

Francesco Cattaneo, Carlo Chiurco

L'estetica di Nietzsche: l'umano tra salute e malattia

Abstract

Nietzsche's life and thinking have been deeply influenced by the experience of illness and the related struggle to health, in a way that goes far beyond the very well-known episode of his mental breakdown. In the first part of this paper the history of the reception of the topic is reconsidered, focusing on the initial, "moral" interpretation of health and illness in Nietzsche, on the later stances of Thomas Mann and Georges Canguilhem, the former offering a psychological perspective, the latter a physiological one, and ending with an overview of newer studies on the question. The second part deals with Nietzsche's understanding of human finitude, suffering and death, and contrasts it with post-humanist and trans-humanist assumptions. Health in Nietzsche is not standardized; it's a result of self-cultivation, that is, of the full development of one's potential. In the end an idea of health as a dynamic balance is developed, that also draws on Gadamer's reflections on the art of medicine and on the practical dimension of human experience.

Keywords

Nietzsche, Health, Illness, Aesthetics, Decadence, Self-cultivation, Balance

Received: 13/11/2023

Approved: 13/11/2023

Editing by: Francesco Cattaneo

© 2023 The Authors. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0

francesco.cattaneo4@unibo.it (Università di Bologna)

carlo.chiurco@univr.it (Università di Verona)

1. La centralità del patologico nell'interpretazione di Nietzsche*

1.1. Il problema del patologico

Che il pensiero del filosofo sassone fosse strettamente correlato al problema del patologico, apparve chiaro sin dall'inizio della sua fortuna, quando la lettura decadentista (il dannunziano *Trionfo della morte* è del 1894, Nietzsche ancora vivente) ne accentuava gli aspetti morbosi; e certo un ruolo preponderante, oltre al fatto che la sua fortuna presso gli artisti, in particolare gli scrittori (cfr. Hillebrand 1978; lo stesso Georg Brandes, d'altronde, era uno storico della letteratura), iniziò ben prima che presso i filosofi delle università, dovette giocare il fascino esercitato dalla catastrofe mentale di cui fu vittima a Torino (cfr. Verrecchia 1978) – esso stesso colto da subito come evento “artistico”. Anche la lettura vitalista di Nietzsche, che tanta parte avrebbe avuto nell'appropriazione fascista della sua filosofia, si basava su una nozione, la forza¹, volutamente mantenuta in un ambiguo equilibrio tra ipertrofia della volontà e traboccante vigore fisico, auspice la rappresentazione degli aristocratici, insieme superuomini e super-maschi, evocati in *Genealogia della morale*: “I giudizi di valore cavalleresco-aristocratici presuppongono una poderosa costituzione fisica, una salute fiorente, ricca, spumeggiante al punto da traboccare, e con essa quel che ne condiziona la conservazione, cioè guerra, avventura, caccia, danza, giostre nonché, in generale, tutto quanto implica un agire forte, libero, gioioso” (KSA 5: 266). Questa immaginifica ricostruzione è talmente simmetrica, ma in modo completamente rovesciato, alla vita triste, malaticcia e soprattutto ascetica di Nietzsche (aspetto, quest'ultimo, che non sfugge a Mann (1997: 162-3) allorquando sottolinea il peso determinante del protestantesimo sull'ascetismo, a un tempo filosofico ed esistenziale, di Nietzsche, “quest'anima severissima e per niente ‘meridionale’ [...] lui stesso il più fanatico, incondizionato asceta della storia dello spirito”), da far pensare ad una proiezione; ed è anche difficile

* La prima parte (§§ 1, 1.1, 1.2, 1.3, 1.4, 1.5) è opera di Carlo Chiurco, la seconda (§§ 2, 2.1, 2.2, 2.3, 2.4) di Francesco Cattaneo.

¹ Cfr. lo scritto di Mussolini *La filosofia della forza*, uscito tra 29 novembre, 6 e 13 dicembre del 1908 su “Il pensiero romagnolo” (cfr. Mussolini 1979). Su Mussolini lettore di Nietzsche cfr. anche Guerreschi (2023). Si veda però una posizione originale come quella di Drieu La Rochelle (1974: 87 segg.): “Lo spirito di Nietzsche non si trova forse nel cuore di tutti i grandi movimenti sociali che si sono verificati da vent'anni a questa parte sotto i nostri occhi? È ormai assodato che Nietzsche ha avuto un'influenza determinante su Mussolini. Ma non ha avuto un'influenza anche su Lenin?”.

negare, in essa, la presenza di una certa eccitazione erotica, e perfino omoerotica (sull'omosessualità di Nietzsche, cfr. Clark 2005). Per ragioni uguali e contrarie, l'aspetto morboso del pensiero di Nietzsche, col suo ossessivo lavoro di scavo abissale *quoi qu'il en coute*, culminato appunto nella follia, scatenava reazioni di rifiuto, come si fa appunto con un contagio, un'epidemia. Già con Möbius (1902) inizia quella tendenza a interpretare l'intero percorso filosofico di Nietzsche alla luce della follia (un tipo di studi che godrà di un buon successo almeno fino al termine degli anni 1920). Essa troverà anche illustri seguaci, come ad esempio Steiner (1926), il quale è forse l'unico a non vedere nell'aspetto clinico il pretesto per negare al pensiero di Nietzsche ogni autentico valore. Favorevoli o contrarie che fossero queste letture, tuttavia, tutte scontano una colpa non da poco, vale a dire che in esse l'aspetto patologico non appare mai nella sua purezza, trovandosi sempre inestricabilmente intrecciato all'elemento della morale, o per rifiutare quest'ultima (come nel caso dell'esaltazione dell'immoralismo estetizzante, caratteristico di eroi o anti-eroi sprezzanti della massa e simpatetici verso il diritto del più forte), o, al contrario, per ribadirne la legittimità, come del resto il finale autoaffondamento dell'esistenza stessa del filosofo – un caso di lampante corruzione fisica e *dunque* morale – sembrava testimoniare oltre ogni ragionevole dubbio. Il che, in altre parole, apriva la non breve parentesi del *problema* della lettura (o meglio, del fraintendimento) del rapporto tra salute e malattia in Nietzsche, e del loro autentico significato.

1.2. La lettura "psicologica" di Thomas Mann...

Se già negli anni 1930, assieme purtroppo alla prima interpretazione complessiva di Nietzsche come antesignano del nazismo ad opera di Baeumler (1931), compaiono pure – anche in reazione ad essa – le grandi interpretazioni di stampo metafisico di Jaspers (2010), Löwith (1982) e poi di Heidegger (1995²), è nel terribile decennio successivo che, ad opera di due lettori d'eccezione, si pongono idealmente le basi per il riordino della magmatica materia del significato e dell'importanza del plesso salute-malattia nell'opera del filosofo. Il primo, Thomas Mann, nelle *Considerazioni di un impolitico*, oltre a fornire uno splendido ritratto della posizione centrale che Nietzsche ormai occupava nel pantheon spirituale tedesco, riporta l'asse del discorso nicciano al concetto di *decadenza*, il quale, se indubbiamente presenta affinità col regno del patologico, lo fa tuttavia secondo una declinazione eminentemente psicologica. Mann stesso non

esista a definire Nietzsche “il più grande ed esperto psicologo della decadenza”:

Se io ho derivato da Schopenhauer il moralismo – il termine equivalente più popolare sarebbe “pessimismo” – che è proprio del mio fondamentale stato d’animo, cioè quell’atmosfera di “croce, morte e sepolcro”² che affiorò già nei miei primi tentativi, quest’“aura etica”, come la chiama Nietzsche, si ritrova anche in Wagner: in essa è immersa tutta l’opera sua gigantesca al cui influsso io potrei ugualmente bene richiamarmi. Ma se tale stato d’animo ha fatto di me lo psicologo della decadenza, lo debbo a Nietzsche a cui guardavo come a un maestro. Fin da principio infatti egli per me non fu tanto il profeta di un poco immaginabile “superuomo”, com’è stato invece per i più quando era di moda, quanto piuttosto il più grande ed esperto psicologo della decadenza... (Mann 1997: 96)

La sterzata impressa da Mann riporta così il plesso salute-malattia, centrale nel pensiero di Nietzsche, sul terreno che gli è proprio, vale a dire lo studio delle dinamiche che presiedono all’ascesa e al declino delle culture umane. Il pensiero nicciano sulla decadenza rientra nella classica polarità concettuale tra *Kultur* e *Zivilisation*, vero e proprio pilastro del dibattito culturale tedesco, dove è la prima a rivestire il ruolo della “salute”, laddove la seconda rappresenta la tendenza alla “malattia”. Mann, peraltro, non si ferma a questa duplice corrispondenza, ma la amplia per gradi, fino a formare due polarità concettuali, rispettivamente cultura-“salute”-vita-romanticismo e civiltà-“malattia”-spirito-illuminismo. Il primo ampliamento, come detto, riguarda la coppia “spirito-vita”:

Civiltà e cultura non sono solo due cose diverse, ma due termini antitetici; esse formano una delle tante manifestazioni dell’eterna discordanza in seno alla nostra umanità e il contrasto tra spirito e natura. [...] Cultura significa unità, stile, forma, composizione, gusto; è una particolare organizzazione spirituale del mondo, sebbene tutto ciò che è avventuroso, scurrile, selvaggio, sanguinoso, spaventoso. [...] La civiltà è invece razionalità, illuminismo, *détente*, costrizione, compostezza, scetticismo, chiarificazione... spirito. Sì, lo spirito è civile; è borghese; è il nemico giurato degli istinti, delle passioni. (Mann 1957: 35)

Già in questa citazione dagli *Scritti storici e politici* si può apprezzare quello che poi sarà il passo successivo, vale a dire l’identificazione tra lo

² Si tratta di una citazione letterale dalla lettera di Nietzsche a Rohde dell’8 ottobre 1868, n. 591, nella quale Nietzsche, parlando di Wagner, afferma di apprezzarne “l’aura etica, il sentore faustiano, croce, morte e sepolcro (*die ethische Luft, der faustische Duft, Kreuz, Tod und Gruft*)” (KSB 2: 322).

“spirito” e l’illuminismo. Prima di passare ad analizzarlo, però, merita ancora di spendere qualche parola per mostrare come le coppie concettuali che stiamo analizzando siano essenzialmente ricondotte a quella, realmente fondamentale, che ci interessa, cioè salute-malattia. Per questo ci tornano nuovamente in aiuto le *Riflessioni*, laddove si afferma che “la civilizzazione non solo è anch’essa qualcosa di spirituale, ma che, di più, è addirittura *lo spirito stesso*, spirito nel senso della ragione, dell’incivilimento, del dubbio, dell’illuminismo e infine del *dissolvimento*, mentre la cultura significa al contrario il principio dell’organizzazione e della costruzione artistica, il principio che alimenta e trasfigura la vita (*lebenerhaltende, lebenverklärende Prinzip*)” (Mann 1997: 185-6), vita che, a sua volta, è “un impulso inestinguibile di pienezza e crescita, che sorpassa ogni possibile identificazione; il bello, il buono, il giusto, la morale, la verità sono tutti relativi rispetto ad essa” (Alessiato 2011: 75). Ancora una volta, era stato proprio Nietzsche colui che, assimilando pienamente la lezione goethiana, aveva posto la vita al centro di tutte le trame dello spirito: “Il *concetto della vita*, il concetto più tedesco, più goethiano e conservatore nel senso più ampio e religioso, è stato pervaso con Nietzsche da un sentimento nuovo, rivestito di una nuova bellezza e forza e sacra innocenza, portato in cima alla scala dei valori, fino all’impero spirituale” (Mann 1997: 100).

