



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze filosofiche
ordinamento D.M. 270/04

Tesi di Laurea Magistrale

**La donna e il femminile
in Friedrich Nietzsche**
Il mito di Dioniso e Arianna

Relatore

Ch. Prof. Gian Luigi Paltrinieri

Correlatore

Ch. Prof. Francesco Mora

Laureanda

Benedetta Rachele Lauria
Matricola 862899

Anno Accademico

2018 / 2019

Indice

INTRODUZIONE

1. Nietzsche secondo Lou Salomé
 - 1.1 Salomé, Nietzsche e Rée: notizie e carteggio
 - 1.2 Il ritratto di Lou Salomé

2. Per una contestualizzazione della presunta misoginia di Nietzsche
 - 2.1 Il contesto storico e sociale
 - 2.2 La donna e il femminile
 - 2.3 Le prime interpretazioni femministe
 - 2.4 Da Derrida a Irigaray: la centralità dello stile di Nietzsche

3. Dioniso e Arianna. La femminilità in Nietzsche
 - 3.1 Tra amore e odio
 - 3.1.1 Il rapporto con la madre e la sorella
 - 3.1.2 Il ruolo delle donne nella vita e nella filosofia di Nietzsche
 - 3.2 Il mito di Arianna
 - 3.2.1 Arianna e Teseo. Storia di un mito
 - 3.2.2 L'interpretazione di Nietzsche
 - 3.3 Femminile e dionisiaco
 - 3.3.1 Dioniso o Bacco
 - 3.3.2 L'importanza di Dioniso nella filosofia nietzschiana

CONCLUSIONI

BIBLIOGRAFIA E SITOGRAFIA

Introduzione

La presente tesi di laurea si focalizza sul tema della femminilità in Nietzsche, indagato attraverso le sue opere filosofiche e poetiche in cui vi sono riferimenti al femminile o alle donne, e gli aspetti biografici che possono avere avuto su quelle un'influenza non trascurabile.

L'esclusività del rapporto tra il filosofo di Röcken e Lou Salomé, spesso fin troppo facilmente banalizzato da una parte della letteratura su Nietzsche, sarà la traccia per capire l'influenza, tanto nella filosofia quanto nella vita, di una presenza femminile che fu per Nietzsche un'importante figura di dialogo. Quando si affronta la questione del femminile nell'opera di Nietzsche, è difficile non pensare ai diretti attacchi del filosofo nei confronti delle donne; tuttavia, il rapporto con Lou Salomé può essere l'anomalia in grado di guidarci verso qualcosa di più: avanza la possibilità di riconsiderare sotto una luce diversa le idee di Nietzsche, e di valutare l'emergenza della femminilità nell'ambito della sua filosofia.

Ripercorrere le vicende biografiche, d'altronde, significa anche cercare di comprendere una certa interpretazione sull'unico suo sfondo possibile, e cioè senza deprivare la filosofia nietzschiana di quella caratteristica sfumatura *personale* che la contraddistingue. Ciò per dare spazio, in Nietzsche, a una valutazione positiva del *femminile* che segue all'incontro e alla frequentazione con Lou Salomé, separata dal suo più generico discorso sulle donne – senza per questo ignorare i punti più critici e tradizionalmente conservatori.

Nel presente lavoro tratteremo quindi il tema di Nietzsche, le donne e il femminile cercando di dare spazio a più sfaccettature delle singole questioni e a diversi nuclei problematici, secondo un movimento che dalla vita del filosofo fluisca poi quasi naturalmente nella sua filosofia. Il primo capitolo è infatti dedicato a chiarire i rapporti e le reciproche influenze sul “triangolo” Nietzsche, Salomé e Rée, soprattutto attraverso l'analisi del carteggio, e del ritratto di Nietzsche che la giovane russa ci ha lasciato.

Il secondo capitolo si propone di esporre e contestualizzare, anche da un punto di vista storico, il discorso di Nietzsche sulle donne. È quindi sintetizzato il

quadro in cui vanno inserite le parole del filosofo, che per esempio non nascose mai l'influenza di un autore come Schopenhauer, considerato già all'epoca piuttosto misogino. È inoltre tracciata la storia delle interpretazioni che sono state date alle parole di Nietzsche sulle donne, dai primi contributi femministi fino a Irigaray e Derrida.

