionato dal grado di dipendenza rispetto ai significati tradizionali, gelosamente difesi per esempio da un sistema di riferimento concettuale di ordine morale ecc., è una capacità singolare, avente le sue radici nello sviluppo di un'epoca e di una cultura, che richiede di essere praticata. Questa pratica, mi pare, è il

---

<sup>40</sup> "die Frage [...] würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen", FW/GC, § 341.

<sup>41</sup> Nella nota 11[143] del 1881 (KSA 9), l'interlocutore fittizio del filosofo che annuncia l'eterno ritorno chiede: "aber *wenn* alles nothwendig ist, was kann ich über meine Handlungen verfügen?". La replica sposta l'attenzione proprio sul potere trasformativo del pensiero stesso: se le opinioni trasformano esattamente come "Nahrung Ort Luft Gesellschaft", allora "wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln". A questo proposito, del § 231 di JGB si cita normalmente solo l'incipit, in cui Nietzsche scrive che l'imparare ci trasforma, come ogni altro nutrimento. Il testo afferma però, inoltre, che c'è un fondo di *fatum* in ognuno, "einen Granit von geistigen Fatum", che non viene modificato dall'apprendimento. Lungi dal confutare l'idea che la verità richieda un'appropriazione personale, questa seconda affermazione non fa che confermarla: i problemi filosofici non richiedono, secondo Nietzsche, un approccio generale e impersonale, ma la più intensa personalità *dell'engagement* per essi, il che significa un'appropriazione singolare.

<sup>42</sup> Su questi temi, mi permetto di rimandare a PIAZZESI, C. *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, Pisa: ETS 2009.

<sup>43</sup> WITTGENSTEIN, L. "Vermischte Bemerkungen". In: *Werkausgabe*. Vol. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, p. 540 s. Wittgenstein si riferisce all'adesione a una fede religiosa, ma quest'ultima può essere guardata, come le note sulla certezza (*Über Gewißheit*) mostrano, a sua volta come una *Weltanschauung*.

lavoro di trasvalutazione dei valori, come produzione di nuove condizioni e possibilità di vita (e pensiero).

Un altro aspetto importante che Foucault aiuta a mettere in luce è quello appunto del valore *etopoietico* del sapere acquisito (o in via d'acquisizione). Questo valore è caratteristico del modo di conoscenza relazionale, che mira a portare l'attenzione sulla relazione che lega l'uomo alle cose, al mondo, al tempo, agli eventi ecc. La comprensione di queste relazioni, come Foucault sottolinea commentando Seneca, che a sua volta riporta l'insegnamento del filosofo cinico Demetrio, ha il potere di modificare i criteri soggettivi dell'azione, la conduzione della condotta individuale<sup>44</sup>. Nietzsche parte dal presupposto, lo si è visto nella seconda *Inattuale*, che la conoscenza ha un effetto per così dire psicologico, e quindi anche etico, sull'esistenza umana. Nel paragrafo 107 di *Umano troppo umano*, in cui espone la dottrina – che è quasi una cosmologia – della necessità di tutte le cose, essa è presentata come un “*neues Evangelium*”, cioè un messaggio di liberazione e di redenzione: l'idea della necessità è l'idea dell'innocenza di tutte le cose, compreso l'uomo stesso, libera dalla colpa che la morale fa pesare sull'uomo e sul suo essere. La conoscenza assume un carattere liberatorio, dunque, se messa in relazione con l'agire umano. Zarathustra è, in questo senso, colui che esplicita sistematicamente le conseguenze etiche del percorso conoscitivo sviluppato da Nietzsche, la manifestazione personificata della consapevolezza dell'importanza di vincolare la conoscenza alla sua portata etopoietica. Questa è la conseguenza di un modo di conoscenza in cui i legami causali tra i fenomeni sono compresi come relazioni, cioè in cui il conoscente comprende se stesso come parte integrante di ciò che conosce e, contemporaneamente, come colui che è in grado di conoscere e di comprendere le cose e il proprio essere coinvolto in ciò che conosce.