Nella ribellione, anzi, nella vera e propria guerra scatenata dallo spirito tedesco, strenuo difensore della vita, contro le idee anglo-francesi della modernità (cioè lo spirito), che a quella si contrappongono per domarla e asservirla, giungendo infine a snaturarla e sopprimerla, non può mancare un rimando alla politica: la quale, per Mann, è sinonimo di democrazia, giacché “l’atteggiamento politico” è “sempre di una sola natura, cioè democratico” (Mann 1997: 49). Qui si innesta l’articolata contrapposizione tra la borghesia tedesca (“tedesco e borghese sono infatti una cosa sola”: Mann 1997: 123), e il *bourgeois* europeo, “prodotto d’importazione” (Mann 1997: 151) progressivamente imposto allo spirito tedesco da una formidabile opera di normalizzazione attuata nei suoi confronti allo scopo di conformarlo al resto d’Europa, così cancellandone la *Humanität* che lo contraddistingueva essenzialmente:

Se lo “spirito” in sé è di origine borghese, lo spirito *tedesco* è borghese in una sua particolare maniera, la *Bildung* tedesca è borghese, la borghesia tedesca è *umana*: ne consegue che essa non è, come quella occidentale, *politica*; che tale almeno non era fino a ieri e che *potrà diventarla* solo percorrendo la via della sua disumanizzazione... (Mann 1997: 151)

Da qui la rivendicazione, da parte di Mann, del carattere aristocratico dell'individualismo tedesco, da non confondere assolutamente con l'individualismo di marca liberale e anglosassone, così ferocemente criticato dallo stesso Nietzsche (Mann 1997: 148: "L'individualismo, nell'ambito tedesco, non è una concezione liberale del mondo bensì aristocratica, come più tardi ha messo in evidenza il caso Nietzsche"); una confusione che, portata avanti dalle forze del "progresso medesimo", conduce inesorabilmente a quel "progressivo esautorarsi della sostanza tedesca" (Mann 1997: 144), la quale – e con ciò torniamo al nostro tema di fondo – non è niente altro che una "debolezza" (Mann 1997: 155).

Oltre che nell'opposizione tra cultura e civiltà e tra vita e spirito, la polarità salute-malattia si manifesta – anche se sarebbe più corretto dire si incarna – nell'antitesi tra romanticismo e illuminismo, tra Ottocento e Settecento. Ancora una volta, lo spirito-guida della riflessione di Mann è proprio Nietzsche, con la sua critica al Settecento cosmopolita e dominato dalla Francia: secolo "effeminato e menzognero" nella "sua umana socievolezza", esso "avrebbe cercato di dimenticare *quel che si sa della natura dell'uomo* per adattarlo alla propria utopia: superficiale, duttile, 'umano', infervorato per l' 'uomo', avrebbe usato l'arte per propagandare *riforme di tipo sociale e politico*". Di contro, invece, sta l'Ottocento, secolo genuinamente tedesco, "più animalesco e brutto, anzi più plebeo e, appunto per questo, 'migliore', 'più onesto' dell'altro", cioè "*più sottomesso alla realtà di ogni genere, più vero*" – anche se tale sottomissione ha prodotto "un fatalistico *assoggettamento alla realtà dei fatti*" che in ultima analisi lo avrebbe reso "più debole di volontà, più triste" (Mann 1997: 43)³. Citando il disgusto provato dal giovane Hanno, l'ultimo dei Buddenbrook, spirito delicato votato alla musica e *perciò "malato"*, di fronte al vigore fisico dei suoi compagni "*di sana costituzione, forti e" perciò "idonei alla vita"*

³ Nell'edizione italiana del testo delle *Considerazioni*, le citazioni da Nietzsche (che fanno parte del frammento 9 [178], noto come "I tre secoli [*Die drei Jahrhunderte*]") sono tratte dall'edizione compilata da Schlechta (1954-1956, 3: 510-1). L'edizione Colli-Montinari presenta un testo leggermente differente, che qui riporto per completezza: "Il XVIII secolo è dominato dalla *donna*, è esaltato, spiritoso, superficiale, ma con uno spirito al servizio delle cose desiderabili, del cuore (*mit einem Geiste im Dienste der Wünschbarkeit, des Herzens*), libertino nel godimento delle cose più spirituali, scaltatore di tutte le autorità; [...] Il XIX secolo è più *animale*, più sotterraneo, *più brutto*, più realistico, più plebeo, e perciò appunto 'migliore', 'più onesto', più umile di fronte alla 'realtà' di ogni genere, *più vero*, non c'è dubbio; *più naturale*; ma debole di volontà, ma triste e oscuramente smanioso, ma fatalistico. [...] Il XIX secolo cerca istintivamente *teorie* che gli facciano sentire giustificata la sua *fatalistica sottomissione al reale*" (KSA 12: 441-2).

(Mann 1997: 45)⁴, Mann conclude affermando che, di questo secolo, proprio Nietzsche avrebbe rappresentato il “culmine”:

Questa ritrosia, questa rivolta della moralità e della sensibilità contro “la vita così com'è”, contro il dato di fatto, la realtà, contro la “forza”, questa opposizione come sintomo della decadenza, dell'insufficienza biologica, questo intendere e rappresentare lo spirito stesso (e anche l'arte!) come il segno e il prodotto della degenerazione: tutto questo è il secolo diciannovesimo, tale è il rapporto dello spirito con la vita così come lo vede quel secolo, ma naturalmente in una speciale ed estrema sfumatura quale era possibile solo dopo che quella malinconica onestà aveva toccato il suo culmine in Nietzsche.

Proprio Nietzsche, che ha profilato nel modo più nitido e critico il carattere dell'epoca, ha infatti rappresentato in un certo senso questo punto culminante. L'autonegazione dello spirito a favore della vita, della vita “forte” e soprattutto “bella”, costituisce senza dubbio un estremo e definitivo affrancamento dalla “tirannia degli ideali”, una sottomissione non più fatalistica ma entusiasta, fremente di erotismo, alla “forza”; una sottomissione di tipo ormai non propriamente maschile, bensì – come posso dire? – estetico-sentimentale. (Mann 1997: 45-6)

Il riscatto di Nietzsche dalle letture vitalistiche e irrazionalistiche, nonché da ogni seduzione operata da improbabili “filosofie della forza” (sebbene Mann riconosca che “quell'estetismo della scelleratezza e del Rinascimento, quel culto isterico della forza, della bellezza e della vita” (Mann 1997: 46) è comunque un'eredità ed una possibilità offerta da Nietzsche per il tempo venuto dopo di lui), può essere attuato solo rivalutando la malattia come rifiuto dell'“idoneità alla vita”, cioè quel concetto di salute come stolidità del grossolano “spirito incatenato” ampiamente analizzato e criticato da Nietzsche in *Umano, troppo umano*, e che è il cardine della solidità delle istituzioni, statuali o familiari che siano (cfr. KSA 2: 187-9 e 191). Contro di esso, che si appoggia unicamente al fideismo verso il valore di quanto è stato tramandato ed elimina sistematicamente la razionalità del dubbio come vero e proprio agente patogeno, si staglia appunto la corrosiva attività di scavo e dubbio da parte dell'aereo “spirito libero”, che però, per la sua condizione assolutamente minoritaria e senza certezze, è sicuramente “debole” e “malato” (KSA 2: 187-8)⁵. In questo modo, Mann ottiene un duplice risultato: non solo riscatta il pensiero di Nietzsche dall'ipoteca della lettura vitalistica, ma rovescia il paradigma decadentista che fino ad allora era stato dominante nell'interpretarne gli

⁴ L'episodio si trova nella parte XI, cap. II dei *Buddenbrook*.

⁵ Per un'analisi ed una discussione approfondita sul tema mi permetto di rimandare a Chiurco 2020a.

aspetti morbidi – e le due letture, a ben guardare, sono l'una il rovescio dell'altra. Il lodevole sforzo manniano, a dire il vero, non è privo di aspetti capaci di sollevare questioni di grande rilievo. Un suo primo limite, che in questa sede non è possibile approfondire, consiste proprio nel porre Nietzsche come “culmine” dell'Ottocento: non solo, infatti, il giudizio del filosofo sul suo secolo è assai meno entusiasta di quanto non appaia dalle pagine delle *Considerazioni*, ma si fonda sul rovesciamento della tesi là esposta, circa la differenza tra Ottocento e Settecento – per Nietzsche, infatti, l'Ottocento non è che un Settecento “intensificato e reso brutale”, ma identico nella natura essenzialmente “decadente” (KSA 6: 152). In secondo luogo, e soprattutto, Mann recupera sì il tema della decadenza come malattia, ma confessa apertamente di non ritenerla in alcun modo superabile:

Spiritualmente io appartengo a quella razza di scrittori diffusa in tutta l'Europa che, provenendo dalla *décadence*, chiamati a fare i cronisti e gli anatomisti della medesima, portano nel contempo in cuore la volontà o, diciamo pessimisticamente, la velleità di emanciparsene e di rinunziarvi, o almeno *sperimentano* il modo di superare il decadentismo e il nihilismo. Chi è perspicace troverà un po' dovunque nei miei lavori le tracce di questa volontà e dei tentativi in questa direzione. (Mann 1997: 216)

Con sincerità, Mann stesso ammette che, su questo punto fondamentale, la sua persona non riesce a distaccarsi da quell'idea di decadenza come orizzonte generale di senso da cui pure aveva contribuito a riscattare l'opera di Nietzsche. (È interessante notare la differenza rispetto all'altro grande schopenhaueriano, vale a dire Freud, il quale, sebbene in *Al di là del principio di piacere* sia costretto a capitolare di fronte all'evidenza dell'insensatezza tanatologica come fondamento stesso del vivente, non perde mai di vista l'idea per cui la civiltà, sebbene sia “disagio”, resti il baluardo irrinunciabile delle speranze umane.) Fin troppo facile, invece, ricordare come, in Nietzsche e per Nietzsche, la morbidity della decadenza conviva col suo perfetto opposto: “Prescindiamo pure dal fatto che io sono un *décadent*: però ne sono anche l'antitesi” (KSA 6: 266).

1.3. ...e quella fisiologica di Canguilhem

L'altro lettore d'eccezione della polarità salute-malattia in Nietzsche, Georges Canguilhem, procede invece ad un suo riordino uguale e contrario, ossia di tipo essenzialmente *fisiologico*. Sarebbe difficile

ridimensionare l'importanza delle conseguenze di questo approccio, il quale, grazie a Foucault, che a sua volta ha sempre riconosciuto il proprio grande debito con l'epistemologo e filosofo della scienza di Castelnauary, è riuscito a riportare in primo piano la centralità del plesso concettuale salute-malattia nel pensiero di Nietzsche dopo la lunga egemonia di una lettura essenzialmente storico-teoretica gravitante intorno alla questione del nichilismo, dovuta all'affermarsi della lettura heideggeriana di Nietzsche e in realtà protrattasi, nonostante le apparenze, anche nella successiva stagione derridiana. Nel suo capolavoro *Il normale e il patologico*, la cui prima versione risale al 1941, Canguilhem cita Nietzsche una sola volta, in riferimento alle teorie del fisiologo francese Claude Bernard (1813-1878), "e precisamente all'idea che il patologico sia omogeneo al normale" (Canguilhem 1998: 21), riportando un passo da *La volontà di potenza*, § 533, che corrisponde al frammento 14 [65] del 1888, intitolato, guarda caso, "décadence". Il testo è interessante, e merita di essere confrontato con quello di Bernard:

Ciò che si eredita non è la malattia, ma *la predisposizione alla malattia*: la debolezza nel resistere al pericolo delle penetrazioni dannose, ecc.; la capacità di resistenza spezzata – espresso *in termini morali*: la rassegnazione e l'umiltà di fronte al nemico.

