

FRIEDRICH NIETZSCHE E IL GRANDE ANELITO

*O Zarathustra!
conoscitore di te!
carnefice di te stesso!*

Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*

«Ho una paura spaventosa che un giorno mi facciano santo», scriveva Nietzsche nel 1888, l'ultimo anno della sua esistenza cosciente. Si risolse a "raccontar se stesso" il giorno del suo quarantaquattresimo compleanno, delineando, con tratti incisivi e carichi di presentimento, la sua autobiografia, il suo testamento spirituale: *l'Ecce Homo*. Pochi mesi più tardi, nel gennaio del 1889, la sua anima possente aveva portato a termine quell'opera di devastazione e di intima corrosione del corpo, iniziata parecchi anni addietro. Un'anima troppo vasta per un corpo delicato, pur se resistentissimo. Nietzsche vivrà (ma è il caso di parlare di vita?) ancora undici anni nelle tenebre della follia, ormai cieco al mondo ed ignaro della dilagante notorietà del suo nome, del sempre maggior seguito che i suoi scritti godevano in Europa.

Egli fu, in effetti, uno dei pochi filosofi del secolo XIX la cui opera abbia profondamente segnato la vita spirituale dei contemporanei, influenzando al tempo stesso prosa e poesia, filosofia e musica. Basti citare, tra i molti che da lui trassero ispirazione e stimolo, Gabriele D'Annunzio, Pannwitz, Oswald Spengler, Robert Musil, Thomas Mann, Richard Strauss e Gustav Mahler. Si può ritenere, senza tema di smentita, che nessuno degli spiriti più elevati tra i suoi contemporanei sia sfuggito allo straordinario - se pur talvolta inquietante - fascino esercitato dalla figura del filosofo, ma neppure a quella che da molti è stata definita la "fondamentale ambiguità del suo pensiero".

Chi ha tratto suggestioni multiformi ed intuizioni ricchissime dalla sua opera non ha potuto sottrarsi, infatti, all'intima contraddizione ed ambiguità di chi vuol essere discepolo di un maestro che non vuole seguaci.

«Voi non avete ancora cercato voi stessi; ecco che trovaste me - avrebbe detto loro Nietzsche - ora vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo quando mi avrete tutti rinnegato io tornerò tra voi...».

Eppure innumerevoli furono le 'anime belle' che si definirono 'nietzscheane'; una lunga storia seminata di incomprensioni e di fraintendimenti, quando non di falsificazioni e menzogne.

A tutti coloro che si sono occupati del 'caso Nietzsche', è tristemente nota la vicenda della sorella, Elisabeth, la quale, talmente ignorante della filosofia del fratello da doversi far impartire da altri delle lezioni sulla *Weltanschauung* del buon 'Fritz' (così ella chiamava il filosofo), pose poi le basi di quel nietzscheanismo 'a-la-mode' che avrebbe imperversato per decenni.

Fu Elisabeth ad alterare e sconvolgere il lascito del fratello, finché dalle povere opere da lei martoriate, ebbe origine quella volgarizzazione della filosofia di Nietzsche che, ancora sino a pochi anni fa, si incontrava persino nelle aule universitarie. Elisabeth volle 'costruire' il 'mito Nietzsche' e su questa strada si avviò senza esitazioni appena tornata, dopo il crollo psichico del fratello, dal Paraguay, dove, insieme al marito, aveva fondato una colonia teutonica antisemita. Entrata in possesso di tutti i diritti sul lascito del filosofo, organizzò il *Nietzsche-Archiv*, la prima fucina di falsificazioni e di intrighi che incominciarono a gravitare intorno alla figura del fratello.

Furono allora ben poche le voci libere che si levarono contro il vergognoso scempio delle opere di Friedrich Nietzsche e che rifiutarono la caricatura deforme e grottesca con la quale il filosofo veniva presentato.

Una delle prime risolte prese di posizione - che purtroppo non è stata a tutt'oggi - a distanza di oltre un secolo - ancora adeguatamente valutata dai *Nietzsche-Studien* - venne

proprio da Rudolf Steiner, il quale fu, per un certo periodo, chiamato ad occuparsi del lascito nietzscheano. È di grande interesse una serie di articoli che egli scrisse su tre riviste letterarie dell'epoca, articoli intesi a smascherare il comportamento e le false interpretazioni di Elisabeth Förster-Nietzsche.

Rudolf Steiner denunciò ripetutamente quella serie di scritti diletteschi e pedanti che incominciavano a deturpare il volto della filosofia di Nietzsche. I vari Horneffer, Lichtenberger, Gallwitz, Lou Salomè, personaggi più o meno legati ad Elisabeth, furono duramente criticati dallo Steiner sulle pagine del *Magazin für Literatur*, rivista letteraria di Berlino, della *Die Gesellschaft* e della *Die Zukunft*.

Quanto a Lou Salomè, dopo una breve ma intensa relazione con Friedrich Nietzsche, se la filò a Berlino con l'amico e discepolo di Nietzsche Paul Ree, per sposarsi, poi, con F.C. Andreas. Fu, alcuni anni dopo, la compagna del grande poeta Reiner Maria Rilke, ma non è finita! La nostra affascinante russa stringerà infine una profonda amicizia con Sigmund Freud. Quantunque questa figura di donna indipendente e brillante non manchi di grande fascino, ciò non toglie che i suoi scritti su Nietzsche difettassero radicalmente di una reale comprensione del filosofo, in particolare là dove la giovane russa si cimentò in interpretazioni ed ipotesi che superavano ampiamente le sue capacità. Purtroppo quando, ancora nel 1895, Rudolf Steiner rilevò queste incompetenze di fondo della Lou Salomè, nessuno ne volle prendere atto e dovettero così trascorrere dei decenni perché ingenuità e mistificazioni fossero infine smascherate.

Il primo a denunciare l'incapacità interpretativa della Lou Andreas Salomé fu Fritz Koegel, cui era stata affidata, insieme a Rudolf Steiner, l'edizione delle opere del filosofo. Fu proprio il *Magazin für Literatur* a pubblicare un lungo saggio di Koegel, il quale si proponeva di smascherare le mistificazioni della giovane russa.

Ma non fu solo Lou a fraintendere il rarefatto pensiero di Nietzsche. «Se non avessero incontrato Nietzsche sarebbero rimasti dei perfetti filistei, ed ora - così disse Steiner di molti sedicenti discepoli del filosofo - si atteggiavano a nietzscheani...»

In realtà, meno di due decenni più tardi il *Così parlò Zarathustra (Also sprach Zarathustra)* supererà la tiratura della Bibbia e non vi sarà, durante il primo conflitto mondiale, zaino di soldato tedesco privo del capolavoro del nostro filosofo.

Anche i francesi, nei riguardi dei quali Nietzsche era sempre stato incline all'elogio, cominciarono ad apprezzarlo. Solo in Inghilterra e negli Stati Uniti il suo pensiero iniziò ad assumere quelle tinte fosche che ne caratterizzarono molte interpretazioni successive; al suo pensiero si volle collegare l'imperialismo ed il militarismo prussiani.

La responsabilità di questo spaventosa mistificazione è da ascrivere quasi interamente ad Elisabeth, le cui trame e falsificazioni furono smascherate troppo tardi e con insufficiente rilievo. Fu lei a donare ad Hitler il bastone da passeggio del fratello: il bastone del solitario pensatore all'uomo delle folle oceaniche!

Come si è detto, il primo studioso che ribadì la pressoché totale incompetenza nonché l'endemica mancanza di obiettività di Elisabeth Förster-Nietzsche fu Rudolf Steiner, ma la sua voce rimase *clamans in deserto*; non trovò adeguato riconoscimento neppure presso gli studiosi che si sono occupati successivamente di questi argomenti.

Solo con la pubblicazione, nel 1908, di un lavoro di Bernoulli, ma definitivamente con la nuova edizione Schlechta nel 1957, furono rese di pubblico dominio le nefandezze operate da Elisabeth sulle opere del fratello. Mezzo secolo dopo!

Nota Emil Bock, a tal proposito, che fu perlomeno singolare rendersi conto 'improvvisamente' della fondamentale estraneità di Elisabeth - così la chiamava il giovane Friedrich - allo spirito della filosofia del fratello, dopo che coloro che erano venuti a contatto con lei per anni, ne avevano più volte rilevato le falsificazioni (Emil Bock, *Rudolf Steiner Studien zu Seinem Lebensgang un Lebenswerk*, Stuttgart 1961).

Ma questa è storia vecchia che non è possibile trattare in questa sede; rivolgiamoci dunque brevemente alla vera e propria interpretazione che Rudolf Steiner ci dà del pensiero di Nietzsche.

Incontro

Il giovane Rudolf si imbatté negli scritti di Nietzsche a ventotto anni, nel 1889, cinque anni prima della pubblicazione della sua *Filosofia della Libertà* (*Die Philosophie der Freiheit*, 1894), opera alla base della sua concezione del mondo.

Fu un colpo di fulmine: sin dal primo momento Steiner sentì che doveva esistere un profondo nesso tra gli scritti e la vita - ancora a lui ignota, nel suo tragico svolgersi - del filosofo. Scrisse nella sua autobiografia, 'La mia vita' (*Mein Lebensgang*, 1923/25): «Sentivo la sua anima come un essere costretto ad ascoltare, con attenzione ereditata ed acquisita, tutto quanto la vita spirituale del suo tempo produceva, avendo sempre, però, nell'intimo la sensazione: 'che cosa mi importa, in fondo, di questa vita spirituale? deve pur esserci un altro mondo dove io possa vivere, ché, in questo, tutto mi urta'».

Il giovane Steiner venne dunque profondamente colpito dai pensieri di Nietzsche e che sentì sostanzialmente affini a molte sue riflessioni, sebbene - come egli stesso precisò - la genesi di queste ultime fosse del tutto diversa.

Il motivo, però, che più di ogni altro fece sì che Steiner si sentisse fortemente attratto dall'emblematica figura di Nietzsche, fu «...la possibilità di leggere i suoi scritti senza mai urtare nella pretesa di voler fare del lettore un seguace».

Furono anche l'ardore dei pensieri e del linguaggio a colpirlo, specialmente negli scritti dell'ultimo periodo creativo di Nietzsche, in *Ecce Homo* e nell'*Anticristo*.

Egli esprime così, in una lettera scritta il giorno di Natale del 1894, tutto il suo entusiasmo per tali opere: «L'*Anticristo* di Nietzsche...uno tra i libri più significativi che siano stati scritti da secoli. Ho ritrovato in ogni frase miei sentimenti personali. Non so trovare al momento parole per il grado di soddisfazione che questo lavoro ha suscitato in me». Come vedremo più avanti, si tratta di giovanili ed entusiastiche valutazioni che successivamente Steiner integrerà con considerazioni di tutt'altro tenore.

Dopo alcuni anni dal suo incontro con il pensiero di Nietzsche, il giovane Steiner avrà l'opportunità di incontrare anche personalmente il grande filosofo, purtroppo nel frattempo già sprofondato nella follia.

«Là, disteso sul divano - così descrive Steiner la poderosa impressione che Nietzsche gli fece allorché la sorella Elisabeth lo introdusse nella sua stanza - giaceva l'Ottenebrato, con la sua fronte mirabilmente bella di artista e di pensatore. Erano le prime ore del pomeriggio. Gli occhi, pur essendo spenti, apparivano ancora pervasi d'anima; ma di quanto li circondava non accoglievano più che una immagine a cui era ormai negato l'accesso all'anima. Stavamo dinnanzi a lui, ma Nietzsche non lo sapeva. Eppure si sarebbe ancora potuto credere che quel volto spiritualizzato fosse l'espressione di un'anima la quale nel corso del mattino avesse intensamente pensato e volesse ora riposare un momento. Credetti che la scossa interiore da me provata si trasformasse in comprensione per il genio il cui sguardo mi fissava senza vedermi. (...) Prima di quel momento avevo *letto* Nietzsche scrittore; ora, avevo *veduto* quel Nietzsche che, da remotissime sfere spirituali, portava entro il suo corpo ancora le idee tutte scintillanti di bellezza, sebbene avesse perduto per via la loro originaria forza luminosa.»

In realtà all'interno della vastissima produzione di saggi, libri e conferenze di Rudolf Steiner, il contributo specifico alla interpretazione del pensiero di Friedrich Nietzsche occupa una posizione *apparentemente* di non troppo rilievo; sottolineo apparentemente perché, in realtà, l'incontro con la filosofia di Nietzsche rappresentò un evento paradigmatico che ebbe precise conseguenze esistenziali - se pur non è il caso di parlare di influsso teoretico - sulla sua esperienza di uomo e di pensatore.

È, inoltre, emblematico il fatto che Nietzsche fu l'unico pensatore cui Steiner dedicò un'intera opera: Friedrich Nietzsche, un lottatore contro il suo tempo (Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit, 1895).

«Potevo a mala pena – prosegue Steiner nella narrazione del suo incontro con il filosofo ormai cieco al mondo - esprimere nei miei pensieri quasi balbettando, ciò che avevo veduto; e quel balbettio è il contenuto del mio libro *Nietzsche, un lottatore contro il suo tempo*. Che il libro sia rimasto un balbettio, non toglie però il fatto vero che io sia stato ispirato dall'immagine di Nietzsche stesso.»

Effettivamente nel suo ultimo anno di vita Steiner stava lavorando ad una nuova edizione della sua opera su Nietzsche. Ad essa voleva aggiungere i due saggi pubblicati sulla *Wiener Klinische Rundschau*, che affrontano il pensiero e la personalità del filosofo dal punto di vista psico-patologico, nonché l'allocuzione commemorativa per la morte di Nietzsche nel 1900. Intendeva aggiungervi altresì una prefazione che, dando ragione della profonda diversità di approccio tra il libro del 1895 ed i saggi del 1900, ne illustrasse al tempo stesso l'intima correlazione. La sua prematura scomparsa gli impedì di realizzare questo intento, lasciando una serie di scritti e di conferenze sul filosofo che, apparentemente contraddittori, se esaminati nel loro insieme mostrano al contrario una profonda complementarità, restituendo una visione completa di Nietzsche.

Gli scritti di Steiner sul pensiero e la personalità di Nietzsche si possono dunque dividere in tre gruppi.