Il terzo e ultimo capitolo si concentra sulle due figure a cui Nietzsche ha affidato il nucleo del proprio discorso sul femminile, Dioniso e Arianna. Dopo un paragrafo dedicato al ruolo delle donne nella vita del filosofo, il focus si sposta quindi sul mito di Arianna e Teseo, con particolare riferimento all'interpretazione data da Nietzsche, e sul significato della figura di Dioniso in rapporto al femminile.

1. Nietzsche secondo Lou Salomé

1.1 Salomé, Nietzsche e Rée: notizie e carteggio

L'infanzia di Nietzsche è segnata da un lutto precoce: suo padre Karl Ludwig, pastore protestante, muore in seguito a un'infezione cerebrale – o più plausibilmente un tumore¹ – quando Friedrich ha solo 5 anni. In seguito a questo tragico avvenimento, nel 1850 – ovvero l'anno successivo – Nietzsche si trasferisce con la sua famiglia a Naumburg, dove cresce in un ambiente strettamente femminile, assieme alla madre Fransiska, alla sorella Elisabeth, alla nonna e alle due zie paterne.

L'infanzia di Nietzsche è segnata da una formazione di stampo religioso, questo da un lato per il volere di Fransiska, dall'altro perché i suoi parenti sono quasi tutti pastori protestanti. In effetti è facile comprendere come la dimensione religiosa o, meglio, spirituale, abbia da subito avuto un grosso peso nell'esistenza del giovane Nietzsche, il quale – secondo la lettura di Mazzino Montinari – sperimenta proprio a Naumburg la contrapposizione tra una spiritualità individualmente vissuta e quel moralismo piccolo-borghese tipico della *casa del pastore*² contro il quale il filosofo di Röcken assumerà sempre una posizione di critica.

Nel 1858 Nietzsche entra a far parte della scuola di Pforta, una prestigiosa istituzione pensata per formare la classe dirigente prussiana. Il suo stesso nome, che in italiano possiamo tradurre con “porta d'ingresso”, suggerisce l'importante ruolo affidato a questa scuola, ovvero quello di essere una vera e propria «via d'accesso alle carriere degli alti dirigenti dello Stato» intesi non come ufficiali per l'esercito, ma come «ufficiali per la guida spirituale del popolo»³ (nello specifico, quello tedesco).

¹ S. I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, Milano, Mimesis, 2008, p. 44.

² Ivi, p. 45.

³ C. GENTILI, *Nietzsche*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 17-18.

La formazione offerta dalla scuola di Pforta si basa su un ideale fondamentale, e cioè su quello dell'unità tedesca. Proprio per questo, essa è caratterizzata da uno spiccato accento sulla cultura umanistica, che emerge specialmente in un approfondito studio dell'età classica, unito alla pratica dei precetti della religione luterana. L'ambiente di Pforta è per Nietzsche il luogo in cui realizzare la prima esperienza di separazione dalla famiglia – un'esperienza che, come emerge da alcune sue lettere e diari, egli affronta con non poche difficoltà⁴ – ed è significativo per la sua formazione che questa prima e unica alternativa alla vita familiare sia definita da C. P. Janz come un vero e proprio “Stato nello Stato”, caratterizzato da un'educazione al distacco rispetto alle distrazioni cittadine, alla solitudine e all'attività autonoma.

Nel 1864, per volere della madre, Nietzsche s'iscrive alla facoltà di teologia a Bonn, senza però completare i suoi studi. L'anno successivo si sposta a Lipsia per seguire le lezioni del celebre filologo Friedrich Ritschl, dove si laurea.

Nel 1869, grazie all'intervento suo maestro, Nietzsche ottiene l'incarico di docente di filologia classica a Basilea. In una breve parentesi, nel luglio del 1870 egli decide di partire volontario come infermiere durante la guerra franco-prussiana. Nonostante la brevità di quest'esperienza – si ammala quasi subito e trascorre gran parte della guerra in ospedale – le immagini vissute in guerra lo colpiscono molto, riavvicinandolo più serenamente allo studio e all'insegnamento⁵.