Mi sono domandato se non si possano paragonare tutti questi valori supremi, esaltati da tutta la filosofia, la morale e la religione, con i valori degli indeboliti, dei *malati di mente* e dei nevrastenici: essi rappresentano, in forma mitigata, *gli stessi mali...*

Il valore di tutti gli stati morbosi sta nel mostrare attraverso la lente d'ingrandimento certi stati che sono normali, ma che, come normali, non sono ben visibili... *Salute* e *malattia* non sono niente di essenzialmente diverso, come credevano i vecchi medici e come ancor oggi credono alcuni praticanti. Non se ne devono fare principi o entità distinti che si disputino l'organismo vivente facendone il proprio campo di battaglia. Queste sono vecchie chiacchiere e dicerie che non servono più a nulla. In realtà, tra queste due forme di esistenza ci sono differenze di grado: l'esagerazione, la sproporzione, la disarmonia dei fenomeni naturali costituiscono lo stato di malattia. [...] *La debolezza ereditaria*, come sentimento *dominante*: causa dei valori supremi. (KSA 13: 250)

Il quarto capoverso è pressoché una traduzione letterale di un brano presente nell'opera di Bernard (Canguilhem 1998: 45-6), il quale però conclude: "Non si dà un caso in cui la malattia abbia fatto comparire condizioni nuove, un cambio completo di scena, prodotti nuovi e speciali" (Canguilhem 1998: 46). Dal confronto, si può notare la differenza di fondo tra l'impostazione di Nietzsche e quella di Bernard: per il secondo, infatti, riportare la patologia alla fisiologia significa affermare la natura

essenzialmente omeostatica della realtà, una sorta di parmenidismo medico, in cui il cambiamento è illusorio. Nietzsche, al contrario, deve trovare la spiegazione al problema della “decadenza”, cioè perché la volontà di potenza finisca per introvertirsi fino ad annullare la vita, fino a divenire così debole e così malata da non poter più neppure sopprimere se stessa, ma solo creare le condizioni per cui un agente esterno finisca per toglierla di mezzo, come nel martirio, ciò che è appunto il culmine del nichilismo nella lucida descrizione fornita nel frammento *Il nichilismo europeo* scritto a Lenzerheide (KSA 12: 211-7, 215 in particolare). E la volontà di fossilizzare il reale, interrompendo il flusso dell'esperienza (*Empirie*), dopo che i codici valoriali (cioè le forme della morale) sono stati forgiati appunto per *giustificare* e possibilmente santificare tale interruzione e fossilizzazione, è per Nietzsche la radice di ogni decadenza e nichilismo, sia esso di origine aristocratica o plebea (cfr. Chiurco 2020b): se il cambiamento comporta necessariamente una perdita, in fondo all'eterno ritorno dell'uguale non sta forse l'idea del cambiamento come lutto indefinitamente ripetuto? Salute, allora, non è forse un'accettazione dell'intollerabile eterno ritorno che non impedisce alle forze vitali di fiorire *comunque*?

Canguilhem, naturalmente, non si spinge così lontano, ma accetta *in toto* il legame che Nietzsche sottolinea molte volte esistere tra morale e scienza (cfr. ad es. KSA 5: 574-7), e la consapevolezza che la scienza è essa stessa un giudizio di valore, che però non si sa come tale, è uno dei pilastri della sua intera opera. Il caso che dà il titolo al volume è appunto esemplare: pretendendo di ricondurre il patologico – ossia la deviazione dal normale, lo stato morboso – ad una semplice oscillazione nell'intensità di quello, in quanto tale quantificabile, la teoria medica involontariamente finisce per trasformare il normale in *norma*, cadendo in una petizione di principio. Essa infatti assume quest'ultimo in termini qualitativi (la deviazione si direbbe cioè in rapporto a *cosa*, se non *presupponendo già* come norma la quantità, dalla quale essa è appunto detta essere deviazione?) sì che, oltre che a commettere un errore logico nell'associare due ordini di realtà differenti (il quantitativo e il qualitativo), finisce per commettere l'errore morale per il quale la deviazione diviene inevitabilmente devianza – come del resto la storia della medicina paternalistica dimostra sin troppo bene. Ciò che qui soprattutto preme sottolineare, però, è come, ancora una volta, la lettura dei concetti nicciani di salute e malattia si discosti enormemente dalla rozza semplificazione vitalistica – e anche in Canguilhem, come già in Mann, l'aspetto del pensiero di Nietzsche ad essere lasciato completamente in ombra è, non a caso, il superomismo – in favore di una loro rivisitazione capace di rendere pienamente giustizia alla

loro complessità e stratificazione di molteplici sensi. La magmatica morbosità, di stampo vitalistico o decadente, imperniata sui concetti-chiave di salute e malattia, che tanta parte aveva avuto nel rendere Nietzsche famoso, oggetto di venerazione fideistica come di indignata condanna, cedeva così il posto ad una sistematizzata scissione tra una loro lettura psicologica ed una fisiologica – psiche e soma, uniti nella comune condanna del vitalismo irrazionalistico in ogni suo aspetto.

1.4. *Letture recenti*

In tempi a noi decisamente più vicini, la polarità salute-malattia è lentamente ma sicuramente emersa quale imprescindibile costellazione per comprendere Nietzsche. Soprattutto, il piano metaforico ha lasciato sempre più spazio a quello fisiologico. Per fugare ogni dubbio a tal proposito, è bene chiarire che i due piani testé menzionati sono indivisibili: la novità, se così si può definire, non può dunque consistere in una questione di merito, ma di metodo. In altre parole, l'alternativa è tra approcciare il senso metaforico della polarità salute-malattia direttamente, ed il giungere ad essa partendo dal piano fisiologico, o comunque non tralasciandolo. La differenza, tuttavia, è chiara: mentre nel primo caso non è detto che il piano metaforico implichi anche un'analisi di cosa Nietzsche pensasse della polarità salute-malattia in senso fisiologico, il contrario è molto più difficile. In ogni caso, si è ormai fatta strada la consapevolezza che approcciare il livello metaforico partendo dallo studio di quello fisiologico da un lato arricchisce grandemente l'analisi, dall'altro la indirizza in modo più sicuro. Questo metodo per così dire *a posteriori* permea gran parte delle ricerche in cui si riconosce la centralità dei concetti di salute e malattia nel pensiero di Nietzsche (Volz 1990; Long 1990; Letteri 1990; Faustino 2010 e 2017; Gödde, Loukidelis, Zirfas 2016; Silenzi 2020), tra le quali una menzione particolare meritano la monografia di Diana Aurenque (2018) e due volumi collettanei (Friedrich, Aurenque, Assadi, Schleidgen 2016; Wienand, Wotling 2020). Molti sono gli aspetti legati alla medicina oggetto di approfondimento in questi volumi. In primo luogo, possiamo ricordare i tentativi di far risalire a certe posizioni di Nietzsche alcuni principi irrinunciabili della medicina post-paternalista del nostro tempo, quale ad esempio il concetto sempre più radicale di autonomia intesa come pura autodeterminazione irrelata, oggetto delle riflessioni nella III parte del volume della Aurenque (2018), che tratta anche dei problemi legati all'eutanasia, al transumanesimo e al potenziamento umano (*human enhancement*) –

tutti ambiti finora indagati sempre in chiave “positiva”, laddove il pensiero di Nietzsche, a giudizio di chi scrive, lascia invece spazio anche a posizioni molto diverse, quando non contrapposte (sul tema di Nietzsche e il transumano cfr. Sorgner 2016 e Fuller 2020). Un'altra questione di grande importanza è il ruolo della medicina greca nella formazione dei concetti nicciani intorno a salute, malattia, cura ecc., cui è dedicato qualche approfondimento nella prima parte del citato volume della Aurenque (2018), e soprattutto la prima parte del volume curato da Wienand e Wotling (2020): si deve tuttavia osservare come Socrate, figura decisiva di guaritore già per Platone e poi di malato per Nietzsche, appaia qui stranamente sottodimensionata, in favore invece dell'analisi del ruolo della medicina ellenistica (cfr. Dénat 2020 e Faustino 2020). Infine, ricordiamo l'importante tema del “medico della cultura”, anch'esso oggetto di numerose analisi nel corso degli ultimi quindici anni (cfr. Sommer 2008; van Tongeren 2008; Aurenque 2018: 32 e 132; Dénat 2020; Faustino 2020).

1.5. *Il progetto HEALING (Health and Illness in Nietzsche and the Greeks)*

Nel 2019, nell'ambito della lodevole iniziativa di un bando per la ricerca di base finanziato con fondi propri, l'Università di Verona ha premiato il progetto di ricerca HEALING, acronimo di “Health and Illness in Nietzsche and the Greeks”, di cui la presente raccolta costituisce il momento conclusivo. Il progetto insisteva per l'appunto sull'indagine intorno ai concetti di salute e malattia nel pensiero di Nietzsche intesi però in senso fisiologico e non metaforico: il primo passo per giungere a questo scopo è stato creare una mappatura di tutti i *loci* in cui tali concetti vengono menzionati all'interno dell'intera opera del filosofo, incluse le lettere (queste ultime, è la consapevolezza maturata dai partecipanti al progetto, rappresentano un tesoro ancora poco sfruttato in questo senso). Lo schema sinottico che ne è derivato mostra così a) i *loci* in cui Nietzsche menziona salute e malattia fisiologicamente intesi, in originale e in traduzione, b) i concetti salienti (sotto forma di parole chiave) presenti in ciascuna citazione, c) l'avvenimento o gli avvenimenti nella vita di Nietzsche legati a quella data e/o a quel passo (biografia pura) e d) l'avvenimento o gli avvenimenti clinici nella vita di Nietzsche legati a quella data e/o a quel passo (biografia clinica). Questa mappatura ha permesso di ricostruire in modo dettagliato e completo la vita clinica di Nietzsche partendo unicamente dai suoi scritti, fornendo uno strumento pratico di consultazione in cui vita, opera e clinica sono sempre sovrapposti e sempre immediatamente rintracciabili

nella loro interazione. Il progetto, della durata di due anni, nasceva con l'ambizione di indagare anche la genesi dei concetti di salute e malattia in Nietzsche, e le modificazioni del loro significato nel tempo. Per far questo, sarebbe stato necessario un confronto da un lato con la scienza e la pratica mediche dell'epoca di Nietzsche, dall'altro, data l'enorme rilevanza e il valore paradigmatico che il mondo greco riveste ai suoi occhi, con la medicina antica. Dovendo necessariamente operare una scelta, si è deciso in favore del confronto col mondo greco. Le ragioni che giustificano tale scelta sono due:

- i) Nella *Nascita della tragedia*, Nietzsche sembra voler riproporre la restaurazione di un ideale tragico anche come una sorta di terapia rituale condotta attraverso la rappresentazione scenica. Questo richiama quanto effettivamente accadeva nell'antica Grecia, dove la rappresentazione drammatica aveva la finalità di guarire il corpo e l'anima dai *pathemata* (nozione ancipite che ricomprende ad un tempo le malattie e le emozioni). La *katharsis* dai *pathemata*, nella quale Aristotele rinviene lo scopo ultimo della tragedia (cfr. *Poetica* 1449b 24-28), costituisce uno dei temi più studiati nella *Altertumswissenschaft* precedente a Nietzsche, a partire dalle interpretazioni classiche di Lessing e Goethe: dunque un possibile legame in questo senso deve essere indagato, anche alla luce della progettata pubblicazione, all'interno della collana adelphiana delle *Opere*, di inediti di Nietzsche sul mondo greco curati da uno dei partecipanti al progetto, Alessandro Stavru.
- ii) Il mondo greco svolge un ruolo di assoluta centralità in Nietzsche nella definizione del significato di "salute" e "malattia" intese in senso etico/metaforico: se infatti la Grecia, dall'epoca arcaica fino all'età della tragedia, è per Nietzsche sinonimo di "salute" (associata alla pienezza vitale e alla capacità di creare "nuove tavole di valore" in senso assoluto), Socrate – figura talmente vicina a Nietzsche da costituire per lui un costante punto di riferimento, come emerge dalle accurate ricostruzioni di Sandvoss (1966), Schmidt (1969) e Dannhauser (1974) – diviene, in modo altrettanto paradigmatico, l'incarnazione della "malattia" (associata invece alla decadenza, alla nascita stessa del modo *morale* di creare nuovi valori, e, nell'ultima fase del suo pensiero, al risentimento e al potere sacerdotale). La domanda sorge, pertanto, se sia possibile che, sulla scorta anche di quanto detto al punto precedente, la vasta riflessione greca su salute, malattia e cura/terapia abbia influenzato, oltre a questo significato

etico/metaforico di salute e malattia in Nietzsche, anche il loro significato in chiave fisiologica, tanto in positivo quanto in negativo (ad esempio, nel caso del pensiero socratico-platonico, come paradigma polemico negativo di riferimento). Nietzsche muove da una piena identificazione con il filosofo ateniese negli scritti giovanili, per giungere, con la *Nascita della Tragedia* e le opere della maturità, ad una violenta critica a Socrate. Da un lato Socrate rappresenta infatti l'eccezione dell'*episteme* nel mondo greco, ma dall'altro è proprio la pratica socratica del dialogo connessa a tale ricerca dell'*episteme* a spegnere lo spirito tragico e l'istinto artistico dei Greci, dando il via alla *décadence* nichilistica dell'Occidente. Da *exemplum* Socrate, il primo Greco ad essere davvero brutto (cfr. KSA 6: 68-9), diventa così modello vivente di decadenza, *monstrum* di degenerazione e malattia.

Infine, una parte della ricerca, che purtroppo non è stato possibile intraprendere a causa della già soverchiante mole di lavoro, avrebbe voluto soffermarsi su una questione di genere trascurata dalla letteratura critica più recente, vale a dire la totale identificazione, da parte di Nietzsche, della nozione etico/metaforica di "salute" (vitalità creatrice) col mondo maschile, e quella di "malattia" (decadenza) col mondo femminile, tema ampiamente recepito in autori quali Klages (1926), W.F. Otto e Baeumler (1931), ma relegato a tabù nel dopoguerra a causa dell'uso improprio che se ne fece nel nazionalsocialismo.

2. La salute come equilibrio dinamico

2.1. L'essere umano è "il mortale"?

Come già evidenziato nella prima parte di questo contributo, uno degli assi portanti della riflessione di Nietzsche è lo stretto legame tra salute e malattia. La salute non si presenta come una condizione ideale e statica; si tratta piuttosto di un processo che deve continuamente confrontarsi con la finitezza e i limiti dell'essere umano, e quindi con il dolore e la sofferenza a essi connessi. Non è nonostante il dolore e la sofferenza, vale a dire, prescindendo da essi, bensì proprio in relazione a essi, che l'essere umano è chiamato a maturare un orizzonte di significato, di scopo e di gioia nella sua vita. Se ciò non gli riesce, se, dunque, il suo destino di morte si traduce in uno svuotamento di ogni sua impresa e di ogni suo

progetto, in un inesorabile *vanitas vanitatum* che travolge la sua esistenza, allora la mortalità non farebbe altro che precipitare l'essere umano nella disperazione più nera o nella rassegnazione più fredda. Per scongiurare tale esito, non si prospetterebbero che due vie: la rimozione della mortalità dall'orizzonte della coscienza (per il tempo in cui risulta sostenibile); oppure, la sua estirpazione integrale, con la conseguente transizione dall'umano al post-umano. La prima opzione, la rimozione, appare troppo precaria: niente più che una provvisoria diversione attraverso le proprie occupazioni o il proprio ruolo (si pensi alla *Morte di Ivan Il'ič* di Tolstoj) oppure attraverso una strategia di stordimento narcotico (per quanto possa essere raffinata, come quella scientificamente programmata che sta alla base della struttura sociale di *Brave new world* di Huxley – "*civilization is sterilization*", e a essere sterilizzato è innanzitutto l'*essere-per-la-morte*).

Ben più promettente sembra la seconda via, la via che tenta di mutare profondamente l'essere umano, liberandolo dalla finitezza. Tuttavia, per capire l'ampiezza della posta in gioco, occorre considerare che la nostra tradizione greco-cristiana fa perno intorno alla *costitutiva* fragilità dell'esistenza umana. La fragilità dell'esistenza umana, la sua mortalità, non sono qualcosa di contingente, ma necessario: definiscono la nostra stessa esperienza e ci rendono gli esseri viventi che siamo. La vita degli esseri umani, infatti, si dà innanzitutto a partire dal modo in cui viene assunto e articolato il rapporto con la morte. La vita è intimamente connessa alla morte, al punto che la nostra concezione della morte dà forma alla nostra vita, e viceversa. Tanto nell'orizzonte greco quanto in quello cristiano, gli esseri umani sono pensati come i *mortali*, e la loro mortalità acquisisce il suo senso in relazione al *divino*, cioè in relazione agli esseri *immortali*. Pindaro (*Pitiche*, 8, 95) scrive: "Cosa siamo? Cosa non siamo? Sogno di un'ombra / l'uomo. Ma quando, dono degli dèi, appare un bagliore, / vivida luce si spande sugli umani, e dolce la vita". Gli esseri umani sono sogno di un'ombra, e quindi effimeri, caduchi e transitori, irrimediabilmente separati dagli dèi in quanto "*reia zoontes*", "esseri beati" (*Iliade*, VI, 138; *Odissea*, IV, 805 e V, 122); tuttavia possono partecipare, sebbene solo per attimi eccelsi, alla bellezza del divino ("vivida luce si spande") e così godere di un'esistenza più piena ("dolce la vita"). In ciò risiede la *misura* dell'esistenza umana, quella misura cui fanno cenno le massime delfiche "conosci te stesso" e "niente di troppo" e che si oppone alla *hybris*.

Quando, a partire dall'influenza dei misteri orfici, Platone sviluppa la sua riflessione filosofico-metafisica sulla vita e sulla morte, nonché sul destino dell'anima (si pensi in particolare al *Fedone*, al *Fedro* e alla *Repub-*

blica), emerge l'idea per cui la filosofia, a sua volta una forma di *theia mania*, costituisca una *praemeditatio mortis*, nella misura in cui lo splendore delle idee diviene davvero accessibile solo attraverso la liberazione dall'inganno dei sensi, e dunque dal corpo. Il filosofo è colui che nella vita si predispone alla morte in modo tale da cominciare a godere di una vita più vera. Solo passando attraverso la morte, solo facendosi radicalmente carico della morte come parte integrante della vita, l'uomo può vivere secondo verità, e quindi più pienamente. La moltitudine, al contrario, cerca il suo appagamento direttamente ed esclusivamente nella vita sensibile; essa rifugge la morte, pretende di *scindere* la vita dalla morte, e in tal modo conduce una vita vuota, già "morta" (sul tema della *caducità e mortalità* dell'essere umano nel pensiero greco, cfr. Bonazzi 2020).

Nella tradizione cristiana, che riprende e rielabora motivi metafisico-platonici, l'umanità dell'essere umano, in quanto *ens creatum*, è concepita nella sua limitazione rispetto alla divinità, *l'ens increatum*. Ne deriva una *historia salutis* al cui centro sta l'evento dell'incarnazione e della morte di Cristo, atto d'amore attraverso cui l'uomo, "figlio di Dio", sente l'appello del Padre e lo accoglie, riconoscendo di non appartenere a "questo mondo". Il mondo, in altri termini, viene pensato come un passaggio transitorio verso l'al di là – un passaggio che ha proprio nella morte dell'uomo la sua condizione di possibilità.

Per l'uomo contemporaneo le cose sembrano stare diversamente. Egli si concepisce in modo tale che quella fragilità e quella finitezza che prima erano considerati costitutivi, ora appaiono accidentali, congiunturali e accessori. In questa nuova visione dell'essere umano e dell'esperienza umana – visione in base a cui l'uomo non è più il *mortale* – gioca un ruolo fondamentale il progresso della tecno-scienza. Una volta ridotto l'uomo a un sistema di processi psico-fisici, l'obbiettivo più prossimo della tecno-scienza diviene quello di potenziare il suo sostrato biologico. Tale potenziamento passa attraverso il rinvenimento del *codice* della vita, una volta carpito il quale la vita stessa può essere *riprogrammata*. Diviene così possibile, per esempio, sospendere il decadimento cellulare, dunque l'invecchiamento, oppure rigenerare gli organi.

Porsi alla ricerca del codice della vita presuppone che la vita nel suo complesso sia compresa nei termini di un codice. Ma se la vita è codice, ecco profilarsi l'obbiettivo più ambizioso della tecno-scienza, la forma più radicale di *human enhancement*: vale a dire la sostituzione del sostrato biologico e delle sue limitate prestazioni fisiche e cognitive con un hardware e un software potenziabili indefinitamente. I *cyborg* – nella loro integrazione dell'organico e del cibernetico – costituiscono una tappa inter-

media di questa trasformazione. Il suo fine è la totale traduzione della vita in un suo doppio migliorato, una sua versione digitale (la stessa intelligenza diviene artificiale, quindi un prodotto, ma non più un prodotto della creazione divina – ciò sembra essere ancora troppo “naturale” – bensì della *techne*). Le prospettive post-umaniste e trans-umaniste portano con sé una spinta alla *trascendenza*, più precisamente a trascendere l'umano. Tale spinta, come ha mostrato per esempio Paul Virilio (2002: 12-22), non è scevra di istanze *gnostiche*, soprattutto nel suo tentativo di raggiungere la liberazione dalla carne, e quindi di conseguire la cosiddetta *libertà morfologica*. Ogni corpo è, a conti fatti, il corpo sbagliato (O'Connell 2021: 174). Ne deriva una riprogrammazione degli esseri umani che porta con sé un salto evolutivo, un passaggio a una forma di vita diversa, “superiore”, capace di prendersi completamente in carico il proprio destino, qualunque cosa la parola “destino” possa ancora significare in un simile contesto. L'avvento della *singularità tecnologica*, preconizzato dal futurologo Ray Kurzweil, prevede che il progresso tecnologico segua un andamento esponenziale tale per cui a un certo punto esso si trovi a superare le capacità di comprensione e di previsione dell'uomo, rendendolo “anti-quato”, per riprendere una locuzione di Günther Anders. La singularità tecnologica è il punto a partire dal quale la concezione antropologico-strumentale della tecnica viene messa completamente fuori gioco, e con essa qualsiasi concezione *umanistica*, cioè qualsiasi concezione che prenda le mosse dall'autonomia e dalla centralità dell'uomo. Non a caso, la supposta epoca geologica dell'Antropocene, che segna una discontinuità rispetto all'Olocene nella misura in cui l'operato degli esseri umani si trova a decidere le sorti della terra, pare con il suo stesso affermarsi lasciare il campo a una nuova epoca, segnata dal superamento dell'*homo sapiens*. Pensare tale superamento nei termini di una transizione dall'*homo sapiens* all'*homo deus* (Harari 2018) rischia di risultare ancora troppo poco radicale rispetto al fenomeno.