1 - Al primo appartiene il lavoro *Friedrich Nietzsche, un lottatore contro il suo tempo*, (*Friedrich Nietzsche ein Kämpfer gegen seine Zeit*, 1895), che costituisce uno dei primi tentativi di comprendere il pensiero nietzscheano in modo unitario. Si possono, poi, considerare intessuti di un *leit-motiv* omogeneo, collegati da medesime finalità e da una stessa ottica interpretativa, due saggi del 1900, pubblicati sulla *Wiener Klinische Rundschau*, che affrontano il 'problema Nietzsche' dal punto di vista psicologico e psicopatologico. Si tratta del *Die Philosophie Friedrich Nietzsches als psycho-pathologisches Problem*, pubblicato nel luglio 1900, e del *Friedrich Nietzsche Persönlichkeit und die Psycho-Pathologie*, edito due mesi più tardi. Appartengono sempre al primo gruppo il discorso commemorativo tenuto al circolo dei *Kommenden* il 13 settembre 1900, *Die Persönlichkeit Friedrich Nietzsches*, ed alcuni articoli, comparsi su varie riviste letterarie, riguardanti direttamente o indirettamente il pensiero di Nietzsche.

2 - Al secondo gruppo appartengono gli interventi apparsi sul *Magazin für Literatur*, sulla *Die Gesellschaft* e sulla *Die Zukunft*, che costituiscono la drammatica testimonianza della cosiddetta 'guerra sul lascito nietzscheano', (*Kampf um die Nietzsche-Ausgabe*). Essi, pertanto, hanno un prezioso valore documentale per comprendere le caratteristiche di quei personaggi che, con le mistificazioni cui sottoposero il pensiero di Nietzsche, ne consentirono l'utilizzazione per fini ignobili – ed assolutamente non giustificati dai contenuti dei lavori del filosofo - come l'apologia della razza, del nazionalsocialismo, della misoginia etc. Tali lavori offrono anche un'immagine di prima mano del metodo di lavoro dei primi editori del lascito. Questi articoli, inoltre, sfrondate degli accenti polemici talvolta asperrimi, contengono la chiave di volta per comprendere la base interpretativa steineriana della genesi dell'idea del nietzscheano 'eterno ritorno all'uguale' (*Wiederkunft des Gleichen*).

3 - Al terzo gruppo, infine, appartengono quelle conferenze nelle quali il pensiero e la personalità di Friedrich Nietzsche vengono esaminati da un'ottica particolare, la prospettiva scientifico-spirituale. Essa costituisce lo specifico contributo interpretativo di Rudolf Steiner, il quale, fondendo armoniosamente l'elemento pratico-esistenziale con quello speculativo-teoretico, è pervenuto ad un metodo di osservazione e di sperimentazione affatto nuovi per la cultura occidentale: la Scienza dello Spirito (*Geisteswissenschaft*) o Antroposofia. Il metodo di indagine della Scienza dello Spirito porta Rudolf Steiner a conclusioni che, se possono certamente colpire per l'audacia chi abbia una formazione squisitamente filosofica, sono da prendere tuttavia in attenta considerazione se si vuole garantire alla interpretazione filosofica la visione obiettiva ed onnicomprensiva di eventi emblematici come quello che, nel

nostro caso, è costituito dalla complessa personalità e dal tragico destino di Friedrich Nietzsche.

Il 'grande anelito'

Nietzscheanismus (*Literarischer Merkur*, 1892) è, cronologicamente, il primo lavoro che Steiner dedica al pensiero di Nietzsche. In questo articolo, che delinea i motivi fondamentali della speculazione nietzscheana e, al tempo stesso, denuncia le reazioni filistei degli intellettuali tedeschi di fronte ad essa, Steiner sostiene che, in realtà, è lo *Zeitgeist* (Spirito del Tempo), a rendere necessaria, di tanto in tanto, l'incarnazione di spiriti radicali come quello di Nietzsche, che si propongono risolutive azioni rinnovatrici.

La negatività assoluta di Nietzsche, il suo metodico capovolgere le verità 'obiettive' si traduce quindi, dal punto di vista dello *Zeitgeist*, nella necessaria premessa per una riappropriazione dei contenuti autentici della tradizione, per una rielaborazione vitale delle 'verità assimilate'.

In una conferenza tenuta a Berlino nel 1916 (*Nietzsches Seelenleben und Richard Wagner, Zur Deutschen Weltanschauung der Gegenwart*, 1916), Steiner rileva come, anche dopo il periodo di massima fioritura dell'idealismo tedesco, il caratteristico tono spirituale di questa corrente continuasse ad agire per tutto il secolo XIX e aggiunge che l'impressione di un indebolirsi, di uno spegnersi di tale tono spirituale nella seconda metà del secolo XIX, può venir compresa nella sua giusta luce solo considerando con attenzione l'importanza della svolta rappresentata, per la cultura mitteleuropea, dagli anni intorno al 1850.

Nei secoli XVIII e XIX e fino al primo trentennio di quest'ultimo, la vita spirituale tedesca si immerse, grazie ai suoi massimi pensatori, nelle profondità dei misteri del mondo mediante le forze del puro intelletto. Alla svolta cui abbiamo fatto cenno, trascorso il primo trentennio del XIX secolo, sopravvenne una sorta di rilassamento; si doveva, per così dire, riprendere il fiato che era stato a lungo trattenuto con le *Weltanschauung* idealistiche. Ciò portò ad un affievolirsi, nello *Zeitgeist*, di tutti quei motivi che avevano raggiunto le vette più elevate nel periodo precedente; non si pervenne più ai sublimi risultati sistematici ai quali erano giunti Fichte, Schelling ed Hegel. Non si poté più sperimentare immutato il medesimo volere di verità che aveva caratterizzato gli impulsi di quei pensatori, ma si sentì che mediante quell'impulso si doveva cercare la realtà. «E prese forma - così Steiner nella conferenza sopra citata - come un perseguimento di questo impulso, una sete di realtà, una sete di ciò su cui l'uomo può fondarsi stabilmente. Ciò si manifestò in modo tale che, in un primo momento, ci si pose in acuta opposizione nei riguardi di tutto ciò che gli spiriti sopra nominati hanno creato; nei loro processi di pensiero astratti non si fu in grado di trovare la realtà, di cui si era assetati».

Da un lato, dunque, l'impotenza degli epigoni a risvegliare - quando non addirittura a comprendere - l'elemento vivente del pensiero dei maestri, dall'altro il rivolgersi della cultura dell'epoca all'osservazione scientifico-naturale, portarono al sorgere di *Weltanschauung* che, ignare dei contenuti spirituali espressi nelle dottrine dei grandi filosofi del passato, si indirizzarono esclusivamente al mondo sensibile. Esse trovarono le proprie basi conoscitive in quel pensiero - legato al supporto cerebrale - incapace di rendersi autonomo dalla ferrea necessità imposta dalla *dynamis* fisico-sensibile.

Si volle guardare all'uomo totale', ma, paradossalmente, ciò condusse a tralasciare ciò che era emerso dalla ricerca spirituale del passato e che pur era stato riconosciuto come vero. L'immediato rivolgersi al campo dell'esperienza sensibile ed il pervenire ad una definizione riduttiva e inadeguata del pensiero, visto ormai quasi come una 'secrezione' cerebrale, condusse inevitabilmente, in quell'epoca pregna di stimoli positivisti e di un materialismo ancora incapace di autodefinirsi, ad una cieca quanto sterile opposizione alla dimensione 'spirituale' dell'esistere.

In tale contesto Nietzsche - nell'ottica steineriana - si trovò di fronte ad un uomo che voleva presentarsi come 'uomo totale', ed a una scienza della natura che avrebbe dovuto placare la

sete di verità dell'epoca. Ebbe così a sperimentare profondamente 'l'anelito indefinito del tempo' al quale, peraltro, non fu in grado di dar forma.

Fu un'illusione di Schopenhauer, di Nietzsche e di molti altri pensatori dell'epoca, il considerare il sistema hegeliano come il frutto di un pensiero meramente intellettualistico. Furono invero proprio questi filosofi – sostiene Steiner – a non possedere la forza di elevarsi al puro mondo concettuale di Hegel; essi non disponevano di quell'ampiezza di respiro che avrebbe potuto renderli partecipi dell'energia concettuale del grande filosofo di Stoccarda. «In Hegel - rileva Steiner, sempre nella conferenza del 1916 - la conoscenza sovrasensibile è presente, ma la conoscenza sovrasensibile non conosce alcunché di sovrasensibile. Perciò tale conoscenza sovrasensibile, che non conosce nulla di sovrasensibile, doveva far sì, nella seconda metà del XIX secolo, che l'uomo si sentisse, per così dire, totalmente insoddisfatto e si rivolgesse proprio al mondo sensibile. Doveva altresì avvenire che si potesse far strada l'elemento musicale, tale da essere in grado di gettare un ponte verso un'epoca che intendeva trovare, mediante la conoscenza spirituale, la propria dimensione propriamente spirituale. Questo è l'elemento significativo della vita spirituale della seconda metà del XIX secolo e oltre, sino ai nostri giorni. Di fronte alla decadenza della conoscenza sovrasensibile ed alla sopraffazione dell'animo umano ad opera della mera conoscenza sensibile, di fronte all'aggrapparsi a ciò che ora si era introdotto come realtà, proveniente da un mondo del tutto diverso, si produssero gli impressionanti eventi interiori di Nietzsche».

In questo senso Nietzsche si pone al di sopra dello *Zeitgeist*; in questo senso egli apre la strada - con il suo '*pericoloso dubitare*' - al vero, autentico 'uomo della conoscenza', che non può non esercitare sui suoi pensieri il massimo dominio ma anche la scempi più radicale, che guarda alla vita come al 'sommio bene', ma anche come all'*experimentum crucis*.

In sostanza, il 'grande anelito' che contraddistingue il pensiero di Nietzsche, durante tutta la sua esistenza terrena - questa la tesi di Rudolf Steiner - rappresenta l'impulso verso una *profondità che il suo tempo non è in grado di offrirgli*, l'anelito di quel '*pensiero puro*' che solo può garantire alle cosiddette 'verità' un terreno sicuro su cui fondarsi.

• • •

Costretto a configurare la sua ricerca come 'inattuale', in quanto emarginata da quelli che erano i criteri filologici - ma anche filosofici - dell'epoca, Nietzsche approda a quella scempi radicale la quale, però, non essendo basata sull'attività irriflessa del pensare, a lungo andare lo conduce ad un pericoloso 'sradicamento' dalla realtà.

In ultima analisi, l'*Experimental-Philosophie*, osservata dal punto di vista dello *Zeitgeist*, va intesa come un sintomo di profondo mutamento, non solo per quanto riguarda lo stile di espressione o il 'metodo' di procedere dialettico, ma anche e soprattutto perché costituisce una denuncia, con il suo pervicace 'nichilismo filosofico', della mancanza di energia delle *Weltanschauung* della nostra era.

Il 'grande anelito' è sintomo di un male che non è guaribile mediante il solo strumento critico - fosse anche la scempi più autenticamente valida e conseguente - ma che invoca bensì quel superamento del livello dialettico che può venire solo da un pensiero cosciente della propria origine ed operante nel senso di una ascesi dell'intera personalità umana. Rudolf Steiner individua il profondo impulso che animò il pensiero e la personalità di Nietzsche, in quella *Selbstüberwindung* (auto-superamento), che è - se vogliamo - il *leitmotiv* delle maggiori imprese speculative del filosofo.

«Il profondo impulso della nuova vita delle *Weltanschauung* venne a manifestazione in Goethe; egli sentiva l'idea prendere vita nell'io autocosciente, sì che questo io, nell'idea che ha preso vita, si sapeva posto all'interno dell'esistenza del cosmo; in Nietzsche è presente l'impulso a far vivere l'uomo al di là di se stesso; egli sente che il senso della vita deve svelarsi in ciò che è stato creato interiormente» (Rudolf Steiner, *Die Rätsel der Philosophie*, 1914).

È significativo il fatto che uno studioso come Karl Jaspers (1883-1969) - che ha un indirizzo di pensiero totalmente diverso da quello di Rudolf Steiner - si rivolga a Nietzsche con parole assai simili a quelle sopra riportate. Scrive Jaspers: «Nietzsche vuole l'ampiezza del suo pensare, e in essa la sostanza dell'essere; la sostanza genuina, senza alcun velo. La via da tenere è per lui il superamento di ogni modo di figurazione dell'essere, di ogni valore, di ogni cristallizzazione di quanto c'è di essenziale nel mondo. Ecco come egli si esprime: "I miei scritti parlano soltanto dei miei superamenti". Affiora in lui la straordinaria pretesa di non attenersi a niente di saldo e sicuro, allo scopo di poter veramente essere.» (Karl Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1974).

Come si realizza - almeno a livello di procedere interiore, di metodo d'indagine - questa *Überwindung*, che in Nietzsche, poi, si rivela come *Selbstüberwindung*?

Secondo Jaspers, essa ha luogo mediante il sospetto e il tradimento. Il sospetto si configura come l'atteggiamento di fronte al quale nulla è più indubitabile, in quanto deve venir trasformato per prendere parte all'essere. Il tradimento, d'altra parte - nella interpretazione di Jaspers - non è la mancanza di fedeltà di chi scappa vigliaccamente, ma è l'abbandono di entità storiche divenute vuote, in base a una necessità che ancora non si capisce.

Ci troviamo, con ciò, di fronte a quell'approccio alla *Experimental-Philosophie*, che trova il suo massimo interprete più che nel filosofo, nello psicologo Jaspers.

La profonda connessione ravvisabile tra la vita di Nietzsche ed il suo atteggiamento filosofico di scepri radicale fanno dire a Jaspers nell'opera citata: «Vivere e conoscere, per autocomprensione di Nietzsche, divenuti in lui uno nel tentare, si trovano in costante movimento».

All'inizio il movimento è involontario, ma in un secondo momento si fa cosciente e desiderato. Naturalmente, essendo al tempo stesso pensiero e vita, è presente in Nietzsche costantemente; avviene come se egli pensasse proprio in ogni singolo istante l'unica, autentica verità. Ma a quel punto ha luogo il ribaltamento nell'opposto, il porre in questione, e con la stessa energia.