A Basilea Nietzsche inizia a coltivare amicizie esterne all'ambiente dei filologi, sentendo l'esigenza di studiare l'antichità anche e soprattutto sotto il profilo etico ed estetico. È per questo motivo che egli chiede, senza successo, di ricoprire la cattedra di filosofia a Basilea⁶ – e forse, oltre ai motivi di salute, è anche

⁴ Ivi, p. 16. Scrive Nietzsche alla madre Fransiska il 6 ottobre 18: «Fino a ora mi trovo benissimo, ma che significa benissimo in un luogo estraneo?!»; nel 1859, Nietzsche appunta sul suo diario alcune regole per combattere la nostalgia: «Se vogliamo imparare qualcosa di buono, non possiamo restarcene sempre a casa [...] Se studiamo sodo, svaniscono i pensieri tristi».

⁵ Ivi, p. 52: «Ho cercato rifugio nella scienza da tutte le immagini terribili che ho visto nel mio viaggio. [...] questa volta sono proprio contento dall'idea del mio insegnamento universitario».

⁶ Ivi, p. 53. Nel 1871 Nietzsche scrive in una lettera a Vischer: «Quanto alla legittimità delle mie ambizioni per la cattedra di filosofia, devo innanzitutto testimoniare in mio favore che penso di possedere le capacità e le conoscenze necessarie e, tutto sommato, mi sento più adatto a quel lavoro che a un'attività meramente filologica [...] e anche negli studi filologici mi ha attirato di preferenza tutto ciò che mi sembrava significativo o per la storia della filosofia o per i problemi etici ed estetici».

per via dell'impossibilità di ottenere questo ruolo che nel 1879 Nietzsche rinuncia definitivamente all'insegnamento.

Egli pubblica nel 1872 *La nascita della tragedia*, e tra il 1873 e il 1876 le *Considerazioni inattuali*, in cui emerge con forza e sotto diversi aspetti una serrata critica alla modernità e al suo modello di educazione, volto alla semplice riproduzione del sapere e non a sua genuina produzione. In questi anni Nietzsche è molto legato alle figure di Wagner e di Schopenhauer, considerati come modelli esemplari di genialità, e dunque, di educatori. La questione dell'*inattualità* del genio, direttamente legata al motto delfico del *conosci te stesso*, è correlata al progetto di una vera e propria rinascita dello *spirito* tedesco, che, paradossalmente, passa proprio per un atteggiamento impolitico e antitedesco⁷.

I primi sintomi della malattia che segnerà la seconda parte della vita di Nietzsche iniziano intorno al 1873. Tre anni dopo, sotto l'invito dell'amica scrittrice Malwida von Meysenbug, egli trascorre un periodo di congedo in Italia, a Sorrento, in compagnia di Paul Rée.

È proprio in questi anni che il rapporto tra Nietzsche e Rée si consolida sempre di più in una fraterna e solida amicizia⁸. Quello con Malwida e Rée è per Nietzsche un percorso estremamente importante, che, alla stregua di un vero e proprio tirocinio, gli permetterà di ripensare alcuni temi della sua riflessione alla luce di una rinnovata concezione della spiritualità, sino all'elaborazione della celebre figura dello *spirito libero* (*Freigeist*).

Malwida, che aveva preso parte ai moti del 1848, aveva una concezione del modo del tutto materialistica e ateistica, mentre è grazie a Rée che Nietzsche viene a contatto con la filosofia della natura di Darwin e con il nichilismo russo di Turgenev⁹. Si tratta di elementi importanti nell'economia del pensiero nietzschiano, che rappresentano, a quest'altezza, un naturale sviluppo di quel programma politico-pedagogico proposto nelle *Inattuali*.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 129-134.

⁸ E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, a cura di Mario Carpitella, Milano, Adelphi, 1999, p. 20. Nel 1877 Nietzsche scrive a Paul Rée: «Finché resterò vivo, resterò anche la nostra amicizia».

⁹ C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., p. 207.

Anche in questo caso, la vera cultura si sviluppa fuori dall'ambiente accademico, e solo nel costante dialogo tra spiriti liberi e affini tra loro: «lo “spirito libero” è precisamente colui che pensa la morale sulla base della sua storicità, e può pensarla come tale grazie alla “grande separazione” che lo ha liberato dalla gerarchia dominante nel suo tempo»¹⁰.

A partire dal 1879 la salute di Nietzsche inizia a peggiorare, e per via delle continue emicranie e dei problemi agli occhi che gl'impediscono di svolgere le normali attività quotidiane egli decide di condurre una vita ritirata tra varie località, vivendo di una piccola pensione statale. È in continua corrispondenza con l'amico Paul Rée, il quale è sempre pronto a offrirgli sostegno e consolazione.