Non serve a nulla liquidare tali prospettive come avveniristiche e quasi fantascientifiche. Esse costituiscono il naturale prolungamento di tendenze fondamentali del nostro tempo. Se la vita è codice, essa si può manipolare e controllare, in termini tecnici: *hackerare*. Ciò che in questo orizzonte sembra venire meno è il senso di *essere esposti* a qualcosa di non dominabile e non padroneggiabile. L'essere-esposti, l'appartenere a una dimensione *eccedente*, è il contrassegno di un'umanità ormai superata. L'essere-esposti, infatti, viene spiegato nei termini di una *manca di conoscenza*, o meglio, di un'*insufficienza di informazioni*. Lo sviluppo tecnoscientifico può anzi essere inteso proprio come un'eliminazione

dell'essere-esposti, a cui corrisponde una presa in carico delle proprie condizioni di vita, nonché della vita in generale – realizzazione del sogno atavico di sostituirsi alla divinità, come accade *mutatis mutandis* con Prometeo e con Adamo ed Eva (il serpente nel Paradiso terrestre promette che un morso della mela renderà l'uomo e la donna *simili a Dio*. Su questo, cfr. Harari 2018). In quest'ottica la stessa esperienza del divino (o, latinamente, la *religione*) e la stessa metafisica appaiono racconti consolatori, un'esorcizzazione della paura della morte e della fragilità dell'esistenza che di fatto le sancisce come un dato inesorabile. Nella prospettiva transumanista e post-umanista la morte non viene vista come un elemento fondante della natura umana, ma come un *problema da risolvere*⁶. Nel suo libro *To be a machine*, Mark O'Connell scrive in proposito:

Questo assunto illumina nel profondo ciò che nel trans-umanesimo in generale mi pare più strano e attraente, i suoi valori e i suoi moventi: l'idea che, come cultura, come specie, dobbiamo uscire dal nostro stato di compiacenza circa la mortalità. Non nel senso esistenziale che dobbiamo vivere con la costante consapevolezza dell'inevitabilità della morte, ma proprio nel senso opposto per cui tale fede nell'inevitabilità della morte sarebbe essa stessa una forma di compiacenza, un pretesto per eludere il problema. (O'Connell 2021: 219)

In altri termini, le grandi narrazioni che hanno segnato la nostra cultura non sarebbero altro che l'espressione di un'"ideologia mortalista", il tentativo di scendere a patti con una morte giudicata ineliminabile e con il fatto che le nostre facoltà cognitive sono vincolate a un animale in disfacimento (O'Connell 2021: 184). Nella misura in cui la tecno-scienza riesce a hackerare il codice della vita, tali narrazioni perdono ogni significato. E con esse perde ogni significato la morte: anziché continuare a costituire una grande fonte di produzione simbolica, la morte non appare altro che come un'ingiustificabile interruzione delle funzioni biologiche (cfr. Han 2021) – un puro nulla (O'Connell 2021: 238), un mero difetto nella nostra

⁶ Tale "soluzionismo" implica che "l'incomputabilità del reale" si muti "nella computabilità degli algoritmi" (Chiusi 2021: 128-9). Così facendo non si finisce solo per pretendere di poter elaborare quantitativamente ogni cosa, ma si trasformano problemi concreti in pseudo-problemi gestibili attraverso la potenza di calcolo dell'intelligenza artificiale. Ciò fa leva su una riduzione "prettamente utilitarista, in assenza però di una qualunque nozione di 'utilità' [...] applicabile" (Chiusi 2021: 129). La presunta neutralizzazione "tecnica" del politico si risolve pertanto in ideologia. Sull'inadeguatezza politica del paradigma della "decisione perfetta", e sul rischio che esso induca una trasformazione della democrazia in "algocrazia", cfr. Greblo (2021: 118-24). Su questi temi rimane imprescindibile Ellul 2009 (cfr. Gorgone 2021: 87-150).

costituzione, di cui dobbiamo patire le conseguenze solo per essere nati troppo presto, per non essere riusciti a intercettare con sufficiente anticipo la *velocità di fuga della longevità* (la velocità di fuga della longevità prende piede nel momento in cui l'estensione tecno-scientifica della vita fa guadagnare sufficiente tempo perché il progresso risolva il problema della morte). La morte non costituisce più un problema filosofico, ma un problema tecnico; e ogni problema tecnico prevede una soluzione tecnica (O'Connell 2021: 197). L'immortalità è una conquista tecnologica che consente di superare la più radicale forma di diseguaglianza: quella tra i vivi e i morti (O'Connell 2021: 206).

L'essere umano viene concepito come una macchina di carne, il linguaggio come un mezzo di trasmissione di informazioni (il valore supremo delle quali è rivendicato nel "dataismo"), la mente come un elaboratore (secondo la visione computazionalista), il pensiero come una prestazione di *problem solving*, l'esperienza umana *tout court* come un sistema cibernetico di *feed-back* (Wiener 2013: 116-32) – l'orizzonte complessivo è quello di un estremo utilitarismo, funzionalismo e razionalismo, al punto che la liberazione dalla biologia (la sostituzione del *wetware* corporeo con l'hardware e con il software) viene a coincidere con un'ascensione alla mente pura (O'Connell 2021: 218), alla cognizione disincarnata, a una potenza di calcolo illimitata in grado di determinare ciò che è più efficace e vantaggioso.

2.2. *Il superuomo*

È giunto il momento di tornare a Nietzsche e di porci la domanda a questo punto decisiva: come si colloca la sua riflessione filosofica rispetto al quadro esposto finora? Nietzsche sembrerebbe per certi versi preconizzare le linee di sviluppo del post- e del trans-umanesimo. Non si tratta forse del pensatore del superuomo, cioè del pensatore che ha prospettato un superamento di tutte le configurazioni fondamentali dell'"uomo esistito finora"? Un simile superamento non collima con la spinta a trascendere l'umano (cfr. Fuller 2020)? Prima di fornire risposte affrettate, vale la pena ricordare il *Prologo* di *Così parlò Zarathustra*. Zarathustra scende dalla montagna per recare un dono agli uomini, cioè annunciare loro la sua "buona novella". A incrociarlo in una foresta è un sant'uomo che lo riconosce come il viandante passato di lì anni prima in cammino verso la vetta. Zarathustra gli appare ora un "trasformato", un "bambino", un "risvegliato" (KSA 4: 12). Un tempo il sant'uomo si era ritirato nella foresta e nel

deserto proprio per amore degli uomini. “Adesso – precisa – io amo Iddio: gli uomini, io non li amo. L’uomo è per me una cosa troppo imperfetta (*eine zu unvollkommene Sache*). L’amore per gli uomini mi ammazzerebbe” (KSA 4: 13). Il sant’uomo sconsiglia a Zarathustra di raggiungere gli uomini, in quanto essi diffidano degli eremiti: “I nostri passi suonano loro troppo solitari nei vicoli” (KSA 4: 13). Zarathustra e il sant’uomo si separano “ridendo come due fanciulli (*Knaben*)” (KSA 4: 14). Subito dopo Zarathustra parla al suo cuore: “È mai possibile! Questo santo vegliardo non ha ancora sentito dire nella sua foresta, che *Dio è morto!* (*dass Gott tot ist*)” (KSA 4: 14). Se è vero che Dio per Nietzsche designa in generale il soprasensibile, l’assoluto, l’eterno, nell’annunciare la morte di Dio egli si sta congedando tanto dalla religione quanto dalla metafisica – in altri termini, si sta congedando dai “racconti” mediante cui l’“uomo esistito finora” ha riempito di senso la propria vita. Se il sant’uomo nel suo amore di Dio guarda ancora indietro, Zarathustra guarda avanti. Ma verso dove? In cosa consiste il suo oltrepassamento? Che ci sia un oltrepassamento in gioco, Zarathustra lo conferma poco dopo, parlando presso il mercato della città vicina, di fronte a “una gran massa di popolo” in attesa dell’esibizione di un funambolo. “*Io vi insegno il superuomo (den Übermensch)* – professa Zarathustra – L’uomo è qualcosa che deve essere superato (*überwunden*). Che avete fatto per superarlo (*ihn zu überwinden*)? Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l’uomo?” (KSA 4: 14). Zarathustra tenta poi di precisare in cosa consista il superamento attuato dal superuomo: “Ecco, io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra (*der Sinn der Erde*). Dica la vostra volontà: *sia* il superuomo il senso della terra! Vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra (bleibt der Erde treu)* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze (*überirdischen Hoffnungen*)! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio” (KSA 4: 14-5). Il rifiuto di “sovraterrene speranze”, che non costituisce altro che una riformulazione del motto “Dio è morto”, si sostanzia in quella che Nietzsche presenta come la *fedeltà alla terra*. Tale fedeltà alla terra consiste in una fedeltà al corpo, alla sensibilità, al divenire, al cambiamento – in definitiva, in una fedeltà alla *finitezza dell’essere umano e della sua esperienza*. In altri termini, se Nietzsche rifiuta le “sovraterrene speranze” dell’“uomo esistito finora”, non lo fa per sbarazzarsi della sua mortalità, ma per assumere quest’ultima nel modo più radicale possibile, vale a dire al di fuori di cornici di senso (religiose e metafisiche) ritenute illusorie – e quindi tali da far sì che l’uomo esistito finora non abbia realizzato fino in fondo la propria

umanità. Siffatta realizzazione non prende piede *superando* la morte nell'aldilà, certo, ma neppure *eliminandola* nell'aldiquà, in nome di un'aspirazione che tradisce le sue radici teologiche, per quanto interamente secolarizzate e rimesse all'autoproduzione umana.

Pertanto, il superuomo eccede l'"uomo esistito finora" non perché si sbarazzi del suo "essere-per-la-morte", quanto piuttosto perché se ne fa infine carico senza infingimenti. Cessando di essere *l'animale metafisico*, cioè superando la scissione tra aldiquà e aldilà che religione e filosofia hanno inflitto alla sua esperienza, l'uomo può riconoscere la sua essenza più propria. Tale riappropriazione si accompagna in Nietzsche all'idea di un'incorporazione della verità e ha conseguenze di vastissima portata, tra cui l'intreccio costitutivo di saggezza e follia articolato esemplarmente nella *Gaia scienza*. Quel che ci interessa notare in questa sede, tuttavia, è che di fatto Nietzsche rientra tra i fautori di un'"ideologia mortalista", che concepisce la mortalità quale tratto costitutivo della natura umana. L'esperienza della mortalità porta con sé il *senso della misura* proprio dell'essere umano. In questa direzione va forse compreso il superuomo stesso. Egli può essere accostato agli uomini "più forti" del cosiddetto *Frammento di Lenzerheide* (10 giugno 1887), quegli uomini la cui forza consiste nella moderazione, nel non aver bisogno di "articoli di fede estremi", nel rifuggire ogni determinazione unilaterale e conclusiva, nell'amare "una buona parte di caso, di assurdità", nel saper pensare "all'uomo con una notevole riduzione del suo valore, senza per questo diventare piccoli e deboli" (KSA 12: 217). Gli uomini più forti sono quelli *pazienti*, in grado di confrontarsi con il diverso, con l'altro, di farlo risuonare in sé e così di ampliare quanto più possibile il diametro della propria anima⁷, di coltivare la distanza dalla parzialità come la forma più elevata di comprensione, come la vera festa dello spirito e della conoscenza. Distanza dalla parzialità non significa acquisizione di una posizione imparziale – una sorta di indisponibile *non posizione* – quanto piuttosto l'esercizio costante, irriducibile, dell'allargamento del proprio sguardo⁸. Un simile "esercizio spirituale" (Hadot 2005; Faustino 2020) è inscindibilmente connesso all'esperienza della propria mortalità e finitezza.