Il fatto che Nietzsche non pensi dialetticamente in una più rapida visione d'insieme secondo un metodo tramandato, bensì che attraversi le posizioni con tutto il suo essere vitale, Jaspers lo chiama *reale dialettica*.

Ancora Jaspers: « In questa reale dialettica gli opposti e le contraddizioni divengono effettuali e senza stare sin dall'inizio in una sintesi cosciente, effettuano piuttosto una sintesi esistenziale aperta. 'Questo pensatore non ha bisogno di nessuno che lo confuti; egli basta a se stesso per ciò'. Questa dialettica reale viene assunta dall'auto-comprensione di Nietzsche nei seguenti modi. Il movimento non è, in primo luogo, un evento qualsiasi, privo di direzione, bensì si riferisce a se stesso: Nietzsche lo chiama superamento (...), in secondo luogo questo pensiero è sostanziale e va distinto da un qualsiasi (pensiero) intellettuale. È in terzo luogo, per quanto riguarda il senso, costruttivo, ma con il pericolo, perennemente presente, di affondare nella negatività. Il suo sentiero, quantunque diretto, conduce, in quarto luogo, verso l'infinito, perde il terreno, senza conquistarne di nuovo; tale pensiero ha la sua sostanzialità solo nella forma dell'essere-per-via».

• • •

Se Jaspers si sofferma sul 'perdere terreno senza conquistarne di nuovo' del pensiero di Nietzsche, Steiner rileva che non è lecito guardare al 'grande anelito' di Nietzsche, alla sua tensione verso un reale superamento dell'umano, senza notarne *anche* i lati ambigui. In altri termini mette in guardia sull'estrema pericolosità costituita da una profonda esigenza di autenticità che non disponga anche delle forze atte a soddisfarla.

Già nel suo *Friedrich Nietzsche, un lottatore contro il suo tempo*, Rudolf Steiner getta le basi per una critica nei confronti della mancanza di consapevolezza del procedere interiore di Nietzsche. Steiner, in un primo momento - nel libro del 1895 - esalta la genialità che condusse Nietzsche a porre questioni in modo più audace e radicale di ogni altro pensatore,

ma rileva, al tempo stesso, che a tale genialità è connesso anche un aspetto patologico - aspetto che esamina, successivamente, nei due saggi pubblicati sulla *Wiener Klinische Rundschau*, cui si è fatto cenno sopra.

In sostanza, egli osserva che Nietzsche si è sempre dimostrato incapace di risolvere - per via di pura conoscenza - le ardue questioni da lui stesso poste. La sua genialità - sostiene Steiner - lo ha sempre spinto a formulare domande per le quali la sua capacità di conoscenza teoretica non è sufficientemente evoluta.

È precisamente *questo* il patologico in Nietzsche: la sua capacità logica, il suo senso di verità obiettiva non sono in grado di equilibrare il suo impulso a porre questioni sempre più radicali.

In sintesi, si potrebbe dire che *il suo filosofare non si è dimostrato all'altezza delle domande formulate dalla sua genialità*. Troppo di rado il dolore causatogli dal suo radicale scetticismo è stato lenito dalle soluzioni conquistate per via speculativa.

«La costituzione spirituale di Nietzsche non si può comprendere con i concetti della psicologia - così scrive Steiner nel suo *Die Philosophie Friedrich Nietzsches als psychopathologisches Problem* - si deve ricorrere alla psicopatologia. Non si vuole con questa affermazione detrarre nulla alla genialità della sua produzione, nulla decidere sul valore delle idee sue. Il genio di Nietzsche non ha assolutamente nulla a che fare in questo: la genialità appare in lui attraverso un medium patologico. La genialità di Friedrich Nietzsche non deve essere spiegata con la sua costituzione malata: Nietzsche era un genio, nonostante fosse ammalato. Altro è spiegare la genialità come uno stato morboso di spirito, altro è comprendere di un uomo di genio la personalità intera guardando anche quel che nel suo essere è morboso. Si possono accettare le idee di Nietzsche e ritenere nondimeno che il modo con cui egli le trova, le collega, le avvalora e sostiene, è comprensibile solo con concetti psicopatologici. Si può riconoscere il suo bello, grande carattere, la notevole sua fisionomia di pensatore ed ammettere che in questo carattere, in questa fisionomia si insinuano fattori morbosi. Il problema Nietzsche ha il suo grande interesse appunto perché un uomo geniale lotta per anni con elementi morbosi, e riesce a produrre pensieri grandi in una connessione che può essere spiegata dalla psicopatologia soltanto».

Ciò significa che la disposizione patologica del sistema nervoso di Nietzsche non si è dimostrata all'altezza della sua produttività geniale, del suo valore.

Così questa ricchezza interiore, questo elemento dionisiaco, si è rivelato sempre più logorante per il sistema nervoso di Nietzsche, che ad un certo punto ha ceduto, trascinando il filosofo nella follia.

Scriva ancora Karl Jaspers: «La illimitata negatività e il continuo tentare potrebbero aver luogo come una libera e spontanea attività del puro intelletto a contatto con tutte le cose in quanto costituiscono alcunché di diverso rispetto al proprio esserci. Ma ciò che la negatività e il continuo tentare effettivamente importano, e ciò che essenzialmente, e non accidentalmente, vi si rivela, si può vedere soltanto quando un uomo, con tutto il suo essere, si slancia, per dir così, entro questo abisso, e fa, a nome e in rappresentanza degli altri, ciò che, se tutti lo facessero, tutto verrebbe scompigliato e annientato».

« Nella sua esistenza di filosofo *egli è come il fuoco*. E, come tale, si è inteso lui stesso. La vera ed effettiva personalità di Nietzsche si rivela nel mondo come la fiamma in cui tutto consuma, in guisa che del suo esserci e della sua volontà personale non rimane alcun residuo che non venga bruciato, mentre la sua esistenza si perde in un fondo inaccessibile di oscurità impenetrabile. Ma se Nietzsche è, come diciamo, questa vittima sacrificata, non si deve pensare che egli possa essere veramente compreso con tale espressione. Egli non si presta a essere classificato in un tipo umano che possa essere in qualche modo conosciuto e formulato. La parola esprime soltanto la incomprendibilità, che è insita nell'essere dell'eccezione, quando si tratti dell'eccezione rispetto a un genere che ci riguarda, che batte e si impone a quel che noi siamo nella nostra intima essenza, e non ci lascia indifferenti, come sarebbe il caso di una qualsiasi eccezione pura e semplice».

È quell'elemento geniale della personalità di Nietzsche, dunque, che trova la sua espressione nell'anelito indefinito del filosofo, nella disperata ricerca di autenticità, alla base di quella *Experimental-Philosophie* che, con la radicale scepri del metodo, conduce infine il suo soggetto a vivere - per dirla con Jaspers - in uno *'spazio senz'aria'*.

Ecco allora che queste due analisi - di Jaspers e Steiner - per certi versi convergenti, ci indicano un Nietzsche *vittima del suo stesso 'grande anelito'*, un genio che trova i suoi limiti da una parte nell'ottusità dell'epoca e dall'altra nei principi patologici della sua stessa personalità.

L'*Experimental-Philosophie* e Nietzsche come vittima

«Altri conducevano la battaglia spirituale contro antichi pregiudizi: Nietzsche chiese come potesse egli vivere con le nuove idee: la sua battaglia si svolse tutta nella sua anima. Egli si valse della ulteriore evoluzione nel superuomo per sopportare l'uomo.(...) La vita ha un compito che è radicato fortemente nella vita e conduce però su oltre la vita. Non ci si può fermare nella esistenza immediata, nella vita reale, nemmeno in quella illuminata dalla scienza della natura. Anche per questa vita si deve soffrire. Questa rimase l'opinione di Nietzsche. Anche il 'superuomo' è un mezzo per sopportare la vita. Tutto questo indica che Nietzsche era nato per 'soffrire dell'esistenza'. Nella ricerca di ragioni di gioia, fu il suo genio. La battaglia per le visioni del mondo ha avuto spesso martiri... egli ha sofferto profondamente dei pensieri del suo mondo ambiente; e per questo dolore ha trovato i trascendenti accenti del suo Zarathustra. Divenne il poeta della nuova visione, gli inni al 'superuomo' sono la poetica personale risposta alle questioni e alle conoscenze della nuova scienza della natura» (Rudolf Steiner, *Die Persönlichkeit Friedrich Nietzsches, 1900*).

Alla base degli impulsi dell'anima di Nietzsche vi era - secondo Steiner - un profondo impulso religioso, un impulso alla venerazione, a guardare verso l'alto. Si trattava di una esasperata sensibilità per ciò che vi era da sentire e da sperimentare immaginativamente. L'impulso religioso che agiva propriamente alla base della ricerca speculativa del filosofo, è anche ravvisabile nel suo insaziabile anelito a superare ogni figurazione del mondo, ogni meta assegnata all'umano conoscere.

Possiamo dunque porre in relazione tale *Stimmung* fondamentalmente religiosa con una *Experimental-Philosophie* intesa come il radicale autosuperamento di ogni concezione riflessa dell'essere verso una 'apertura cosmica', in cui la 'danza divina' dell' 'uomo della conoscenza' trovi infine la propria realizzazione.

Anche Karl Jaspers giudica sostanzialmente Nietzsche come una vittima del suo tempo. Vede che non è più in grado di prendere parte attivamente alla realtà effettiva della sua epoca; Nietzsche è costretto, per così dire, ad osservare dall'esterno del mondo quanto subisce da parte del mondo, da cui è separato. Ma poiché deve pur vivere e pensare nel suo tempo, il suo pensiero si riveste di forme non adatte a lui. «Egli rimane pur sempre attaccato agli atteggiamenti ed alle forme mentali della sua epoca. Persino egli era talvolta quello che combatteva. Era, per esempio, positivista e wagneriano, mentre combatteva Wagner e il positivismo. Nella sua sempre crescente solitudine, finì col perdere, insieme col contatto e la convivenza sociale, anche la misura. Si ebbe così il modo di filosofare dell'uomo che, nella più grande crisi dell'umanità occidentale, si lasciò andare, nella solitudine, a far prove ed esperimenti. E quel che da lui è stato provato e sperimentato a noi perviene soltanto in frantumi, e ci rivela ciò che può vedere soltanto un uomo che naufraga e si perde» (Karl Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, 1974*).

Steiner si è più volte soffermato sul problema dello 'sdoppiamento della coscienza' di Nietzsche, nel contesto di una interpretazione della sua personalità che, fermo restando il riconoscimento della genialità del filosofo, non escludesse però un esame spregiudicato degli elementi patologici della personalità di lui.

Nella seconda parte del saggio *Die Persönlichkeit Friedrich Nietzsches und die Psycho-Pathologie* (1900) Steiner rileva che «...una manifestazione altamente sorprendente nella vita spirituale di Nietzsche è lo sdoppiamento della coscienza di sé, sempre presente in modo latente, ma emergente a volte in modo notevole. Il 'due anime abitano, ahì, nel mio petto', confina in lui col patologico, ed egli non può dare l'equilibrio tra le 'due anime'. Le sue polemiche a stento si possono comprendere altrimenti che da questo punto di vista. Egli non colpisce coi suoi giudizi quasi mai l'avversario. Egli si pone di fronte chi vuole attaccare in modo veramente degno di nota e poi combatte contro un fantasma che sta ben lungi dalla realtà. E questo si comprende solo se si considera che egli, in fondo, combatte non contro un nemico esterno, ma contro se stesso. E combatte tanto più ardentemente, quando egli in altro tempo si è trovato nello stato che riguarda come avverso, o quando questo stato gioca almeno una parte nella vita della sua anima».

Ciò è particolarmente manifesto nel comportamento di Nietzsche nei confronti di Wagner; da una identificazione pressoché totale con le direttive artistiche e culturali del musicista, che divennero dunque suo proprio mondo di pensiero, Nietzsche giunse a manifestare la più violenta avversione nei confronti delle concezioni wagneriane.

L'influsso dell'artista aveva fatto sì che Nietzsche respingesse - per così dire - il suo secondo io. Sebbene egli, nel periodo in cui componeva Richard Wagner in Bayreuth, stendesse anche appunti decisamente critici nei confronti del suo amico e maestro, si mantenne comunque a lungo fedele alla rappresentazione ideale che si era fatto di Wagner; una rappresentazione, però, priva di riscontro con la realtà, una rappresentazione di pura fantasia. In tale rappresentazione entusiastica la sua individualità si immerse profondamente, sino al momento in cui altre rappresentazioni, avverse alla *Weltanschauung* wagneriana, si fecero strada nel suo Io fino a capovolgere le sue valutazioni in modo radicale. Da quel momento divenne il peggior nemico del suo stesso mondo di pensiero. D'altra parte, nota Steiner - che aveva avuto a lungo accesso ai quaderni ed ai taccuini del filosofo - Nietzsche aveva annotato già nel manoscritto di *Richard Wagner a Bayreuth* molte di quelle feroci critiche ed aspre condanne che poi costituiscono il nucleo de *Il caso Wagner*, solo che allora le aveva semplicemente lasciate da parte, pubblicando un'opera entusiasticamente ineggiante a Wagner. Anni dopo, quando venne per lui il momento di scagliarsi contro ciò che aveva amato nella prima metà della sua vita, non fece altro che riprendere quelle annotazioni e pubblicare *Il caso Wagner!*

«Poiché egli combatte non il Wagner della realtà - fa notare lo Steiner - ma l'immagine che prima si era fatta di Wagner. La sua passione ed ingiustizia si comprendono soltanto se si comprende che egli diviene così violento solo perché combatte qualcosa che, secondo la sua opinione, lo ha danneggiato, traviandolo dal suo cammino... Egli sa che vuole allontanarsi non da Wagner, ma dal suo proprio Io quale si è formato in un certo momento...».