#### **4. Amore e giustizia: trasformazione della relazione a sé e agli altri.**

Il superamento del conflitto tra amore e giustizia, in questo senso, è da intendersi come il superamento di un intero sistema di valori, significati

---

<sup>44</sup> Si veda FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Cours du 10 février. Per Seneca, il riferimento è al *De beneficiis*, 1, 3-7.

e attribuzioni, a cui i due concetti fanno riferimento: una concezione conflittuale di amore e giustizia comporta uno specifico modo di intendere la condizione dell'uomo, il valore dell'azione, le relazioni con se stessi e con gli altri, nonché corrisponde a una psicologia specifica – cioè a una sensibilità, a una serie di disposizioni affettive ecc. Come sottolineato nel paragrafo precedente, Nietzsche cerca di modificare la grammatica dei concetti in questione modificando prima di tutto la visione del mondo e il sistema di valori a cui fanno riferimento. E, in secondo luogo, invita alla sperimentazione delle possibilità psicologiche, relazionali ed etiche aperte da questa trasformazione grammaticale, che significa una trasformazione della forma di vita che incarna tale grammatica.

Le caratteristiche e le conseguenze della posizione nietzscheana, rispetto al conflitto tra amore e giustizia, possono essere schematizzate come segue:

(I) poiché tutto è necessario, la giustizia retributiva è priva di fondamento. Non è possibile dare agli altri, in senso retributivo, ciò che spetta loro in senso di merito e demerito: nessuno può essere o agire diversamente da come è o agisce. Dunque, non solo tutto è necessario, ma è anche *innocente*. “Weder Strafe und Lohn sind etwas, das Einem als das *Seine* zukommt; sie werden ihm aus Nützlichkeitsgründe gegeben, ohne dass er mit Gerechtigkeit Anspruch auf sie zu erheben hätte”<sup>45</sup>. Come Nietzsche rileva nel § 81 del *Voyageur et son ombre*, la giustizia retributiva viene scardinata dalla dottrina della necessità e dell'innocenza di tutte le cose. Bisogna concepire un altro *modus* della giustizia<sup>46</sup>.

(II) se tutte le cose sono necessarie, esse sono anche tutte connesse le une con le altre. Allora esse devono essere accettate tutte insieme, per quello che sono, che sono state e che saranno. Se al mondo vi è qualcosa di bello, vi è qualcosa che si ama, se vi è stata un'esperienza felice, allora *tutto* il resto è parte di tale bellezza e merita di per sé di essere oggetto di amore. In questo senso, cambiano anche sia la visione della storia e della sua

---

<sup>45</sup> MAI/HH I, § 105.

<sup>46</sup> È P. Sloterdijk a insistere ancora sull'aspetto complementare del rovesciamento linguistico epocale del “fünftes Evangelium” nietzscheano: “die künftigen Sprachenströme vom Ressentiment abzukoppeln und die eulogischen Energien neu zu kanalisieren” (*Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes “Evangelium”*, p. 30).

ricostruzione – che prende, appunto, una portata etopoietica –, sia anche quella che potremmo chiamare la “psicologia” della conoscenza.

(III) questa relazione nuova con le cose ha conseguenze, naturalmente, anche rispetto alla relazione a se stessi. Comprendersi come parte della necessità significa comprendersi come parte sia della bellezza che della bruttezza (o dell’“ingiustizia”) di cui si fa esperienza. Il superamento della colpa e della responsabilità morale per il proprio essere comporta per Nietzsche prima di tutto il superamento del problema fondamentale del cristianesimo, nonché il *ressentiment* che caratterizza la relativa psicologia. Inoltre, con riferimento al punto (I), questo comporta che io posso tributare agli altri, come Zarathustra sottolinea, soltanto ciò che mi appartiene (diversamente dall’idea del *suum cuique*) – ma che questo dono deve avvenire, per ciò stesso, nell’amore e nella gioia, non nella vergogna (per l’ingiustizia morale ecc.). L’amore delle cose in virtù della giustizia della conoscenza non significa accettazione rassegnata, inazione, rinuncia. L’agire a cui si è disposti, e i bisogni che lo mettono in moto, sono amati e affermati esattamente come tutte le altre cose: essi sono compresi nella *Bejahung* del *Dasein*.