⁷ Così parlò Zarathustra, KSA 4, p. 261. Nietzsche evoca l'"anima dall'estensione più ampia", in grado di immergersi nel divenire e di accogliere la casualità e la follia. Sul punto, cfr. Cattaneo 2009: 170-5.

⁸ L'allargamento del proprio sguardo può essere accostato al "buon gusto" di cui parla Nietzsche nell'af. 373 della *Gaia scienza*. Per una lettura in tale chiave del *pathos* della conoscenza in Nietzsche, cfr. Cattaneo 2023: 25-9.

2.3. *Il dionisiaco*

Il bisogno di farsi carico della mortalità è centrale sin dalla *Nascita della tragedia*, dove assume la forma dell'arte dionisiaca. L'arte apollinea – in particolare la creazione del mondo olimpico, sua massima espressione – è tutta imperniata intorno all'eternizzazione (cioè, alla *divinizzazione*) della vita individuale: per tale via, le belle parvenze apollinee danno l'impressione di riuscire a eliminare il dolore e la sofferenza dai lineamenti della natura. Per quanto consegnata al tramonto, la vita individuale si vede (almeno per un attimo) trasfigurata: essa viene così giustificata e resa desiderabile. L'arte dionisiaca, invece, procede in un'altra direzione. Qui il dolore e la sofferenza non vengono più occultati: sono esposti in primo piano. Contro ogni aspettativa, tuttavia, è proprio l'arte dionisiaca – e nella fattispecie il suo vertice: l'arte tragica – a costituire ad avviso di Nietzsche il luogo di massima affermazione della vita. Dolore e sofferenza, infatti, non sono esibiti per esprimere un pessimismo di fondo (e per indurre a disperazione o rassegnazione); sono esibiti in quanto *conseguenza* della vita individuale, cioè della frammentazione e parcellizzazione dell'unità originaria. La tragedia, in altri termini, consente di vedere la vita individuale su uno sfondo più ampio, lo sfondo costituito dalla *vita indistruttibile*, quella vita che non tramonta mai, quella vita che si impone sempre nonostante e anzi attraverso il ciclo di nascita e di morte della vita individuale (su questi punti cfr. Cattaneo 2018). Alla luce della vita indistruttibile, la vita individuale viene giustificata non più in un suo compimento ipostatizzato, ma proprio nel suo divenire, nel suo sorgere e tramontare, nel suo intreccio di gioia e dolore, di luce e ombra. L'ebbrezza e l'estasi dionisiache consentono all'individuo di guardare oltre se stesso, di assumere uno sguardo più vasto, dotato di un afflato *cosmico*. Il dionisiaco così inteso rimane un *fil rouge* di tutta la traiettoria speculativa di Nietzsche, fino alla sua conclusione, come testimonia esemplarmente *Il crepuscolo degli idoli*.

Nel capitolo intitolato *Quel che devo agli antichi* Nietzsche ribadisce che “dionisiaco” continua a rappresentare una parola chiave della sua filosofia – sebbene si tratti di un dionisiaco concepito ora fisiologicamente e non “metafisicamente”. Ad avviso di Nietzsche, i misteri dionisiaci, la “psicologia dello stato dionisiaco”, esprimono “il fatto fondamentale dell'istinto ellenico – la sua ‘volontà di vivere’ (*Wille zum Leben*)” (KSA 6: 159). Attraverso i misteri dionisiaci gli antichi greci hanno conseguito “la vita *eterna*, l'eterno ritorno della vita (*die ewige Wiederkehr des Lebens*); l'avvenire promesso e consacrato nel passato; il trionfante sì alla vita (*Ja*

zum Leben) oltre la morte e la trasmutazione; la vita *vera*, come sopravvivenza collettiva attraverso la procreazione, attraverso i misteri della sessualità” (KSA 6: 159). Nietzsche sottolinea poi che tutti i simboli connessi alla sessualità venivano venerati, e che “ogni particolare nell’atto della procreazione, della gravidanza, della nascita destò i sentimenti più elevati e solenni” (KSA 6: 159). Ma procreazione, gravidanza e nascita implicano il summenzionato ritmo del sorgere e del tramontare nonché il legame essenziale tra gioia e sofferenza:

Nella dottrina dei misteri il *dolore* è santificato: le “sofferenze della partoriente” santificano il dolore in generale – ogni divenire, ogni crescere, tutto ciò che sia garanzia d’avvenire *implica* il dolore... Affinché esista l’eterno piacere del creare (*ewige Lust des Schaffens*), affinché la volontà di vita affermi se stessa eternamente, *deve* esistere eternamente anche il “tormento della partoriente” (*Qual der Gebälerin*)... Tutto questo significa la parola Dioniso. (KSA 6: 159)

Nella prospettiva di Nietzsche la psicologia dell’orgiasmo consiste in “uno straripante senso di vita e di forza, all’interno del quale persino il dolore agisce come uno stimolante (*Stimulans*)” (KSA 6: 160). La psicologia dell’orgiasmo, perciò, costituisce un “decisivo rifiuto” e un’*istanza contraria*” rispetto a ogni forma di pessimismo, soprattutto rispetto al pessimismo di Schopenhauer, che ha poco a che fare con i Greci (KSA 6: 160). Nel “sacrificio dei suoi tipi più elevati” la “volontà di vivere [...] si allietta della propria inesauribilità” (KSA 6: 160). Persino le espressioni più compiute della volontà di vivere devono essere sacrificate, poiché neppure esse possono pretendere di esaurire e compendiare l’esistente. Una simile pretesa sarebbe in se stessa un tradimento del processo fondamentale e della dinamica della vita. L’“eterno piacere del divenire [...] comprende in sé anche il *piacere dell’annientamento*” (KSA 6: 160). Nietzsche conclude con la seguente constatazione: “E così io ritorno a toccare il punto da cui una volta presi le mosse – la *Nascita della tragedia* è stata la mia prima trasvalutazione di tutti i valori (*Umwertung aller Werte*): così torno a collocarmi ancora una volta sul terreno da cui cresce il mio volere, il mio *potere* – io, l’ultimo discepolo del filosofo Dioniso – io, il maestro dell’eterno ritorno... (*der Lehrer der ewigen Wiederkunft*)” (KSA 6: 160).

Abbiamo così trovato una risposta alla questione sollevata in apertura: la mortalità si rivela essere la più profonda e inestinguibile riserva di senso. Tornano in mente le parole della *Seconda canzone di danza* di *Così parlò Zarathustra*: “Piacere (*Lust*) – più profondo ancora di sofferenza (*Herzeleid*)” (KSA 4: 286). Il piacere di essere anziché non essere è al contempo il piacere del divenire – un piacere che include mutamento e

opposizione. “Più profondo” non comporta che il piacere in qualche modo obliteri la sofferenza, ma al contrario che l'autentico piacere dell'essere umano debba comprendere e incorporare la sofferenza.

2.4. *Salute e malattia*

La trasvalutazione di tutti i valori adombrata da Nietzsche nel passo citato implica anche una trasvalutazione dei valori di “salute” e “malattia”. Ciò diviene chiaro se prendiamo in considerazione la concezione della salute propria dell’“ultimo uomo” tratteggiato nel *Prologo* di *Così parlò Zarathustra*. L'ultimo uomo ha scoperto la felicità – una felicità che coincide con uno stato di mera assenza di dolore e sofferenza, una sorta di anestesia. Tale felicità gli impedisce di fare esperienza dell'amore, della creazione e dell'anelito. L'ultimo uomo è perciò impossibilitato a oltrepassarsi: egli si è rinchiuso nel perimetro confortevole di ciò che è (apparentemente) conosciuto e (apparentemente) soggiogato. In tal modo egli si illude di vivere sottraendosi al divenire e al cambiamento connessi alla vita. L'incapacità di confrontarsi con simili forze disruptive, il fallimento nel farsene carico, costituisce la specie più insidiosa di malattia, vale a dire una disposizione che indebolisce e mina la vita. In tale prospettiva la salute consiste, al contrario, nell'abilità di sostenere le spinte scompaginanti che provengono da dentro e da fuori (il caos...), di misurarsi con esse, di farvi fronte, di assimilarle, di plasmare nuovi assetti (o forme) che possano gestirle e governarle, sebbene temporaneamente. Come Nietzsche specifica, la struttura fondamentale del pensiero metafisico è l'antitesi: di conseguenza, anche l'antitesi radicale tra salute e malattia è di stampo metafisico. Il superamento della metafisica, vale a dire la trasvalutazione di tutti i valori, implica pertanto – e non secondariamente – il superamento dell'antitesi tra salute e malattia. La summenzionata trasvalutazione esige che la salute non sia definita in generale e una volta per tutte, ma che sia il risultato di un personale processo di creazione, nel quale ogni uomo è chiamato sempre daccapo a trovare un suo ritmo, un suo equilibrio dinamico. La trasvalutazione implica, pertanto, un'*estetica della salute* (Boi 2022: 133-6; Boi 2023), un'*arte di vivere* (Gödde, Loukidelis, Zirfas 2016).

Uno dei modi per divenire consapevoli del fatto che ciascuno deve appropriarsi della sua salute è precisamente l'esperienza della malattia. Lo testimonia l'af. 114 di *Aurora (Della conoscenza di colui che soffre)*. L'idea di fondo è che “colui che soffre fortemente vede dalla sua condizione, con una terribile freddezza, le cose *al di fuori*” (KSA 3: 105). Se la malattia non

compromette le facoltà mentali, essa consente al malato di assumere una diversa prospettiva sulla realtà. Il disincanto e la solitudine che la mattia porta con sé ne fanno un'opportunità, o un percorso, di conoscenza. "Con disprezzo egli pensa a quell'intimo, caldo mondo di nebbie (*Nebelwelt*) in cui l'uomo sano trascorre senza riflettere; con disprezzo pensa alle sue più nobili e più amate illusioni nelle quali, in passato, andava giocando con se stesso" (KSA 3: 105). Il tessuto dei nostri doveri sociali e impegni, la serie di abitudini che costituiscono la nostra vita quotidiana, vengono improvvisamente lacerati, e ciò determina un'esperienza di libertà. L'illuminazione intellettuale della persona malata può valere come giustificazione della sua condizione. La persona malata diviene orgogliosa del fatto che è in grado di difendere la vita "contro un tiranno qual è il dolore, e contro tutte le insinuazioni che ci va mormorando" (KSA 3: 106). La sua vittoria consiste nel non cedere al pessimismo. La persona malata può persino considerare la malattia come la sofferenza che ha deliberatamente inflitto a se stessa per giudicare la vita in modo più chiaro. È della massima importanza per lei (per il suo orgoglio e la sua vittoria) mantenere la lucidità di pensiero e resistere alla tentazione del vittimismo (basata sulla coscienza che ogni debolezza e ogni cedimento le verrebbero appunto perdonati per via della sua malattia).