«Nietzsche quando combatte - continua Steiner nello stesso saggio - quasi sempre *combatte contro se stesso*. Quando egli nei primi tempi della sua opera di scrittore scese violentemente in campo contro la filologia, combatteva in sé il filologo, il notevole filologo che, prima ancora dell'esame di dottore, già era stato nominato professore all'Università. Allorché, nel 1876, cominciò la sua battaglia contro gli ideali, aveva dinanzi ai suoi occhi il proprio idealismo. E quando, al termine della sua carriera di scrittore, scrisse con violenza inaudita il suo *Anticristo*, era ancora provocato dal profondo cristiano che sentiva in sé. Egli, senza lotta dentro di sé, si era allontanato dal Cristianesimo, ma se n'era allontanato solo con la mente, con una sola parte del suo essere: col suo cuore, nel mondo del suo sentire, nella condotta pratica della sua vita, rimase fedele alle rappresentazioni cristiane. Insorse come appassionato avversario d'una parte del suo proprio essere.... Come Nietzsche si sentisse diviso in sé e si sapesse impotente ad equilibrare in unità di coscienza le diverse potenze del suo interno, è mostrato dalla chiusa di una poesia della estate 1888, del tempo, cioè, che di poco precede la catastrofe:

« Adesso - fra due nulla incurvato,
un segno interrogativo, uno stanco enigma -
un enigma per rapaci...
ti 'scioglieranno' certo,
sono già affamati del tuo 'scioglimento',
svolazzano già intorno a te, loro enigma,
attorno a te, impiccato!...
O Zarathustra!...
conoscitore di te!...
carnefice di te stesso! ... »
(Friedrich Nietzsche, *Tra uccelli di rapina*)»

Un altro aspetto che contribuì in maniera determinante ad allontanarlo dalla sua epoca ed a far sì che egli smarrisse il 'senso della misura' nel suo 'sperimentare', divenuto ormai fine a se stesso, fu la tendenza all'isolamento di Nietzsche.

Questo si può considerare un po' il *punctum dolens* dell'intera *Experimental-Philosophie*; lo sradicamento di Nietzsche dal suo tempo - da un tempo che, peraltro, ne informò profondamente il pensiero - non poté non condurre ad un rinchiudersi del filosofo in se stesso, dove il 'pericoloso dubitare', divenuto motivo fondamentalmente esistenziale, poteva dare l'illusione di un cosmo interiore completo ed in sé fondato.

Ma, come fa notare Steiner, ad una persona che vuole afferrare nei suoi pensieri l'evoluzione del mondo e degli uomini, occorrono anche auto-educazione ed autocritica. Si tratta di strumenti grazie ai quali viene assegnato ai pensieri significato, portata e connessione. Ma Nietzsche è decisamente carente di tali strumenti; in lui le idee turbinano liberamente, senza che l'autocritica le contenga nei loro limiti, non vi sono quasi scambi tra la produzione dei pensieri e la logica. L'intuizione non è affiancata da una corrispondente assennatezza critica.

Il turbinare vorticoso delle idee nella mente di Nietzsche si ricollega, nella nostra analisi, a quel momento meramente negativo della *Experimental-Philosophie*, che abbiamo tentato di caratterizzare.

A nostro avviso, tale 'filosofia dell'esperimento', se disgiunta da una autentica disciplina del pensare, non può non condurre a quel processo di 'autocombustione' che caratterizza in particolar modo l'ultimo Nietzsche. Il filosofare nietzscheano, chiamato a combattere - per dirla con Karl Jaspers - *la lotta della sostanza contro il nulla*, non perviene, paradossalmente, ad una sostanziale originalità, se non nel momento in cui Nietzsche, ormai prossima la catastrofe interiore, conduce ai limiti estremi la sua richiesta di autenticità, il suo irrefrenabile impulso a porre a se medesimo questioni sempre più radicali. Anche Jaspers ritiene che in Nietzsche «...il pensiero come tale non è tenuto a freno e domato. Dato infatti che egli tutto osa, gli accade di smarrirsi e perdere la strada, e addirittura di andare a cascare nel ridicolo. Il pensiero di Nietzsche, nonostante che egli superi costantemente le sue sempre nuove difficoltà, nonostante la sua scepri e il suo travaglio di analisi e decomposizione critica, non è però veramente critico nel senso kantiano. Si direbbe che esso, sempre da capo, vada a ricascare nel dogmatismo. Si direbbe che il dogmatismo non sia mai definitivamente vinto e dominato, ma solo volta per volta, venga, sempre da capo, superato nel movimento del pensiero. Per questo Nietzsche è costretto ad ammettere e affermare quel tanto che ammette e afferma solo per farlo poi subito capovolgere nel suo contrario. È come se un fanatismo del pensiero continuamente si tramutasse da capo in un altro fanatismo del pensiero. Con ciò tutti i fanatismi vengono rigettati sul piano del semplice tentare e sperimentare, e lì essi vengono a eliminare e a distruggere. Una volta che Nietzsche va lui stesso a cascare in quegli errori che riconosce come tali, nessuno si può far forte del Nietzsche e contare su di lui come se il suo fosse un modo critico di filosofare. Ne consegue necessariamente, nel pensiero di Nietzsche, quel continuo spostamento e cambiamento, che ha la sua ragione nell'intimo di questo suo modo

di procedere, che è espressione di un sacrificio, e non già di alcuna affermazione ed effettuazione di se stesso che sia stata storicamente raggiunta».

Ciò che, dunque, ha fatto di Nietzsche la vittima della sua epoca e delle sue stesse inclinazioni animiche è profondamente connaturato con il suo modo peculiare di essere e di filosofare.

Il 'pericoloso dubitare' della sfera interiore trova nell'uomo Nietzsche, nella sua esistenza storica, il campo migliore per giungere alla completa espressione; in lui pensiero ed esistenza si conciliano ad un livello più elevato; in lui l'impegno teoretico-speculativo diviene carne e sangue, è *conoscenza che si fa destino*.

Conoscenza e destino

Mentre altri filosofi sperimentarono esclusivamente - nella creazione delle proprie visioni del mondo - l'elemento logico-speculativo del proprio pensare, Nietzsche dovette vivere in profondità nel proprio animo ciò che a lui si offriva come pensiero dell'epoca. Egli si chiese come fosse possibile vivere con le concezioni del mondo dominanti; come l'animo potesse evolversi immergendosi nei pensieri del suo tempo. Questo fu l'impulso interiore che lo portò a mettere in questione il valore della filosofia per la vita ed a voler fare - in prima persona - della sua filosofia *carne e sangue*.

Egli sperimentò, in tal modo, in se medesimo le concezioni e gli impulsi della seconda metà del secolo XIX come destino affatto individuale. Pertanto il suo contrapporsi alle ideologie della sua epoca, il suo rivelarsi un *lottatore contro il suo tempo* si configura nel destino di vivere sino alle ultime conseguenze ogni sollievo, ma anche ogni angoscia, che queste ideologie producono nell'interiorità umana una volta che vengano assimilate.

La vita delle *Weltanschauung* si animò in Nietzsche non solo teoreticamente ma nella sua intera personalità, costringendolo così a penetrarla a fondo ed a ricercare in essa ed oltre essa le soluzioni che gli enigmi dell'epoca ponevano al ricercatore.

Così, se altri *pensarono* la filosofia, Nietzsche dovette *viverla*. Non poteva sfuggire al suo sguardo acuto che se vi sono pensieri e concezioni che alimentano e stimolano l'evoluzione dell'individuo, ve ne sono altri che la inibiscono e la paralizzano. Chi, come lui, è portato a vivere in profondità la reale forza del pensiero, intuisce che questo è in grado di ergersi al di sopra della sua ordinaria consistenza nebulosa, può essere qualcosa di più dell'ombra che normalmente è nella coscienza degli uomini. È possibile intendere appieno la peculiarità del pensiero nietzscheano solo rilevando che *ciò che per altri è concetto, rappresentazione, idea, in lui divenne esperienza interiore*.

Il profondo legame esistente tra il pensiero e l'esistenza di Nietzsche si manifestò, nel primo periodo creativo del filosofo, in una ricerca estenuante di motivi di elevazione rispetto alla profonda tragicità che egli sperimentava nel mondo circostante.

Il dolore e l'insoddisfazione che gli provenivano dall'osservazione della sua epoca furono leniti in gioventù dall'incontro con due personalità: Wagner e Schopenhauer.

In fondo, cos'altro rappresentò per lui Wagner, se non un problema di conoscenza? Come si possa vivere con ciò che - proprio nel senso del nuovo indirizzo culturale ed artistico proposto da Wagner - vuole far sperimentare nell'animo umano le forze feconde dell'esistenza: questa la domanda di Nietzsche dinanzi alla vita ed all'opera del grande musicista.

Questa questione, che per Nietzsche divenne prioritaria, deve essere esaminata in connessione con la sua disposizione filologica, che gli consentì di sperimentare emozioni profonde nello studio della greicità.

L'impressione che Nietzsche ricavò dalla musica del *Tristano* di Wagner fu sconvolgente; in lui si fece strada la sensazione che un elemento culturale affatto nuovo e dotato di grande vitalità stesse penetrando nell'evoluzione spirituale moderna, un elemento che doveva produrre frutti fecondi.

Ma come può tale vitalità divenire fruibile per la maggior parte dell'umanità? Questa questione spinse Nietzsche ad osservare la greicità; egli si rivolse ai Greci in modo completamente diverso da quelli che erano nella sua epoca i parametri dei filologi. Sentì profondamente unilaterale tutto ciò che fino a quel momento era stato scritto sulla greicità. Nel passato si era sempre voluto porre in primo piano l'elemento di serenità, di immediata gioia di vivere dei Greci, come se questi Greci non fossero stati altro, in fondo, che i fanciulli spensierati dell'umanità. Questa valutazione della greicità non poté essere accettata da Nietzsche; a lui si palesò piuttosto il fatto che le più elevate individualità dell'epoca greca sentirono profondamente la tragicità e l'intima sofferenza di ogni esistenza fisico-sensibile. I Greci - nel pensiero di Nietzsche - sperimentarono fino in fondo l'elemento tragico e doloroso dell'esistenza terrena e si rivolsero all'arte nell'intento di conciliare, mediante essa, le disarmonie del piano sensibile.

Arte come armonizzatrice dell'esistenza umana; tale fu, nell'ottica di Nietzsche, l'arte greca. «L'arte greca - scrive Rudolf Steiner - il cui rinnovamento Nietzsche desiderava anche per l'uomo moderno, era per lui una consolazione, che l'umanità cercava in confronto al mondo esteriore della percezione, da sentire soltanto in senso pessimistico. L'uomo aveva bisogno, così pensava Nietzsche, di fuggire in un mondo che lo conducesse al di sopra del dolore dell'esistenza. Sulla base di questo atteggiamento, di questa tragicità, di questo dolore dell'anima, Nietzsche scrisse il suo primo libro *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*. Lo spirito, partendo dal quale egli scrisse, era la ferma opinione che il greco sentisse la tragicità della esistenza percepibile, così profondamente da poter essere portato al di là di tale tragicità soltanto in quanto, al di sopra di ogni realtà, il greco stesso creava la tragedia nello spirito, al fine di sentire in essa il conforto per la tragedia della realtà esteriore percettiva» (Rudolf Steiner, *Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte*, 1921).

Nietzsche, nel suo studiare con passione la greicità, si avvide che gli antichi filosofi come Talete, Anassagora ed Eraclito in particolare modo, non elaboravano il proprio pensiero, come i moderni, mediante forze meramente intellettive. Egli constatò che essi portavano nei loro animi qualcosa che agiva nell'elemento inconscio del volere, che non veniva esaurito nel mero rappresentare ma influenzava le loro concezioni del mondo.

In Socrate egli vide il portatore dell'elemento intellettualistico che ha conquistato l'Occidente, il distruttore di ogni grande originaria disposizione di evoluzione spirituale dell'umanità. Nietzsche è nemico di Socrate poiché questi ha soffocato la grande e sublime disposizione tragica dei filosofi che l'hanno preceduto. Lo spirito didattico di Socrate tendeva alla comprensione della realtà e voleva la conciliazione di vita e virtù. Ma niente può, secondo il pensiero di Nietzsche, abbassare l'uomo più che l'accoglimento della vita *tout-court*. L'uomo può sopportare questa vita solo creando al di là di essa; ciò era stato compreso dai Greci che avevano preceduto Socrate.

Nietzsche ritrovò l'elemento profondo del volere — come si era manifestato nelle personalità dei filosofi presocratici — nelle concezioni schopenhaueriane, secondo le quali la rappresentazione è mera immagine mentre la realtà a cui l'uomo tende vive sotto la superficie del rappresentare, nell'elemento del volere umano.

In tale concezione di Schopenhauer Nietzsche trovò qualcosa che riportava ad un'epoca precedente il periodo dell'intellettualismo. Così l'arte di Wagner gli sembrò un rinnovamento dell'umanità stessa, qualcosa di totalmente nuovo rispetto a quanto l'umanità aveva coltivato come arte fino a quel momento, ma che non poteva divenire autentica arte poiché non era penetrata sin nell'elemento originario della stessa vita animica dell'uomo.

Queste concezioni divennero in Nietzsche più che mera rappresentazione; furono da lui sperimentate come evento interiore e vita del sentimento. Ogni gioia, ogni anelito ed ogni speranza che Nietzsche sentiva nascere in sé in questo periodo, gli venivano dal poter credere che ciò che era stato distrutto dal socratismo avrebbe potuto tornare ad agire nell'evoluzione dell'umanità.

Poiché ogni arte sgorga dall'elemento musicale, così come la tragedia greca era sorta dallo spirito della musica. E nell'animo di Nietzsche si faceva strada la convinzione che Richard Wagner rappresentasse l'aurora di questo nuovo capitolo della storia umana.

Rudolf Steiner ha più volte rilevato che il rapporto di Nietzsche con Wagner debba essere inteso sia come elemento personale che come problema di conoscenza.