(IV) l’idea della conciliazione tra amore e giustizia, in questo senso, è uno dei cammini fondamentali della restituzione dell’innocenza all’essere e al divenire, il che comporta in primo luogo un alleggerimento, una liberazione dell’agire e dell’essere. È Nietzsche stesso, in uno straordinario passo autoriflessivo dei suoi appunti, a sottolineare il legame tra i diversi momenti della propria filosofia – cioè della sua posizione nella pratica della conoscenza – e la loro portata etico-prescrittiva per la propria vita:

Ich habe mich immer darum bemüht, die *Unschuld* des Werden mir zu beweisen: und wahrscheinlich wollte ich so das Gefühl der völligen “Unverantwortlichkeit” gewinnen – mich unabhängig machen von Lob und Tadel, von allem Heute und Ehedem: um Ziele zu verfolgen, die sich auf die Zukunft der Menschheit beziehen. Die erste Lösung war mir die ästhetische *Rechtfertigung des Daseins* [...]. Die zweite Lösung war mir die objektive Werthlosigkeit aller *Schuld-*

Begriffe und die Einsicht in den subjektiven, *nothwendig* ungerechten und unlogischen Charakter alles Lebens<sup>47</sup>.

Se la fusione tra amore e giustizia, fondata sui risultati e sulla capacità autoriflessiva della conoscenza, significa la consapevolezza della fondamentale ingiustizia di ogni cosa e di ogni agire, questa consapevolezza ha luogo nell'accettazione affermativa. Ancora in *Ecce homo*, nel § 5 di "Pourquoi je suis si sage", Nietzsche offre quello che potrebbe sembrare una sorta di piccolo manuale di comportamento nei rapporti con i propri simili. In realtà, secondo quanto visto fin qui, si tratta di un esempio della trasvalutazione di concetti come "Vergeltung" e "Recht" (nel senso di "Recht haben"): la *Wohlgeratenheit*, la ricchezza e la generosità, che donano al di là di ogni idea di *Vergeltung*, permettono perfino di vivere come un "Glück" il fatto di avere torto, svincolano dalla psicologia e dalle disposizioni relative alla giustizia della morale tradizionale – modificando la grammatica dei concetti in questione. Come già Zarathustra ricordava, Nietzsche pensa allora alla divinità di un Dio capace di *questa* generosità: "ein Gott, der auf die Erde käme, dürfte gar nichts Andres thun als Unrecht". Questo passo richiama implicitamente la definizione dell'amore che Nietzsche attribuiva a Zarathustra: un amore che afferma se stesso, nonostante si sappia ingiusto, perché ha *praticamente* superato ogni riferimento a un'idea di giustizia assoluta. Il superamento ha luogo nell'esperienza, cioè grazie all'incorporazione di un sapere giusto, che produce le condizioni per una giustizia alternativa, derivante, appunto, dalla conoscenza. È la capacità autoriflessiva e autocritica della conoscenza che produce le condizioni, e la necessità, di una forma di giustizia al di là della morale: questa giustizia è, appunto, quella dell'amore per tutte le cose, capace insieme di vedere giustamente e di amare e affermare tutto ciò che esiste.

---

<sup>47</sup> Nachlass/FP 1882, 7[7], KSA 10.

**Referências:**

- FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-2*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.
- KNOLL, M. "Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit", in: *Nietzsche-Studien*, 38, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bände.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (KSB) Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1986. 8 Bände.
- PETERSEN, J. *Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit*. Berlin: de Gruyter, 2008.
- PIAZZESI C., CAMPIONI G., WOTLING P. (a cura di) *Lecture della Gaia scienza – Lectures du Gai savoir*. Pisa: ETS, 2010.
- PIAZZESI, C. "Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis". In *Nietzsche-Studien*, 39, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Was Alles Liebe genannt wird. Amore, idealizzazione e uso linguistico in *Fröhliche Wissenschaft* § 14 come esempio de esercizio pre-genealogico". In *EuroPhilosophie*. Éditions d'Ariane : 2010, [www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article32](http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article32)
- \_\_\_\_\_. *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, Pisa: ETS, 2009.
- PRIAROLO, M. *Il determinismo. Storia di un'idea*. Roma: Carocci, 2011.
- RICOEUR, P. *Amour et justice*. Paris: Seuil 2008 ; 1<sup>ère</sup> édition Tübingen: Mohr 1990.
- SAAR, M. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a.M.: Campus, 2006.
- SLOTERDIJK, P. *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes "Evangelium"*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 2001.
- VENTURELLI, A. "Asketismus und Wille zur Macht: Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring", in: *Nietzsche-Studien*, 15, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Berlin-New York: de Gruyter, 2003.

WITTGENSTEIN, L. “Vermischte Bemerkungen”. In *Werkausgabe*. Vol. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.

Email: chiara.piazzesi@gmail.com

Recebido: Abril/2011

Aprovado: Maio/2011