La conclusione dell'aforisma è rivelativa. Nietzsche sottolinea che, quando si comincia a guarire, l'orgoglio della persona malata appare qualcosa di troppo estremo. Così ci si rivolta contro la "strapotenza della nostra superbia (*die Übermacht unseres Hochmuthes*)": "Ci diciamo a questo punto sciocchi e vanitosi – come se avessimo vissuto qualcosa di eccezionale! Umiliamo, senza alcuna riconoscenza, l'onnipotente superbia per mezzo della quale appunto sopportammo il dolore, e desideriamo ardentemente un antidoto alla superbia (*Gegengift des Stolzes*): vogliamo estraniarci (*entfremdet*) e spersonalizzarci (*entpersönlicht*), avendoci il dolore con troppa violenza e troppo a lungo reso *personali*" (KSA 3: 106). Attraverso il processo di guarigione le persone malate abbandonano l'"atroce e fredda chiarezza in cui da sofferenti vedeva[n]o le cose e le attraversava[n]o con lo sguardo" e riscoprono le "*luci smorzate della vita (gedämpften Lichter des Lebens)*" (KSA 3: 106-7). Non si tratta di un mero ritorno alla condizione di "spensieratezza". La vita ricomincia a fluire, ma lo fa in un modo più malinconico: "Ci ricordiamo [...] di sapere, ora, qualcosa riguardo [a uomini e natura] di nuovo e di diverso da quel che prima sapevamo; ci ricordiamo di un velo che è caduto (*dass ein Schleier gefallen ist*)" (KSA 3: 106). Questa luce smorzata ma *altra* è il risultato di una doppia liberazione: tanto dal "confortevole mondo di sogno" dell'inizio

quanto dall'orgoglio che ci ha "troppo a lungo reso *personali*" – quindi, tanto dalle convenzioni sociali quanto dall'auto-centratura di un ripiegamento "soggettivistico" su di sé. Una siffatta doppia liberazione è la via d'accesso alla "festa" della conoscenza.

La posizione di Nietzsche diviene ancora più chiara nell'af. 120 della *Gaia scienza (Salute dell'anima)*. Nietzsche cita un frammento di Aristone di Chio, "la virtù è la salute dell'anima", per poi parafrasarlo in modo lieve ma determinante: "La tua virtù è la salute della tua anima (*deine Tugend ist die Gesundheit deiner Seele*)" (KSA 3: 477). Nietzsche aggiunge l'articolo possessivo ("tua") e subito si premura di spiegarne la ragione: "Una salute in sé (*an sich*), infatti, non esiste, e tutti i tentativi di definire una cosa come questa sono miseramente falliti" (KSA 3: 477). L'"in sé" (*kath'auto* per Platone) rimanda a una concezione metafisica della salute, alla salute come forma o condizione ideale di esistenza, che per Nietzsche è indisponibile e persino fuorviante. La più piena e ricca salute dell'anima consiste pertanto, come già indicato, nella scoperta e creazione di un equilibrio personale, di uno *stile* (cfr. l'af. 290 della *Gaia scienza*). Non si può ripiegare su generalizzazioni, su formule universali, se l'obbiettivo è di esprimere fino in fondo il potenziale di ciascuno. Ma ciò non vale solo per l'anima. Nietzsche applica il medesimo approccio anche al corpo, e il passaggio da un piano all'altro è talmente fluido da suggerire l'idea della loro stretta interconnessione:

Dipende dal tuo scopo, dal tuo orizzonte, dalle tue forze, dai tuoi impulsi, dai tuoi errori e specialmente dagli ideali e dai fantasmi della tua anima, il definire *quale significato* la salute debba avere anche per il tuo *corpo*. Esistono quindi innumerevoli forme di salute del corpo (*unzählige Gesundheitsen des Leibes*); e quanto più si permette al singolo e all'incomparabile di alzare la testa, quanto più si disimpara il dogma della "uguaglianza degli uomini", tanto più deve andare smarrito anche per i nostri medici il concetto di una salute normale (*Normal-Gesundheit*), accanto a quello di una dieta normale e al normale decorso della malattia. E soltanto allora potrebbe venire il momento di riflettere sulla salute e la malattia dell'*anima* e di porre la virtù specifica di ognuno nella sua salute: che però potrebbe sembrare in uno quel che, in un altro, è il contrario della salute. Da ultimo resterebbe ancora aperta la grande questione se sia possibile *rinunciare* alla malattia anche per lo sviluppo della nostra virtù e se, specialmente, la nostra sete di conoscenza e di autoconoscenza non abbia bisogno dell'anima malata quanto ne ha dell'anima sana: in breve, se l'esclusiva volontà di salute (*alleinige Wille zur Gesundheit*) non sia un pregiudizio, una viltà e forse un residuo della più raffinata barbarie e arretratezza. (KSA 3: 477)

Una volta criticato e frantumato il “dogma dell’“uguaglianza degli uomini””, ciascun individuo è chiamato a farsi carico del miglioramento e perfezionamento di sé – un miglioramento e perfezionamento che trova nell’unicità dell’opera d’arte una prefigurazione⁹. Non c’è modo di produrre un concetto inequivoco di salute e di malattia, come non c’è modo di delineare un “normale decorso della malattia”, temi destinati ad avere una significativa ripresa nel dibattito epistemologico del Novecento, per esempio nella riflessione di Georges Canguilhem (Canguilhem 1998: 87-165). Con ciò Nietzsche non svuota la scienza medica, ma pone al suo centro la necessità di pensare la guarigione in termini *pratici* (Gadamer 1994: 39-51), il che per Gadamer equivale a pensarla in relazione all’importanza dell’ascolto: per il medico di ascoltare il caso specifico del paziente; per il paziente di ascoltare se stesso, il “messaggio” che gli proviene dal proprio malessere. Di qui il nesso costitutivo che Gadamer individua tra *cura* e *dialogo* (Gadamer 1994: 135-148). Questo paradigma può sembrare in linea con la medicina clinica contemporanea, in particolare con l’idea di una “medicina personalizzata”, capace di calibrare la terapia sulle caratteristiche individuali di ciascun paziente. Ma rimane un nodo di fondo, vale a dire che tali caratteristiche vengono determinate mediante un’oggettivazione psico-fisica (Gadamer 1998: 79-92) che continua a prendere come punto di riferimento il corpo morto e l’idea di localizzazione organica della malattia (Costa, Cesana 2019: 9-23). Ciò porta di nuovo a una definizione della salute che prescinde dall’auto-percezione del malato, nietzscheanamente dalla sua “volontà”, e quindi torna a scindere cura e dialogo. La guarigione viene così intesa deterministicamente, e perde quello che Ernst Jünger qualificherebbe come il suo carattere “miracoloso”: la guarigione, a suo avviso, “è sempre il frutto di energie creative” (Jünger 1990: 96).

A sottolineare la profonda corrispondenza tra salute fisica e salute dell’anima in Nietzsche, e quindi la costante oscillazione tra uso fisiologico e metaforico del termine, vale la pena qui segnalare di sfuggita che la coltivazione di sé investe anche il piano della conoscenza, trasformandosi in una rivendicazione di autonomia e libertà spirituale, innanzitutto dai propri maestri: “Si ripaga male un maestro, se si rimane sempre scolari”, afferma Zarathustra nel capitolo *Della virtù che dona* (KSA 4: 101). Lo si ripaga male perché il precipitato dell’insegnamento di un vero maestro non si riduce alla ripetizione epigonale di formule buone per tutti, ma consiste piuttosto nell’acquisizione di una postura che consente all’allievo di farsi

⁹ Interessanti considerazioni in merito si trovano in Zavatta 2019: 103-13.

carico più coscientemente della propria esistenza attraverso la maturazione silenziosa di un'esperienza di senso. Il maestro vuole tramontare nell'allievo perché non sono in gioco formule, ma semmai il *dar forma*.

Con la radicalità che gli è propria, Nietzsche in conclusione dell'aforisma pone la questione decisiva, se cioè sia "possibile rinunciare alla malattia": la salute dell'anima (e del corpo) e la malattia dell'anima (e del corpo) potrebbero entrambe risultare indispensabili per la nostra conoscenza e auto-conoscenza (è il tema dell'af. 114 di *Aurora*, discusso in precedenza). L'unilaterale volontà di salute potrebbe rivelarsi un mero pregiudizio. Nietzsche sta sfidando ancora una volta l'antitesi metafisica tra salute e malattia. Se l'individuo deve trovare il ritmo del suo corpo e della sua anima, possiamo comprendere meglio la rilevanza dell'immagine della danza nel pensiero di Nietzsche: il movimento del corpo e dell'anima è reso più intenso e raccolto dai gesti e dagli schemi ritmici della danza, mediante i quali l'individuo si confronta con la gravità e con il peso e tenta di ricavarne un senso di "leggerezza". La verticalità del corpo unisce terra e cielo, e la danza non fa altro che dispiegare e plasmare questo collegamento essenziale, a partire dal quale il corpo stesso va ripensato (su questo, cfr. Spada 2023).

La creatività della salute e della guarigione, la loro dimensione "estetica", le rende qualcosa di soggettivo? Si può dubitarne già a partire dalla critica alla soggettività di Nietzsche. Ma occorre fare un passo ulteriore mediante l'aiuto di Gadamer. Riconoscendo l'impossibilità di definire la salute (sia in linea di principio sia su base statistica), Gadamer osserva come essa si nasconda, come la si possa riconoscere solo *ex negativo*, quando viene meno nella malattia. "La salute" – e qui Gadamer riprende la lezione di Heidegger – "non è precisamente un sentirsi, ma è un esserci, un essere nel mondo, un essere insieme agli altri uomini ed essere occupati attivamente e gioiosamente dai compiti particolari della vita" (Gadamer 1994: 122). Indefinibile, la salute va intesa sulla falsariga dell'equilibrio: quest'ultimo continua a reggere finché a un certo punto, improvvisamente, crolla. L'equilibrio che consentiva alla persona sana di condurre la sua vita lavorativa e relazionale, viene meno, e il malato patisce un ripiegamento su se stesso (nei termini di Nietzsche, il dolore ci rende *personali*). Il medico ha un compito inapparso: consentire al malato di "tornare in sé" – espressione eloquente, perché qui essere pienamente se stessi implica non una chiusura idiosincratca, quanto piuttosto un'a-

pertura al proprio mondo¹⁰. L'arte medica, in altri termini, culmina nel suo scomparire, nel suo farsi da parte nel momento in cui il paziente viene riconsegnato alla sua vita: l'arte medica fa *tutto e niente*. Scrive Gadamer:

In un certo senso il medico rappresenta la professione emblematica, perché il suo compito non consiste nel "produrre", bensì nel prestare aiuto, facilitando all'essere vivente il ritorno in salute e il rientro nella vita. Il medico non potrà mai avere la completa illusione che caratterizza la capacità pratica e la produzione. Egli sa che nel migliore dei casi a trionfare non è lui stesso o la sua abilità, ma la natura sostenuta dal suo aiuto. Di fatto questa è la straordinaria posizione della medicina nel complesso della scienza. In effetti ogni nostra possibilità legata al sapere e alla capacità pratica è condizionata, e la nostra "produzione" è sempre limitata dalla natura. La scienza medica è l'unica in fondo a non produrre nulla, ma a dover fare i conti espressamente con la prodigiosa capacità della vita di ristabilirsi ed equilibrarsi da sola. Il compito peculiare del medico consiste proprio nell'aiutare a conseguire il ristabilimento della salute. (Gadamer 1994: 99)

Tale considerazione di Gadamer fa perno intorno a un passo del *Fedro* di Platone, dove "Socrate dice a un suo giovane accompagnatore che non possiamo sapere proprio nulla dell'anima e del corpo umano, prescindendo dalla totalità (*holon*) della natura" (Gadamer 1994: 98)¹¹. Anche la salute, commenta Gadamer, "è un *holon*, che si inserisce nella totalità della natura in virtù della propria vitalità, in sé compiuta che continuamente si autoriproduce" (Gadamer 1994: 98). Il ritmo della salute va pensato a partire dal ritmo della vita nel suo complesso, dal ritmo del cosmo, segnato dal "mistero del 'cerchio'" (Gadamer 1994: 98). Significativamente, anche per Hadot uno dei momenti fondamentali dell'esercizio spirituale, nel suo carattere terapeutico, è l'universalizzazione cosmologica (Hadot 2005: 169-176). La capacità di gettare uno sguardo sul tutto sulla base dell'appartenenza al tutto, d'altra parte, è il contrassegno più proprio della disposizione filosofica. Salute, totalità della natura e filosofia costituiscono, in definitiva, una costellazione unitaria – una costellazione che Nietzsche stesso ha indagato appassionatamente per tutto l'arco della sua esistenza e che non cessa di essere rilevante anche per la nostra.