«Nietzsche credette di vedere nella personalità di Richard Wagner quei mondi più alti che potevano fargli sopportabile la vita, così come egli la intendeva nel senso dell'antica visione del mondo della grecità. Ma non commise egli, nel suo senso, il più grosso errore? Cercò nella vita quello che, proprio secondo i suoi presupposti, la vita non può mai dare: voleva andare oltre la vita e si gettò poi con tutta la forza nella vita che Wagner viveva. Si comprende in tal modo il motivo per cui la sua più grande esperienza di vita dovette divenire anche la sua più amara disillusione. Per poter trovare in Wagner quel che egli cercava, doveva prima ingrandire a immagine ideale la reale personalità di Wagner. Egli non vide e venerò il Wagner reale, ma una immagine che di gran lunga sorpassava la realtà. E quando Wagner ebbe raggiunto quello a cui tendeva, quando toccò la sua mèta, allora Nietzsche sentì il disaccordo tra il suo e il Wagner reale e si allontanò da Wagner. Tale allontanamento si può giustificare psicologicamente solo rilevando che, in realtà, Nietzsche non si staccò dal Wagner reale perché in verità non fu mai suo seguace; egli vide chiaramente che si era illuso. Quel che egli aveva cercato in Wagner, non lo avrebbe mai potuto trovare in lui, perché nulla aveva a che fare con Wagner, ma apparteneva ad un mondo più elevato, sciolto da ogni realtà» (Rudolf Steiner, *Die Persönlichkeit Friedrich Nietzsches*, 1900)

Lirismo tragico

Nietzsche fu acutissimo critico della sua epoca; con le *Considerazioni Inattuali* espresse profondo disgusto per la cultura del tempo. Secondo Steiner egli si pose di fronte al mondo con l'istintiva convinzione che l'uomo, se solo si immergesse abbastanza in profondità negli enigmi dell'esistenza, andando oltre l'elemento di mera intellettualità, potrebbe realmente pervenire allo spirituale. Con questo stato d'animo, con questa disposizione interiore, egli si rivolse a ciò che la sua epoca aveva prodotto. Cosa trovò intorno a sé? Trovò che la sua epoca, in quelle che erano le *Weltanschauung* dominanti, era stata sopraffatta dalla mera osservazione sensibile e da un pensiero asservito al numerabile ed al quantificabile.

A partire dalla pubblicazione di *Umano troppo Umano* si può parlare - afferma Steiner - di un secondo periodo creativo di Nietzsche. Tale fase della sua vita, altrimenti nota come *periodo francese*, vide la composizione di opere come *Il Viandante e la sua Ombra*, *Aurora*, *La Gaia Scienza*, nelle quali il filosofo si sforzò di venire a capo della *Weltanschauung* scientifico-naturale, ricercando una verità in grado di soddisfare realmente le esigenze più profonde dell'uomo.

Nietzsche si rese conto del grado di costrizione esercitata sull'anima umana dall'atteggiamento scientifico dell'epoca moderna, che compenetra tutto quello che spiritualmente ci viene incontro.

La volontà di rifugiarsi in un mondo consolatore, fuggendo quanto vi è di doloroso in quello fisico-sensibile, alla fine si esaurì. Nietzsche non fu più in condizione di credere in una via d'uscita verso un mondo consolatore che l'uomo fosse in grado di creare da se stesso. Egli, a poco a poco, iniziò a percepire come menzogna, come illusione menzognera, ciò che voleva elevarsi al di sopra della realtà esteriore della percezione. Come egli stesso affermò, gli anni 1875 e 1876 lo spinsero a mettere quelle menzogne *sottoghiaccio*, una dopo l'altra, affinché si congelassero.

«Ma - rileva Steiner - questo era uno stato d'animo ancora più tragico del precedente, poiché nel precedente egli credeva di poter trovare una consolazione nelle illusioni della vita, al di sopra del mondo della percezione che si imponeva come realtà, malgrado la sua unilateralità. Ora però non poteva più, neppure una volta, aggrapparsi a quelle illusioni

come ad una consolazione, e, in un certo senso, divenne un fanatico della verità, tale da dirsi: anche se la realtà, che i sensi esteriori ci offre, dilania dolorosamente la profonda interiorità dell'anima, pure essa è la verità che in un primo tempo ci sta di fronte» (Rudolf Steiner, *Le basi conoscitive e i frutti dell'Antroposofia*).

L'approfondirsi del filosofo nelle *Weltanschauung* scientifico-naturali influì profondamente sul suo pensiero di questo secondo periodo - anche se, ad onor del vero, questa opinione non è condivisa da alcuni studiosi - ma ciò che va soprattutto rilevato è il fatto che egli, proprio per quel suo peculiare vivere sino in fondo gli effetti del proprio pensare, immerse tutto l'animo suo in queste concezioni, portandone i risultati alle estreme conseguenze.

Nietzsche ebbe il coraggio di percorrere questo difficile sentiero di conoscenza. Ebbe il coraggio di chiedersi: che aspetto ha questa vita animica, se la esaminiamo alla luce della scienza naturale? Se lo facciamo, vediamo che l'uomo ha degli impulsi; essi sembrano provenire dalla base del suo volere, ma quando indaghiamo più a fondo, troviamo ogni specie di cause esclusivamente fisiologiche. L'uomo crea concetti ed idee; ma scopriamo dovunque la causa meccanica di queste idee e concetti. Ci imbattiamo, infine, nell'ideale nella vita umana. L'uomo dice a se stesso che tali ideali sono qualcosa di divino. Ma se noi indaghiamo cosa sia propriamente l'uomo, ci avvediamo che egli partorisce i suoi ideali dal proprio elemento fisiologico, dal proprio elemento corporeo, e li immagina soltanto come qualcosa a lui donato dagli dèi. Ciò che l'uomo nella vita di tutti i giorni sperimenta come propri aneliti partoriti dal corpo, ciò che egli sente nato dalla carne, dal sangue, e ciò che poi a lui si presenta come ideale, non deriva da più alti mondi spirituali, bensì è soltanto - come le secrezioni del corpo - neppure umano eccelso, ma *umano, troppo umano*.

«Nietzsche dovette - dopo aver attraversato interiormente ciò che il XIX secolo nella sua seconda metà gli poteva offrire per mezzo di Schopenhauer e di Richard Wagner - ora sperimentare, portare ad evento interiore nel suo animo, ciò che gli poteva dare la scienza naturale e in particolare dovette (il suo scritto con il quale inizia questo suo periodo di vita, era dedicato a Voltaire), attraversare ciò che si può chiamare una caduta in quella scienza morta, nella scienza del meccanicismo, del morto di fronte al vivente, che Fichte ha rivendicato come peculiare concezione del mondo tedesco. Nietzsche fu sopraffatto, nel secondo periodo della sua vita, dalla *Weltanschauung* occidentale» (Rudolf Steiner, *Nietzsches Seelenleben und Richard Wagner*, 1916).

Ma nell'animo di Nietzsche, al termine di questa sua fase evolutiva, si fece avanti il disgusto per una spiegazione meramente naturalistica del mondo in quanto, per una natura come la sua, veramente reale era soltanto ciò che si poteva sperimentare nelle profondità animiche. Egli - in armonia con le sue disposizioni interiori - non era in grado di porsi dal punto di vista della 'verità obiettiva', come veniva rappresentata dalla scienza naturale; ciò che è prodotto esclusivamente dal cervello, in lui non poteva resistere a lungo senza essere accompagnato dal calore del sentimento e dalla vitalità del volere. Per tal motivo, ciò che egli sperimentò in questa seconda epoca della sua vita divenne *esperienza esistenziale e tragedia animica*.

L'evoluzione scientifica degli ultimi trenta anni del XIX secolo si configurò come tragedia interiore nell'animo di Nietzsche perché «egli, dopo essere diventato un fanatico della verità, un positivista, un voltairiano, dovette ora compenetrare con tutto il suo essere quello che si scaricava nella sua testa, dovette sentire in ciò la sua completa umanità. Quello che prima, nella *Nascita della tragedia dallo spirito della musica* e nelle *Considerazioni inattuali*, movendo dallo spirito della testa umana, dal sapere cerebrale, aveva sognato come la consolazione per superare la tragedia della scienza, ora il pensiero non glielo forniva più» (Rudolf Steiner, *Le basi conoscitive e i frutti dell'Antroposofia*).

Ciò che Nietzsche tentò di esprimere ne *La Gaia Scienza* non fu, in fondo, null'altro che un trascurare quel disgusto, non ancora percepito coscientemente, che gli veniva da un modo meramente scientifico-naturale di considerare il mondo.

Se pure tale disgusto non giunse a manifestarsi nei contenuti de *La Gaia Scienza*, il suo agire nelle profondità animiche di Nietzsche avrebbe dovuto fargli superare, nel terzo periodo della sua vita, il mondo unilaterale della percezione. Ma, non essendo egli più in

grado di appagare la sua sete di contenuti autentici nei quali vivere per mezzo del solo pensare, fu costretto a sviluppare sentimento ed emozionalità ad un grado che per lui divenne in breve estremamente dannoso. Si può dire quasi che il suo pensare venne *arso* da forze più immediate dell'animo; può accorgersi di ciò chiunque esamini spregiudicatamente i contenuti degli scritti nietzscheani *Aurora* e *La Gaia Scienza*.

Gli elementi patologici già presenti nella sua personalità dovevano favorire questo processo di *autocombustione* preparando l'avvento della catastrofe torinese.

Scrivono Winfried Gurlitt: «La peculiarità di Nietzsche sta nel fatto che egli stesso, con la sua intera persona, combatté e soffrì con le proprie convinzioni, che egli, nella sua inaudita sensibilità, sperimentò fin nel proprio corpo ogni corrente di pensiero. La sua vita, indipendente da qualsiasi vincolo esterno, un continuo vagabondaggio senza pace, fu proprio quasi una espressione dell'inquieto anelito del XIX secolo verso nuovi valori e connessioni positive. Il suo tentativo di portare, con una disposizione animica idealista, alle estreme conseguenze i dati di fatto delle scienze naturali, condusse infine alla catastrofe esistenziale, che annichilò il suo corpo ed ottenebrò il suo spirito» (Winfried Gurlitt, *Von Friedrich Nietzsche zu Rudolf Steiner*, 1934).

Sulla tragedia animica di Nietzsche agì, secondo Steiner, oltre ai motivi speculativi propri della tradizione filosofica occidentale, in particolare della filosofia morale francese, anche l'elemento di pensiero dell'Europa Orientale.

Non si può comprendere l'ultimo periodo creativo di Nietzsche se non si prende in considerazione come in ogni suo sentimento, in ciò che egli sperimentava e pensava, agiva, come elemento psicologico, ciò che era presente nell'arte di Dostojewski.

La peculiarità dell'oriente russo, ravvisabile nella inclinazione a concepire l'intero uomo nell'immediata *physis*, a sperimentare interiormente gli istinti come forze spirituali, a percepire animicamente ciò che l'Occidente sente come fatto fisiologico, penetrò profondamente nell'animo di Nietzsche; in lui confluirono gli elementi emblematici delle *Weltanschauung* orientali ed occidentali.

Nietzsche giunse a contemplare il *tropo umano* nei termini di una osservazione scientifico-naturale, meramente fisiologica; ma ciò si sarebbe tosto trasformato in disgusto se egli avesse proseguito su questo sentiero. Nacque allora in lui un impulso, un anelito verso un approfondimento spirituale di ciò che si mostra nel mondo dei sensi. E questo impulso, questo anelito, si espressero, dunque, nell'ultimo periodo della sua vita - in virtù delle sue predisposizioni - in modo eminentemente *lirico*.

Nietzsche - rileva Steiner - era fondamentalmente una natura lirica; egli aveva bisogno, affinché potesse vivere ciò che in lui era anelito ed impulso interiore, di qualcosa che gli si facesse incontro dal mondo esteriore, che ne stimolasse il pensiero.

Così poté sorgere dal suo lirismo ciò che egli cercava quale uomo superiore nell'uomo, e giungere ad espressione nel suo *Zarathustra*.

«Il lirismo, l'elemento lirico, questo è il motivo fondamentale dell'opera *Così parlò Zarathustra*, ove Nietzsche intendeva esporre come la Natura - proprio dal suo mero elemento naturale - pervenga, innalzandosi, all'uomo, come però l'uomo possa portarsi al di là della Natura, verso l'*Übermensch*, l'oltre-uomo, come l'uomo possa divenire oltre-uomo, in quanto porti avanti l'evoluzione della Natura. Ma poiché Nietzsche, nel suo animo tutto, era propriamente lirico, questo oltre-uomo nacque in lui come anelito» (Rudolf Steiner, *Nietzsches Seelenleben und Richard Wagner*, 1916).

E, sempre a proposito dell'elemento lirico dello *Zarathustra*, si trovano in un'altra conferenza dello Steiner queste considerazioni: «Era un po' come se Nietzsche in generale, proprio nelle parti più importanti del suo *Zarathustra*, tendesse ad uscire dalla coscienza abituale verso una specie di coscienza superiore, come se egli cercasse una trasformazione, una metamorfosi della coscienza, al fine di poter vivere in un mondo che non è raggiungibile con la coscienza diurna abituale. Era come se egli dovesse superare il modo in cui l'uomo vive con il mondo. Zarathustra non deve essere un uomo che prende parte al pedante passo cui è abituata l'umanità dell'epoca moderna, nel ritmo temporale che scandisce l'esteriore

ed unilaterale mondo della percezione. Zarathustra doveva diventare uno spirito leggero che passa danzando al di sopra di ciò che altrimenti trattiene ed appesantisce gli uomini nel mondo unilaterale della percezione» (Rudolf Steiner, *Le basi conoscitive e i frutti dell'Antroposofia*).

Il primo periodo diede ai suoi aneliti e alle sue speranze, al suo impulso di conoscenza, un essere umano, una individualità che egli era in grado di porre di fronte a sé. Quest'uomo divenne infine per lui come i segreti della natura possono diventare per colui che l'osserva. Ci si può spingere nella conoscenza fino al punto in cui si possiede in se stessi le disposizioni interiori per ciò che si intende indagare; più oltre non è possibile andare. In tanto Nietzsche poté approfondirsi in Wagner, in quanto egli portava in sé le disposizioni interiori delle rappresentazioni del mondo e della vita proprie a Richard Wagner.

Un uomo nel primo periodo della sua vita, la scienza dell'epoca nel secondo periodo. «Friedrich Nietzsche ha cercato nel modo più leale di vivere con la sua piena e intera partecipazione umana in ciò che la conoscenza nell'ultimo terzo del secolo XIX poteva dare all'uomo per la sua vita. Nella sua esperienza Nietzsche divenne un lottatore contro il suo tempo. Per questo ho chiamato *Friedrich Nietzsche, un lottatore contro il suo tempo* il libro che scrissi su Nietzsche. Nietzsche sviluppò in sé un atteggiamento quale appunto doveva risultare, attraverso l'evoluzione scientifica nell'ultimo terzo del secolo diciannovesimo, in un uomo che la sentiva profondamente. Egli la sperimentò come poteva venir sperimentata da una personalità come la sua; sperimentò quello che doveva fare di lui un lottatore contro il suo tempo, contro l'epoca dell'agnosticismo» (Rudolf Steiner, *Le basi conoscitive e i frutti dell'Antroposofia*).

L'Eterno Ritorno e la Gegen-Idee

Nietzsche, nell'ottica di Steiner, non può venir considerato come uno spirito originale nel senso proprio del termine. Egli non è un animo dal quale nascono con immediatezza pensieri in grado di costituire la base di una sicura concezione del mondo; ha sempre avuto necessità di uno stimolo esterno in grado di agire su di lui. Non lo si può paragonare a filosofi obiettivamente creatori; furono questi, al contrario, a divenire suoi oggetti di conoscenza. Egli dovette approfondirsi in loro e nelle concezioni del mondo degli esseri più elevati della sua epoca, e ciò non con il pensare soltanto, bensì con la pienezza del suo animo, con la vitalità del suo volere. La sua natura profondamente lirica ha saputo portare ad espressione, elevando a livelli artistici notevolissimi, ciò che la sua epoca aveva in sé nelle concezioni del mondo dominanti.

«La lotta contro la fede nell'Aldilà - scrive lo Steiner - che Nietzsche conduce tanto passionalmente nel suo *Zarathustra* è un'altra forma soltanto della lotta che conduce la dottrina materialistica e monistica della natura. Nuovo nelle idee di Nietzsche non v'è che il tono della sensibilità che in lui si intesse con le rappresentazioni. E si può comprendere questo tono del sentire nella sua intensità, solo se si ammette che le rappresentazioni avulse dalla loro connessione operano su di lui come idee fisse. Soltanto così si spiega la frequente ripetizione della stessa rappresentazione, il carattere immotivato con cui sorgono spesso certi pensieri. E questa assenza di motivazione noi constatiamo specialmente nella sua idea dell'*Eterno Ritorno* di tutte le cose e processi. Come una cometa questa idea riappare nelle sue opere dal 1882 al 1888. E in nessun luogo appare in interna connessione con ciò che egli tratta, né mai se ne dà la ragione, ma viene annunciata senz'altro come una dottrina capace di scuotere profondamente tutta la civiltà umana» (Rudolf Steiner, *Die Philosophie Friedrich Nietzsches als psycho-pathologisches Problem*).

Con ciò siamo di fronte al problema costituito dalla *Wiederkehrlehre*, la dottrina dell'Eterno Ritorno, in rapporto non solo alla speculazione filosofica, ma anche alle peculiarità animiche di Nietzsche. La dottrina dell'*Eterno Ritorno dell'Uguale* - considerata da molti interpreti del filosofo l'idea fondamentale del pensiero di Nietzsche - è stata oggetto di approfonditi studi da parte dello Steiner, il quale, negli anni immediatamente antecedenti la sua rottura con i responsabili del *Nietzsche-Archiv*, ebbe l'occasione di studiare direttamente i manoscritti

nietzscheani contenenti le prime formulazioni di questa teoria. La genesi dell'idea dell'Eterno Ritorno deve esser compresa alla luce di una disposizione d'animo fondamentale di Nietzsche: vale a dire la particolare inclinazione a concepire e ad assumere l'idea antitetica, la *Gegen-Idee*, a quella che sostenevano altri studiosi. D'altra parte fu lo stesso Nietzsche a teorizzare in più occasioni la necessità di formulare e di sperimentare idee antitetiche alle concezioni correnti, quando queste non costituiscono più uno stimolo efficace e suscitatore di vita. «Se formuliamo gradualmente gli *opposti* di tutte le nostre opinioni fondamentali, ci avviciniamo alla *verità*. Dapprima è un freddo e morto mondo concettuale; lo amalgamiamo con gli altri nostri errori ed istinti, e così, un pezzo per volta, lo *inseriamo* nella *vita*. Solo nell'*adattamento all'errore vivente può essere portata alla vita la verità, che da principio è sempre MORTA*» (*Opere di Friedrich Nietzsche, Edizione condotta su testo critico stabilito da G.Colli e M.Montinari, volume V tomo II - pag.366 - afor.11 (261)*).

Sulla base delle sue ricerche condotte sui manoscritti di Nietzsche - e sui libri annotati di suo pugno - nel corso del suo incarico di curatore del *Nietzsche-Archiv*, Steiner giunse a ritenere che Nietzsche venisse stimolato alla primitiva formulazione del pensiero dell'Eterno Ritorno dalla lettura del *Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (Leipzig 1875) di Dühring, che ebbe tra le mani in quel periodo. Steiner scopre che a pagina 84 di tale scritto viene formulata l'ipotesi scientifica di un eterno ritorno dell'uguale, sulla base della teoria delle particelle elementari. Dühring - basandosi su precise leggi matematiche - combatte vigorosamente l'ipotesi di un eterno ritornare alle stesse condizioni cosmiche; infatti solo se il numero delle combinazioni possibili fosse illimitato, si dovrebbe, dopo che l'ultima di esse si fosse realizzata, ritornare alla prima. Ma nello spazio continuo della fisica non è concepibile un numero illimitato di combinazioni, bensì infinito. Inoltre Dühring rileva come un eterno ripresentarsi delle medesime condizioni non sarebbe di alcun incentivo alla vita umana. Ma ecco che Nietzsche, al contrario, viene condotto, dalla sua peculiare concezione del mondo, alle conclusioni che Dühring, sia per ragioni matematiche, sia per l'orrore che gli ispira una tale visione della vita, ha respinto. Se ammettiamo, dunque, che particelle e forze elementari possono dar luogo ad un numero limitato di combinazioni, abbiamo la formulazione nietzscheana della *Wiederkehrlehre*: «La misura della forza del cosmo è *determinata*, non è 'infinita': guardiamoci da questi eccessi del concetto. Conseguentemente, il numero delle combinazioni e degli sviluppi di questa forza è certamente immane e praticamente 'non misurabile'; ma in ogni caso è anche determinato e non infinito. È vero che il tempo nel quale il cosmo esercita la sua forza è infinito, cioè la forza è eternamente uguale ed eternamente attiva: fino a questo attimo, è già trascorsa un'infinità, cioè tutti i possibili sviluppi debbono già *essere esistiti*. Conseguentemente, lo sviluppo momentaneo deve essere una ripetizione, e così quello che l'ha generato e quello che da esso nasce, e così via: in avanti e all'indietro! Tutto è esistito innumeri volte, in quanto la condizione complessiva di tutte le forze ritorna sempre. *Se mai, a parte ciò*, sia esistito qualcosa di uguale, è assolutamente indimostrabile. Sembra che la situazione complessiva plasmi di nuovo, fin nei minimi particolari, le *qualità*, talché due diverse situazioni complessive non possono avere nulla di uguale. In *una* situazione complessiva, può esservi qualcosa di uguale, per esempio *due foglie*? Ne dubito! Ciò presupporrebbe che esse avessero una nascita assolutamente uguale, e con ciò dovremmo *supporre* che, indietro, fino a tutta l'*eternità*, vi sia stato qualcosa di uguale, nonostante tutti i mutamenti delle situazioni complessive, e la creazione di nuove qualità - ipotesi impossibile!» (*Opere di Friedrich Nietzsche, vol.V tomo II - pag.382 aforisma 11(316)*). Così come questo aforisma costituisce un rifiuto della confutazione düringhiana di un eterno ritorno delle cose, anche il sentimento che Nietzsche prova nei confronti di questa ipotesi è antitetico a quello manifestato dal Dühring. Questi aveva fondato le proprie argomentazioni sul principio della *verità come evidenza*, principio la cui confutazione costituirà forse la migliore prova teoretica dell'impegno filosofico di Nietzsche.

Scrive lo Steiner: «Perché Dühring riconosce queste verità fondamentali? Perché secondo lui sono evidenti. Per Nietzsche esse non possono essere vere. La loro verità non può quindi costituire il motivo grazie al quale esse vengono riconosciute dagli uomini. Devono essere necessarie all'uomo, sebbene non siano vere. Egli ne ha bisogno per orientarsi, grazie ad esse, nella realtà, per dominarla. Ciò che viene riconosciuto vero non è vero; ma ci dà potere sulla realtà. Chi assume la verità della conoscenza, non ha bisogno di nessun altro fondamento per giustificarla; la sua verità in sé è motivo sufficiente. Chi nega la verità deve chiedere: perché l'uomo assimila tali errori, *perché se li incorpora?*» (Rudolf Steiner, *Die 'sogenannte' Wiederkunft des Gleichen von Nietzsche, Magazin für Literatur, 1900*).

Osserviamo come gli uomini giungono alla *verità* ed alla *passione*: essi interpretano - sostiene Nietzsche - la realtà ed assimilano le interpretazioni. Solo nel momento in cui essi pervengono alla coscienza di non *possedere* veramente la realtà, bensì la loro interpretazione di essa, inizia anche il dubbio intorno a questa *interpretazione*. Mentre sino a quel momento hanno assimilato come *vero* ciò che era suscitatore di vita, a prescindere dal fatto se esso fosse effettivamente vero oppure falso (e, inoltre, in base a quale tavola di valori è lecito procedere ad un tale distinguo, se non fondandolo sul valore imprescindibile della verità e di ogni nostro impulso per la vita?), ora egli cerca la *Verità in sé*. Secondo Nietzsche al *vero* è sempre stato attribuito un certo valore, solo perché l'uomo ha chiamato *vero* ciò che ha sperimentato come *suscitatore di vita* e promotore della medesima. Anche se l'umanità ha sempre preteso di tendere alla *Verità in sé*, in realtà non è giunta a nient'altro se non ad assimilare un certo numero di errori fondamentali; si è designata come *Verità* una specie particolare di errori e si sono create definizioni per distinguerla da ciò che è stato chiamato *non vero*. Ma, continua Nietzsche, in ultima analisi, da cosa può derivare una tale *volontà di verità*? Ebbene, essa può nascere solo dalla convinzione che *la verità potenzia la vita*; tale è dunque il fondamento ultimo dell'*istinto di conoscenza*!

Nietzsche ritiene dunque che a fondamento dell'identità *evidenza-verità* vi sia solamente un fatto di fede, per cui tale identità è l'espressione di una connessione puramente psicologica. Proprio per questo Cartesio cercò, nella sua speculazione, un punto di partenza sicuro ma non gli riuscì di essere coerente nella critica ai principi tradizionali che condizionavano la filosofia. Infatti, egli non giunse mai a domandare perché si debba preferire l'evidenza alla non evidenza, il non essere ingannato all'esserlo. Quindi, secondo Nietzsche, non è affatto la cosa in sé a garantirci la verità; il criterio di verità ha una base pratica, non razionale! È un *pregiudizio morale* quello che ci fa desiderare di non essere ingannati. La prosecuzione di questo discorso porterà, nell'opera di Nietzsche, alla teorizzazione della Volontà di Potenza, la *Wille zur Macht*, come base degli istinti umani, non escluso lo stesso *Istinto alla conoscenza*.

Steiner non è comunque l'unico ad aver elaborato una simile interpretazione della *Wiederkunftslehre*; anche un altro studioso di Nietzsche, Ferruccio Masini, nell'esaminare i diversi contributi critici all'idea del Ritorno, scrive: «Per chiarire la ragione psicologica che ha indotto Nietzsche a cercare, sia pure rapsodicamente, appoggi per la sua dottrina, così da renderla scientificamente pia sicura, non sarà forse inutile ricordare quanto Lou Andreas-Salomè, che è una delle fonti primarie (...) scrive a questo riguardo. Secondo questa testimonianza, Nietzsche non sarebbe stato, all'inizio, obiettivamente convinto della fondatezza del suo pensiero, ma soltanto terrorizzato dalla sua possibilità, e proprio per fortificare tale sua convinzione e toglierla dal clima dei *Seelezustände*, nel quale essa era nata, si era deciso ad estendere le sue ricerche sul piano fisico-naturale. Risale a questo tempo (1832) la sua intenzione di stabilirsi, per dieci anni, a Vienna e a Parigi, così da potersi dedicare esclusivamente alle scienze naturali: intenzione, questa, che non fu mai realizzata e certo non senza ragione. Egli pensava - spiega Salomè - che soltanto al termine di questi studi avrebbe potuto rivelare questa sua dottrina agli uomini. Jaspers nota - giustamente - che di fronte allo spirito scientifico della sua epoca Nietzsche si sentiva quasi obbligato a esporre, nella forma di un risultato scientifico inoppugnabile, il suo pensiero del Ritorno e che si servì, a questo scopo, nei suoi abbozzi sistematici, di una logica basata sul

principio di contraddizione alla quale, del resto, egli stesso era il primo a non credere (...). Tuttavia - secondo Salomè - già alcune preliminari, superficiali ricerche avrebbero chiarito a Nietzsche che la dimostrazione di un Ritorno, sulla base della teoria atomistica, sarebbe stata alquanto precaria, se non addirittura impossibile. Ma proprio tale constatazione doveva avere il potere di suscitare nel filosofo la 'certezza' che questo pensiero non era assurdo. "Nel momento - scrive Salomè - che questa ipotesi diventa indimostrabile e insostenibile, si rafforza in lui come per incantesimo, una incrollabile, mistica certezza, tanto da sentirsi indotto a dare a questa sua 'rivelazione', invece di una base scientifica, *la personale offerta di se medesimo*". Lou Salomè vede in questa mistica della *Wiederkunftslehre* la resurrezione di tutto ciò di cui Nietzsche aveva sentito la mancanza; ed è proprio l'impossibilità - di cui egli sarebbe stato consapevole - di dare un appoggio a questa terribile verità, l'autenticazione stessa di quelle istanze etico-religiose che ne costituiscono il presupposto. Per questo - spiega ancora Salomè - "Nietzsche non ha mai chiaramente e ampiamente trattato questa dottrina, che nel suo nodo concettuale rimane non chiara", per questo - potremmo aggiungere - anche i frammenti e gli abbozzi dove questa concezione è trattata non senza un intendimento sistematico dovevano restare inediti e soltanto nello *Zarathustra* questo pensiero viene in luce nella sua connessione con la problematica e lo sviluppo dell'intera filosofia nietzscheana, pur se mediato dalla forma poetica dell'esposizione» (Ferruccio Masini, *Alchimia degli Estremi - Studium Parmense, Parma 1967 - citaz. pagg. 160-1 - nota 36*).