¹⁰ "È abbastanza singolare che con l'espressione 'essere in sé' si intenda proprio la piena facoltà di concentrarsi su qualcos'altro, su tutto ciò che si desidera" (Gadamer 1994: 86).

¹¹ Il passo del *Fedro* cui Gadamer fa riferimento è il 270c.

Bibliografia

- Alessiato, E., *L'impolitico: Thomas Mann tra arte e guerra*, Bologna, Il mulino, 2011.
- Aurenque, D., *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches: Genese, Bedeutung und Wirkung*, Wiesbaden, Springer, 2018.
- Baeumler, A., *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Leipzig, Reclam, 1931.
- Boi, L., *Undermining the current concept of health. "Untimely meditations" between physiology and aesthetics*, "Mutatis mutandis: Revista internacional de filosofia", n. 19 (2022), pp. 129-40.
- Boi, L., *Poesia e risanamento: in margine al viaggio di Nietzsche a Messina*, in "Logoi.ph", n. 22 (2023), numero speciale dedicato a *Nietzsche Today* (a cura di S. Gorgone, G. Gregorio, V. Surace), pp. 69-76.
- Bonazzi, M., *Creature di un sol giorno. I greci e il mistero dell'esistenza*, Torino, Einaudi, 2020.
- Canguilhem, G., *Il normale e il patologico* (1966), tr. it. M. Porro, Torino, Einaudi, 1998.
- Cattaneo, F., *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità*, Bologna, Pendragon, 2009.
- Cattaneo, F., *Macchie luminose nella notte. Sul ruolo dell'arte nella "Nascita della tragedia" di Friedrich Nietzsche a partire dal rovesciamento del platonismo*, "Estetica. Studi e ricerche", n. 1 (2018), pp. 75-95.
- Cattaneo, F., *Sul "pathos" della conoscenza. Nietzsche e la saggezza tragica*, "Logoi.ph", n. 22 (2023), numero speciale dedicato a *Nietzsche Today* (a cura di S. Gorgone, G. Gregorio, V. Surace), pp. 19-29.
- Chiusi, F., *L'intelligenza artificiale non è la soluzione. Critica ideologica del soluzionismo nell'AI, "Aut Aut"*, numero speciale dedicato a *Come pensa la macchina? Incognite dell'Intelligenza artificiale*, n. 392 (2021), pp. 125-38.
- Chiurco, C., *Il risentimento in Nietzsche: malattia cura emozione*, in L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *Curare le emozioni, curare con le emozioni*, Milano - Udine, Mimesis, 2020a, pp. 135-165.
- Chiurco, C., *History and memory in civilization-building process. A reading of "Der Antichrist"*, 56-58, in C. Santini, A.K. Jensen (eds.), *Nietzsche on memory and history. The re-encountered shadow*, Berlin - Boston, De Gruyter, 2020b, pp. 193-207.
- Clark, M., *On queering Nietzsche*, in Id., *Nietzsche on ethics and politics*, New York, Oxford University Press, 2015, pp. 151-63.
- Costa, V., Cesana, L., *Fenomenologia della cura medica. Corpo, malattia, riabilitazione*, Brescia, Scholé, 2019.
- Dannhauser, W.J., *Nietzsche's view of Socrates*, Ithaca (NY) - London, Cornell University Press, 1974.
- Dénat, C., *"Être son propre médecin": de sources antiques de l'image*

- nietzschéenne du "médicin philosophe"*, in I. Wienand, P. Wotling (hrsg.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*. IX. Internationale GIRN-Tagung / IXe Congrès International du GIRN, Basel, Schwabe, 2020, pp. 29-48.
- Drieu La Rochelle, P., *Socialismo fascista* (1934), tr. it. S. Riccio, Roma, EGE, 1974.
- Ellul, J., *Il sistema tecnico* (1977), tr. it. G. Carbonella, Milano, Jaca Book, 2009.
- Faustino, M., *Nietzsches Umkehrung des Gesundheitsbegriffes und die "große Gesundheit"*, in C. Piazzesi, G. Campioni, P. Wotling (a cura di), *Lectures della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*, Pisa, ETS, 2010, pp. 221-35.
- Faustino, M., *Nietzsche's therapy of therapy*, "Nietzsche-Studien", n. 46 (2017), pp. 82-104.
- Faustino, M., *Philosophy as therapy: Nietzsche's revaluation of Hellenistic therapeia*, in I. Wienand, P. Wotling (hrsg.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*. IX. Internationale GIRN-Tagung / IXe Congrès International du GIRN, Basel, Schwabe, 2020, pp. 71-90.
- Friedrich, O., Aurenque, D., Assadi, G., Schleidgen, S. (hrsg.), *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*, Bielefeld, transcript, 2016.
- Fuller, S., *Nietzschean meditations. Untimely thoughts at the dawn of the trans-human era*, Basel, Schwabe, 2020.
- Gadamer, H.-G., *Dove si nasconde la salute* (1993), tr. it. M. Donati, M.E. Ponzio, Milano, Raffaello Cortina, 1994.
- Gödde, G., Loukidelis, N., Zirfas, J. (hrsg.), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart, Metzler, 2016.
- Gorgone, S., *Il trionfo di Proteo. Tecnica e metamorfosi dell'umano*, Roma, Inschibboleth, 2021.
- Greblo, E., *Democrazia o algocrazia?*, "Aut Aut", n. 392 (2021), pp. 111-24.
- Guerreschi, L., "Die Philosophie der Kraft". *Mussolini liest Nietzsche*, in M.A. Ruehl, C. Schubert (hrsg.), *Nietzsches Perspektiven des Politischen*, Berlin - Boston, De Gruyter, 2023, pp. 287-98.
- Hadot, P., *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1981, 2002²), tr. it. A.M. Marietti, Torino, Einaudi, 2005.
- Han, B.-C., *La società senza dolore* (2020), tr. it. S. Aglan-Buttazzi, Torino, Einaudi, 2021.
- Harari, Y.N., *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2016), tr. it. M. Piani, Milano, Bompiani, 2018.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, 2 voll. (1961), tr. it. F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995².
- Hillebrand, B. (hrsg.), *Nietzsche und die deutsche Literatur*, München - Tübingen, Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1978.
- Jaspers, K., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, De Gruyter, 1936; rist. 2010.
- Jünger, E., *Tratto del Ribelle* (1951), tr. it. F. Bovoli, Milano, Adelphi, 1990.
- Klages, L., *Die psychologischen Errungenschaften F. Nietzsches*, Leipzig, Barth, 1926.

- Letteri, M., *The theme of health in Nietzsche's thought*, "Man and world", n. 23 (1990), pp. 405-17.
- Long, T., *Nietzsche's philosophy of medicine*, "Nietzsche-Studien", n. 19 (1990), pp. 112-28.
- Löwith, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1935¹, 1956²), tr. it. S. Venuti, Roma - Bari, Laterza, 1982.
- Mann, T., *Scritti storici e politici*, tr. it. B. Arzeni, in Id., *Tutte le opere*, vol. 11, Mondadori, Milano, 1957.
- Mann, T., *Considerazioni di un impolitico* (1918), tr. it. M. Marianelli, Milano, Adelphi, 1997.
- Mann, T., *I Buddenbrook. Decadenza di una famiglia* (1901), tr. it. E. Pocar, Milano, Mondadori, 1952; 1993.
- Möbius, J., *Nietzsche*, Leipzig, Barth, 1902.
- Mussolini, B., *La filosofia della forza (postille alla conferenza dell'on. Treves)*, (1908), in Id., *Scritti politici*, a cura di E. Santarelli, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 99-109.
- Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe*, hrsg. G. Colli, M. Montinari, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999 [= KSA].
- Nolte, E., *Il giovane Mussolini. Marx e Nietzsche in Mussolini socialista*, a cura di F. Coppelotti, Gallarate, SugarCo, 1993.
- O'Connell, M., *Essere una macchina. Un viaggio attraverso cyborg, utopisti, hacker e futurologi per risolvere il modesto problema della morte* (2017), tr. it. G. Panofino, Milano, Adelphi, 2021.
- Pindaro, *Pitiche*, introduzione, tr. it. e note di F. Ferrari, Milano, BUR, 2015.
- Sandvoss, E., *Sokrates und Nietzsche*, Leiden, Brill, 1966.
- Schlechta, K., *Nietzsche. Werke in drei Bänden*, München, Hanser, 1954-1956.
- Schmidt, H. J., *Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild*, Meisenheim a.G., Hain, 1969.
- Silenzi, M., *Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87. Genese und Bedeutung von "Krankheit" und "Gesundheit" in Nietzsches Spätphilosophie*, "Nietzsche-Studien", n. 49 (2020), pp. 1-28.
- Sommer, A.U., *Nietzsche als Pathologe und Therapeut in "Jenseit von Gut und Böse"*, in I. Wienand, P. Wotling (hrsg.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*. IX. Internationale GIRN-Tagung / IXe Congrès International du GIRN, Schwabe, Basel, 2020, pp. 91-110.
- Sorgner, S.L., *Nietzsche, Transhumanismus und drei Arten der (post)humanen Perfektion*, in O. Friedrich, D. Aurenque, G. Assadi, S. Schleidgen (hrsg.), *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*, Bielefeld, transcript, 2016, pp. 245-68.
- Spada, E., *Sentire e capire. Una riflessione sulla danza attraverso il pensiero "so-spirato" di María Zambrano*, "Danza e ricerca. Laboratorio di studi, scritture e visioni", n. 16 (2023) [in corso di stampa].

- Steiner, R., *Die Philosophie Nietzsches als psychopathologisches Problem*, in Id., *F. Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Dornach, Steiner, 1926.
- Van Tongeren, P., *Vom „Arzt der Cultur“ zum „Arzt und Kranken in einer Person“*. *Eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en)*, in A.U. Sommer (hrsg.), *Nietzsche. Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 11-31.
- Verrecchia, A., *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Torino, Einaudi, 1978.
- Virilio, P., *L'incidente del futuro* (2002), tr. it. R. Prezzo, Milano, Raffaello Cortina, 2002.
- Volz, P. D., *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.
- Wienand, I., Wotling, P. (hrsg.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*. IX. Internationale GIRN-Tagung / IXe Congrès International du GIRN, Basel, Schwabe, 2020.
- Wiener, N., *Cybernetics or, control and communication in the animal and the machine* (1948), Mansfield Centre (CT), Martino Publishing, 2013.
- Zavatta, B., *Individuality and beyond. Nietzsche reads Emerson*, Engl. transl. A. Reynolds, New York, Oxford University Press, 2019.