Per concludere questo breve *excursus* sulla concezione dell'Eterno Ritorno, l'estrema problematicità connessa alle diverse formulazioni di questa idea - problematicità denunciata da tutti gli interpreti di Nietzsche - può forse essere ricondotta a termini più semplici e definitivamente risolta, solo riconoscendo la sostanziale diversità delle prime riflessioni di Nietzsche dal posteriore sviluppo teoretico di tale concezione, nel quale elementi speculativi differenti e più complessi giuocano un ruolo basilare. Ma deve, al tempo stesso, essere riconosciuta anche la sostanziale continuità, all'interno della speculazione nietzscheana, dello stato d'animo del filosofo che ha condotto alla prima formulazione della *Wiederkunftslehre*. Ci riferiamo a quella *Stimmung* essenziale di Nietzsche che sola può renderne comprensibile la tragedia animica; la sua disposizione interiore, cioè, a sentirsi in bruciante contraddizione con la realtà circostante ed a contrapporre alle convinzioni teoretiche della sua epoca una serie inesausta di idee contrarie, di *Gegen-Ideen*. È questo, secondo Steiner, il *leit-motiv* che collega l'*inattualità* del primo Nietzsche al tentativo di vivere nella e con la *Weltanschauung* materialistico-positivista del suo *periodo francese*, sino all'*Umwertung aller Werte*, l'inversione di tutti i valori, del suo ultimo filosofare. Nietzsche, come si è visto - secondo l'interpretazione dello Steiner - diede originariamente alla *Wiederkunftslehre* una formulazione matematico-fisica, in quanto tale concezione si era a lui presentata in questi termini nel libro di Dühring. Ma egli ribaltò le conclusioni del Dühring, contrapponendogli una *Gegen-Idee*. Da quel momento in poi l'idea dell'Eterno Ritorno assunse un valore sempre più assiomatico nel filosofare di Nietzsche; egli non si preoccupò ulteriormente di giustificarla, ma ne 'fondò' un aspetto etico-antropologico e la collegò armonicamente con gli altri motivi fondamentali della sua speculazione.

Oltre la parvenza

Steiner, come si è detto, affronta il *caso Nietzsche* dai più disparati punti di vista: filosofico, poetico, filologico, psicopatologico, dedicandogli un intero volume e dozzine di articoli e conferenze. Abbiamo sino ad ora affrontato l'interpretazione squisitamente storico-filosofica di Nietzsche. Ma, come si è detto all'inizio di queste considerazioni, esiste un terzo gruppo di conferenze e di interventi di Rudolf Steiner nel quale la personalità ed il pensiero del grande filosofo vengono esaminati a partire dalla prospettiva scientifico-spirituale. Come è noto questa rappresenta il più originale e profondo contributo di pensiero di Steiner, il quale, con la sua *Scienza dello Spirito (Geisteswissenschaft)* o *Antroposofia (Anthroposophie)*, ha

saputo fondere armoniosamente straordinarie vette di pensiero, molteplicità di prospettive e percorsi di vita, in tal modo realizzando *concretamente* il *grande anelito* nietzscheano del «*A che la filosofia se non per la vita?*».

In effetti, se si vuole venire a capo della multiforme personalità e del tragico destino di Friedrich Nietzsche, ci si avvede ben presto che il suo enigma non è pienamente comprensibile se non cercando di vedere *dietro le quinte* della sua esistenza terrestre, gettando uno sguardo nei segreti di quella incarnazione così ricca di vette rarefatte ma anche di oscuri abissi.

Pertanto una risposta esaustiva alle domande senza riscontro ed agli enigmi con i quali il pensiero di Nietzsche continuamente sfida il lettore e lo studioso, può venire solo dal disvelamento delle esperienze spirituali che Steiner ebbe di fronte allo sventurato pensatore tedesco.

Nel 1924 Steiner, in una lettera indirizzata ad Edouard Schouré, fa una sintesi del suo rapporto con Nietzsche. Fu Schouré a presentargli, nel 1900, Marie von Sievers, la quale sarebbe diventata più tardi sua moglie. Va ricordato che fu, in un certo senso, proprio grazie a Nietzsche che i due si conobbero. Tutto nacque da una serie di conferenze che Rudolf Steiner fu invitato a tenere in commemorazione del filosofo presso circoli teosofici. Visto l'interesse suscitato da tali interventi gli venne richiesto di tenere altre conferenze su argomenti spirituali in quegli stessi circoli. Fu proprio nel corso di una di queste conferenze, tenuta nel novembre 1900, che Edouard Schouré gli presentò Marie von Sievers. Due anni dopo Steiner avrebbe accettato la direzione della Società Teosofica Tedesca, con la sola condizione della prosecuzione della collaborazione di Marie von Sievers con la stessa.

Scrivendo dunque Steiner in una lettera del settembre 1907, nella quale parla della propria vita e degli incontri significativi sul piano umano e spirituale: «Poi ci fu l'*episodio Nietzsche*. Poco tempo prima avevo addirittura scritto *contro* Nietzsche. Le mie forze occulte mi richiesero di far fluire con discrezione nelle correnti dell'epoca un elemento autenticamente spirituale.

Non si perviene alla conoscenza se si vuole affermare in maniera unilaterale il proprio punto di vista, bensì immergendosi nelle correnti spirituali estranee.

Così scrissi il mio libro su Nietzsche, mettendomi decisamente nella posizione di Nietzsche. E proprio per questo motivo esso è forse il libro più obiettivo scritto in Germania su Nietzsche. Vi si parla anche di Nietzsche come antiwagneriano e come anticristo.

Per un certo periodo venni considerato come un convinto 'nietzscheano'. In quel periodo nacque in Germania la *Gesellschaft für Ethische Kultur* (Società per una cultura morale). Questa società predicava una morale di assoluta indifferenza nei confronti di tutte le concezioni del mondo. Un vero e proprio castello costruito in aria ed un pericolo per la formazione. Scrissi allora un articolo molto critico sulla rivista *Die Zukunft*. Ciò provocò forti opposizioni nei miei confronti. E le mie passate attività in collegamento con Nietzsche fecero sì che venisse pubblicato un libello dal titolo *Nietzsche-Narren* (I nietzscheani matti).

Ma la mia interiore percezione occulta mi portò a non fare alcuna polemica non necessaria ed ad evitare, per quanto possibile, addirittura di difendermi.» (Rudolf Steiner, *Briefwechsel und Dokumente*, 1924, Pagg.3/4)

Come racconta nella sua autobiografia *La mia vita (Mein Lebensgang)*, nella quale dedica a Nietzsche un intero capitolo, il XVIII, Steiner incontra Nietzsche una sola volta, a Naumburg, sul finire degli anni '90 del XIX secolo. Viene introdotto dalla sorella Elisabeth, verso le tre del pomeriggio, nella stanza del filosofo. Questi è disteso su un divano, lo sguardo assente, incapace di accorgersi della presenza di altri intorno a sé. Steiner è ammirato dalla sua fronte artisticamente modellata e nota che il suo sguardo non sembra quello di un pazzo, ma di qualcuno che abbia lavorato intellettualmente tutta la mattina e ora si goda un meritato momento di riposo, ripercorrendo, in modo quasi sognante, quanto aveva elaborato in mattinata con il suo pensiero.

Ma lo sguardo chiaroveggente di Steiner vede dinanzi a sé solo il corpo fisico e l'eterico del filosofo, mentre l'astrale e l'io sono collegati al resto soltanto tramite un filo. Steiner si avvede che il sistema nervoso di Nietzsche è talmente distrutto da non poterne trattenere

l'entità animico-spirituale. Il filosofo è di fatto come morto, sebbene il corpo non possa morire completamente, in quanto il sistema ritmico e quello del ricambio sono sani. Il vero *Nietzsche* è librato sopra il suo corpo, ormai lontano dall'incarnazione fisica del grande pensatore. Di fronte a quella visione Steiner si rende conto che anche gli ultimi scritti di Nietzsche hanno la stessa caratteristica che ora ha il corpo del filosofo sdraiato davanti a lui; è come se siano stati pensati da una entità non del tutto immersa nella corporeità. Leggendo gli ultimi lavori di Nietzsche - ma anche la quarta parte dello *Zarathustra* - si può avere, infatti, la netta impressione di un essere non regolato dalla sua corporeità, di uno scrittore la cui anima è fuori dal corpo.

Questo svincolamento dal corpo, in fondo, prosegue Steiner, è in linea con le abitudini di Nietzsche, che assumeva spesso del cloralio per liberarsi dalle emicranie endemiche cui era soggetto.

Steiner si avvede dunque che questa tendenza a sfuggire al proprio corpo è una caratteristica emblematica dell'incarnazione di Nietzsche, ed è, al tempo stesso, qualcosa che permette allo sguardo chiaroveggente di individuare nel *Karma* dello sventurato filosofo le cause di tale tendenza. Ecco allora che, proseguendo questa ricerca sul piano spirituale, all'occhio interiore di Steiner si presenta una incarnazione precedente di Nietzsche, le cui vicende sono determinanti per la comprensione di molti aspetti della vita attuale di questa entità.

Si tratta di una vita - ci rivela lo Steiner - relativamente recente, in cui egli «...era un francescano, un ascetico frate francescano che praticava con molta intensità esercizi di mortificazione del corpo. Ora l'enigma si chiarisce! Lo sguardo cade su un uomo rivestito del caratteristico saio francescano, un uomo prono all'altare per ore ed ore, che si trascina in preghiera sulle ginocchia fino a piagarle, che implora grazia, che si sottopone a dure mortificazioni e che, attraverso tali sofferenze da lui stesso prodotte, si congiunge con particolare intensità al proprio corpo. Ci si accorge maggiormente del proprio corpo quando si soffre, perché allora il corpo astrale anela con più forza verso il fisico dolorante e vuole compenetrarlo. La grande importanza attribuita ad agire sul corpo in vista della salvezza, nella vita successiva determinò come effetto che l'anima non volesse più immergersi nella corporeità» (Rudolf Steiner, *Considerazioni esoteriche sui nessi karmici*, 1924, Vol I pagg.139-140).

Ma quando l'anima è fuori dal corpo, come avviene a Nietzsche nel corso della sua incarnazione presente - osserva Steiner - è molto facile che essa divenga preda di entità demoniache. È possibile addirittura che una entità come Ahriman diventi scrittore! Ed è esattamente questo che accade nel caso di Nietzsche.

Steiner si rende conto che per un certo periodo, allorché la coscienza di Nietzsche si offusca, in lui si insedia un'intelligenza angelico-ahrimanica. Con il dilagare del materialismo sulla Terra, sottolinea Steiner, sono proprio gli esseri più intelligenti e progrediti a negare lo Spirito, a fondarsi solo sul piano fisico. Questo fa sì che un numero sempre maggiore di entità angeliche discenda sulla Terra, partecipando a quanto vi si svolge, ma anche incorporandosi, laddove la coscienza umana è offuscata, in certi esseri umani, per meglio agire sul piano terrestre. Può quindi accadere che un uomo, che ci sembra in tutto e per tutto un uomo comune, uno che scriva qualcosa traendone i contenuti dalla propria umanità, sia invece in qualche modo ispirato da una entità ahrimanica, che si insinua sul piano terrestre proprio grazie all'intelligenza brillante dell'uomo moderno. Così dal piano in cui si sono svolte tutte le battaglie spirituali dalla fine del *Kali-yuga* e negli anni successivi, piano separato dal nostro mondo solo da una sottile parete, queste entità cercano di penetrare nel mondo terreno. Ecco allora che Ahriman può presentarsi come *scrittore*, utilizzando una sorte di morte spirituale causata da una separazione del piano astrale dal piano fisico.

Nel caso di Nietzsche, questo distacco produce una distorsione ed una inversione di tutti i concetti, seguita da confusione, follia e morte, un po' come accade nella vita sognante di molti *medium*.

«Prima che comparissero i suoi ultimi lavori, era ancora possibile sentirsi disposti in modo diverso nei riguardi di uno dei più brillanti, dei maggiori scrittori del nostro tempo. Quando scrissi il mio libro: *Friedrich Nietzsche, lottatore contro il suo tempo*, secondo l'opinione pubblica si aveva a che fare con l'abbagliante scrittore che aveva elevato al sommo le facoltà umane. Solo più tardi si venne a conoscenza delle opere scritte da Nietzsche al tempo del suo decadimento, e tra queste soprattutto due: *L'Anticristo* e *Ecce Homo*. Questi due lavori furono scritti da Ahriman, non da Nietzsche: furono scritti da uno spirito ahrimanico incorporato in lui. Allora Ahriman comparve per la prima volta sulla Terra in qualità di scrittore, e continuerà a farlo. Nietzsche ne fu spezzato. Si rifletta a quali impulsi ci si trova di fronte nel considerare idee vissute in Nietzsche nel tempo in cui, attingendo allo spirito di Ahriman, egli scrisse quei brillanti, ma demoniaci lavori: *L'Anticristo* e *Ecce Homo*. Opere intelligenti! (...) Chi sanguinò, intendo dire nell'anima, come io sanguinai quando per la prima volta lessi lo scritto di Nietzsche *La volontà di potenza*, che poi venne pubblicato in una forma per cui la gente non poté farsene un giusto concetto, chi al contempo può immergere lo sguardo nel regno che, dalla reggenza di Michele, e cioè dagli anni Ottanta del secolo scorso, solo una sottilissima parete separa dai regni terreni fisici, chi è consapevole che quel regno confina direttamente col regno fisico così che si può dire che è somigliante al regno che l'uomo attraversa dopo la morte, chi conosce gli sforzi fatti in questa direzione, sa anche come siano stati quegli sforzi a dare l'impulso ad opere quali *Ecce Homo* e *L'Anticristo*. Basta pensare alle osservazioni di natura ahrimanica ne *L'Anticristo*.» (Rudolf Steiner, *Considerazioni esoteriche sui nessi karmici*, 1924, Vol III pagg.159 segg.)

Nell'*Anticristo* Nietzsche chiama Gesù un *idiota* e ciò, rileva Steiner, indica la mano di Ahriman. Eppure Nietzsche, mentre scriveva cose di questo genere, provava al tempo stesso un forte anelito a convertirsi al cattolicesimo! L'enigma dell'anima del filosofo vive dunque proprio nella *dinamica degli opposti*. *L'Anticristo* si conclude con l'affermazione secondo la quale il Cristianesimo sarebbe la più grande maledizione dell'umanità. Questa ed altre affermazioni non possono passare inosservate, in particolare in una personalità complessa ed enigmatica come quella di Nietzsche.

Schopenhauer e Wagner

Anche per comprendere appieno il controverso rapporto che Nietzsche intrattenne con due delle figure più significative per la sua vita ed il suo pensiero, Schopenhauer e Wagner, Steiner ci viene in aiuto con una visione più ampia di quella squisitamente filologica e filosofica. L'approccio scientifico-spirituale alla questione dei dolorosi e contraddittori rapporti che il filosofo ebbe con Schopenhauer e Wagner, descrive cosa avvenne in quegli anni non solo sulla terra fisica ma anche sul piano spirituale.

Negli anni tra il 1841 ed il 1879 – così Steiner - ebbe luogo nel Mondo Spirituale uno scontro tra gli Spiriti della Luce e quelli delle Tenebre. Questi ultimi, sconfitti, iniziarono, a partire dal 1879, a precipitare nel regno degli uomini. Nietzsche nacque nel 1844 e ciò significa che la sua anima, prima di incarnarsi, visse per tre anni immersa in questo scontro. Se si leggono le prime opere del filosofo, ci dice Steiner, si potranno trovare gli echi di questa esperienza.

Nietzsche era ancora un ragazzino allorché, nel 1860, Schopenhauer morì; ne lesse dunque le opere quando Schopenhauer era già scomparso dal piano fisico e in questa lettura Schopenhauer poté agire sull'animo di Nietzsche. Schopenhauer era immerso in quel periodo nella battaglia spirituale sopra accennata, così che l'influsso che esercitò sul giovane Nietzsche fu caratterizzato dagli eventi che egli stava vivendo sul piano spirituale. Ma Schopenhauer, sul piano spirituale - ora profondamente mutato dalla battaglia tra Spiriti della Luce e della Tenebra - non voleva tanto che fossero i suoi scritti ad agire bensì i suoi pensieri. In questo senso agì su Nietzsche, il quale portò avanti i pensieri di Schopenhauer in un modo tutto suo. Tuttavia ciò che penetrava nell'animo di Nietzsche in quel periodo

della sua vita contrastava fortemente con quanto gli proveniva sul piano terrestre dal rapporto personale con Wagner. Dato che, sino al 1879, il percorso interiore di Nietzsche è fortemente caratterizzato dall'influsso di Schopenhauer e Wagner, questo contrasto si riflette sia nella vita interiore di Nietzsche che nella sua carriera di scrittore. Ma alla morte di Wagner, avvenuta nel 1883, il cammino di Nietzsche prende un'altra direzione: l'influsso *post mortem* di Wagner ha caratteristiche completamente differenti da quello di Schopenhauer. Nel 1879, come si è detto, iniziò la caduta degli Spiriti delle Tenebre sulla Terra e, da quel momento, a causa del suo particolare *Karma*, Nietzsche fu esposto al rischio che gli Spiriti delle Tenebre lo portassero su di un sentiero particolarmente negativo. A causa del periodo in cui si svolge, l'azione *post mortem* di Schopenhauer su Nietzsche ebbe un aspetto trascendentale-egoistico. Ma allorché Wagner entrò nel Mondo Spirituale gli Spiriti delle Tenebre erano già discesi sulla Terra. Così, dice Steiner, per quanto la cosa possa sembrare paradossale, Wagner esercitò dal piano spirituale un'azione non egoistica su Nietzsche, proteggendo il suo *Karma* dagli Spiriti delle Tenebre ora in azione sulla Terra. Nietzsche viene difeso al massimo grado da tali Spiriti; lo si può capire, sostiene Steiner, dal fatto che «se si lascia agire su di sé gli ultimi scritti di Nietzsche in modo adeguato si vedrà che vi si trovano pensieri poderosi laddove ci si liberi dalle forti opposizioni o dalle cose nate da forti opposizioni. Io mi sono sforzato nel mio libro *Friedrich Nietzsche, un lottatore contro il suo tempo*, di presentare i grandi motivi del suo pensiero, indipendentemente da quanto nasceva in Nietzsche dai suoi impulsi di opposizione.» (Rudolf Steiner, *Individuelle Geistwesen und ihr Wirken in der Seele des Menschen*, 1917, pagg.97/8)

Il significato del grande anelito

In un ciclo di conferenze in cui tratta temi astrologici dal punto di vista della Scienza dello Spirito (Rudolf Steiner, *Der menschliche und der kosmische Gedanke*, Berlin 1914) Steiner affronta nuovamente l'*Enigma Nietzsche* da un punto di vista occulto.

Nella quarta conferenza, in particolare, egli descrive il processo di trasformazione dell'entità Nietzsche nel corso dell'incarnazione attuale.

Nietzsche, a seguito della precedente incarnazione, si era preparato un *Karma* tale che, in un certo periodo della sua esistenza, fece sì che le forze dell'idealismo e quelle del misticismo - dato che in lui il misticismo era nel segno dell'idealismo - agissero insieme. Agirono su tutta la sua conformazione psico-fisica, in modo da fare di lui un idealista mistico. Questo è il periodo de *La Nascita della Tragedia*, delle *Considerazioni Inattuali*, di *Richard Wagner a Bayreuth* e di *Schopenhauer come educatore*. Ma questa disposizione d'animo non era destinata a durare, in quanto le forze di questo tipo in genere non perdurano tutta una esistenza, e fu ben presto soppiantata da una seconda fase, in cui nascono opere come *Umano troppo Umano*, *La gaia Scienza*, *Aurora*, opere contraddistinte dal passaggio dal misticismo-idealismo all'empirismo-razionalismo. Nella vita dell'anima questa trasformazione porta naturalmente alla nascita di una diversa concezione del mondo, cosa del tutto evidente nelle opere sopracitate. L'ultima fase si trasforma ulteriormente, in quanto nell'anima di Nietzsche vive l'anelito a portare ancora oltre l'empirismo, verso la successiva disposizione animica: quella dell'attività del volere connessa all'elemento matematico.

Tuttavia da un punto di vista occulto questa trasformazione trova un netto ostacolo nella sua anima, tanto da non riuscire ad attuarsi, non trovando in sé le disposizioni necessarie ad uno sviluppo dell'elemento matematico. Si tratta di una 'posizione sestile' sfavorevole da un punto di vista astrologico-spirituale.

A questo punto cosa accade? Non potendo procedere verso la fase volitivo-matematica, l'anima di Nietzsche si ripiega sulla posizione precedente - l'empirista-razionalista - e cerca una via d'uscita dallo stallo. Inevitabilmente si mette in opposizione con la direzione che dovrebbe attuare; invece di procedere verso il volontarismo, rivolge il volontarismo in opposizione al suo empirismo. La tragedia di Nietzsche sembra dunque derivare dal fatto

che la sua anima, non potendo proseguire su una via che gli è sfavorevole, si ripiega su se medesima, collocandosi in una posizione di opposizione verso il mondo ma soprattutto *verso se stessa*. Il fatto è, conclude Steiner, che il suo percorso – dall'idealismo al realismo – per essere *sopportato* dall'anima, avrebbe dovuto necessariamente essere accompagnato da una *attività spirituale*, cosa che Nietzsche non fu purtroppo in grado di sviluppare.

Ne *La nascita della Tragedia* – aggiunge Steiner in un altro ciclo di conferenze dedicato ai limiti della conoscenza della natura – era percepibile il suo anelito verso l'iniziazione, verso una ispirazione proveniente dallo spirito della musica. A questo anelito, a questa disposizione mancavano però le forze per giungere ad una reale ispirazione; la sua anima si rivolse allora verso il positivismo. Lo stesso stile aforistico delle opere del suo secondo periodo denota come, pur tentando egli di penetrare nel suo processo creativo con il suo Io, non riuscendovi in modo sistematico, finisse con il rompere la tessitura espositiva negli aforismi. Ed è proprio l'infrangersi continuo nell'aforisma che ci rivela qualcosa di emblematico di questa particolarissima figura di pensatore che fu Nietzsche. Egli si immerge dunque, da quel momento in poi, nella *Weltanschauung* positivista della sua epoca, nei concetti della teoria evolutiva, nel Darwinismo. Cosa accade in lui allora? Dalle profondità della sua anima sorge un pensiero di oltre-evoluzione (*Überrevolution*), e, portando questo pensiero sino al mondo umano giunge dunque alla formulazione del concetto di oltre-uomo (*Übermensch*). Portando ancora oltre questo percorso evolutivo, non essendo Nietzsche in grado di sperimentarlo attraverso l'intuizione, perde questo contenuto e si trova a vivere nell'idea priva di contenuto dell'Eterno Ritorno (*Ewige Wiederkunft*).

A quel punto è solo la sua solida natura – nota Steiner – a salvarlo dal uno scetticismo patologico. «Nessuna meraviglia che questo percorso verso il Mondo Spirituale, questo anelito che parte dall'elemento musicale verso la parola, la saggezza interiori, culminando poi nella mancanza di musicalità dell'*Ewige Wiederkunft* e nella mancanza di contenuto dell'*Übermensch*, concetto vivibile solo liricamente, nessuna meraviglia, insomma, che tutto ciò avrebbe portato a quella condizione che uno dei medici curanti una volta definì come un caso atipico di paralisi» (Rudolf Steiner, *Grenzen der Naturerkenntnis und ihre Überwindung* (1920) Pagg.72 segg.).

Una tale diagnosi, tuttavia, nasce solo dalla incapacità di andare oltre la parvenza e di comprendere in profondità le condizioni che portarono a quello stato che finì, alla lunga, col distruggere anche il corpo del filosofo. Perché, aggiunge Steiner, rievocando quanto sperimentò in occasione del suo incontro con il filosofo ormai al termine del suo percorso terrestre, «...se si vuole guardare a questo Nietzsche in rapporto a quanto si può sperimentare della sua *Weltanschauung*, delle sue rappresentazioni e del suo mondo immaginativo, se dunque ci si pone, con questa immagine nell'anima, non come un semplice psichiatra, di fronte a questo Nietzsche, a questo rottame, a questo relitto da un punto di vista fisico, allora si deve comprendere che questo essere umano aveva voluto penetrare nel mondo attraverso l'ispirazione. Ma da questo mondo non gli era venuto incontro nulla. E quanto egli voleva approfondire di questo mondo, quanto cercava attraverso l'ispirazione, si era alla fine esaurito, riempiendo per anni il suo organismo di un elemento animico-spirituale senza contenuto» (Rudolf Steiner, *Grenzen der Naturerkenntnis und ihre Überwindung* (1920) Pagg.72 segg.)

Questa immagine è emblematica della tragedia della nostra cultura moderna, del suo tendere verso il Mondo Spirituale e verso quanto può provenire dall'ispirazione.

Se, come disse Goethe, non esistono segreti in natura che in qualche punto non facciano intuire la soluzione, Nietzsche, come essere umano, costituisce proprio uno di quei punti dove la natura svela i suoi segreti. In lui si può cogliere il significato dell'anelito che noi tutti dobbiamo condividere se non vogliamo che l'uomo, sempre più orientato verso la cultura e la scienza moderne, smarrisca il proprio Io, se non vogliamo che la civiltà si trasformi in barbarie.

Conclusioni

Così il *grande anelito* di Nietzsche, il filosofo che seppe fare del suo pensiero *carne e sangue*, si infranse tragicamente contro la sua incapacità di *portare oltre*, sul piano dell'*esperienza*, non solo filosofica, ma *spirituale*, quei pensieri profondamente e corrosivamente radicali, di cui avrebbe potuto sperimentare l'autentico significato solo sul piano della reale esperienza del *pensiero puro*.

L'incapacità di giungere a tale esperienza fa sì che il suo anelito verso lo Spirito, invece di consentirgli di afferrare il vero rapporto dell'uomo con il cosmo, gli fa mettere in bocca al suo Zarathustra il vuoto concetto di *Übermensch*.

Allo stesso modo il suo oscuro intuire che la singola vita umana non può essere compresa se non collegata a ripetuti ritorni sulla Terra, lo porta ad annunciare il suo *Ewige Wiederkunft des Gleichen* (*Eterno ritorno dell'uguale*); anche questa una caricatura, altrettanto vuota di contenuto, della legge del *Karma* e delle ripetute vite terrene.

Per non parlare del suo *Anticristo*, che nasce da una profonda e sofferta ricerca dell'elemento cristico; non trovandolo, si ribalta nella deformazione del suo contrario.

Nell'*Anticristo* Nietzsche - rileva Steiner - esprime esattamente quello che prova un ricercatore dello Spirito se vuole cercare il Cristo ma si imbatte nelle attuali confessioni religiose e, invece di accontentarsi di quanto esse raccontano, vuole giungere a ciò che rappresenta il Mistero del Golgotha. L'*Anticristo* è la caricatura deformata del Cristo che gli proviene dalla teologia moderna e dalle confessioni cristiane attuali.

Così possiamo dire che i tre motivi più significativi del suo pensiero - l'*Übermensch*, l'*Ewige Wiederkunft* e l'*Antichrist* - sono stati i tre scogli sui quali il vascello della filosofia e del pensiero di Friedrich Nietzsche ha fatto naufragio.

Ed in questo senso si può concordare con lo Steiner sull'immagine di Nietzsche come simbolo della tragedia del moderno ricercatore dello Spirito, costretto a confrontarsi con la mancanza di verità della moderna epoca materialista.

Piero Cammerinesi