In questi anni, nonostante la sua salute sia del tutto precaria, la sua produzione è molto ricca: nel 1878 pubblica *Umano troppo umano*, un testo che Nietzsche stesso definirà il *monumento di una crisi* con cui egli si libera da ciò che non appartiene più alla sua natura, ovvero «la metafisica di Schopenhauer e l'irrazionalismo misticheggiante di Wagner»¹¹; nel 1879 esce *Opinioni e sentenze diverse*, mentre tra il 1789 e il 1781 scrive *Aurora*, con cui intraprende – come scriverà in *Ecce Homo* – la sua “campagna contro la morale”. Nel 1882, un anno – come vedremo – molto particolare per Nietzsche, completa *La gaia scienza*.

È quindi all'apice della sua creatività che Nietzsche fa la conoscenza di Lou Salomé. Prima di lui, è però Paul Rée a imbattersi nella giovane russa. Nelle *Memorie della mia vita*, Lou Salomé descrive così il loro incontro:

A Roma, una sera di marzo del 1882, mentre alcuni amici erano riuniti in casa di Malwida von Meysenbug, squillò il campanello [...]. Accanto a lei entrò il giovane Paul Rée, suo amico da anni, che amava come un figlio: arrivato precipitosamente da Montecarlo, aveva fretta di restituire a un cameriere di laggiù il denaro preso in prestito per il viaggio, dopo che aveva perso tutto, letteralmente tutto, al gioco. Quest'inizio divertente e sensazionale della nostra amicizia mi turbò singolarmente poco: essa nacque in un attimo [...]. Comunque, il suo

¹⁰ Ivi, p. 211.

¹¹ Ivi, p. 207.

profilo deciso, lo sguardo molto intelligente mi divennero subito familiari. [...] Già quella sera stessa, come ogni giorno da allora in poi, le nostre animate discussioni finirono soltanto sulla strada del ritorno a casa per la via più lunga, dall'abitazione di Malwida in via della Polveriera alla pensione in cui ero scesa insieme a mia madre.¹²

Nella vicenda della relazione che sta per instaurarsi tra Nietzsche, Lou Salomé e Rée, Malwida von Meysenbug ha un ruolo fondamentale. È lei a notare per prima le capacità della giovane Lou, che, appena ventunenne, frequenta il suo salotto romano. Lou Salomé aveva già scritto nel 1880 il suo primo libro – dal titolo *Alla ricerca di Dio* – che testimonia, a distanza di un anno dalla morte di suo padre, il venir meno della fede.

Il tema, molto caro a Malwida, è vicino ad alcune riflessioni nietzschiane, ed è proprio questo il motivo che la spinge a presentare Lou Salomé a Nietzsche, in quanto «due persone che non si conoscono affatto, che vivono e che hanno vissuto esperienze totalmente diverse, con una differenza di età di diciassette anni, arrivano a conclusioni identiche sulla non esistenza di Dio»¹³. Il 27 marzo 1882, in una lettera indirizzata all'amico Nietzsche, Malwida von Meysenburg descrive Lou Salomé come una «ragazza assai singolare»¹⁴ che sia lei che Rée desiderano fargli conoscere.

Da parte sua, Paul Rée non nasconde a Nietzsche la preziosa novità in cui si era imbattuto a Roma, con cui aveva avuto modo di parlare e confrontarsi durante lunghe passeggiate. Dalle pagine scritte da Lou Salomé per le sue *Memorie*, sappiamo che proprio sul nascere della loro amicizia Rée si sbilancia in una proposta di matrimonio¹⁵, rifiutata dalla giovane russa per motivi che, come vedremo, vanno ben oltre il caso singolo.

¹² E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 80.

¹³ S. I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 19

¹⁴ E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 86.

¹⁵ Ivi, p. 80.

Rée descrive affettuosamente il temperamento di Lou come «energico, di incredibile intelligenza, con tutte le caratteristiche di una fanciulla, anzi di una bambina»¹⁶. In effetti, Lou Salomé – ultima di sei figli – era cresciuta tra gli agi e la protezione della sua famiglia, in un ambiente in maggioranza maschile. Spesso la sua figura è stata facilmente banalizzata come quella di una *femme fatale*, così come l'amicizia con Nietzsche e Rée è stata considerata una storia del tutto privata, slegata dunque dalla loro immagine pubblica¹⁷. Al contrario, essa si sviluppa e si consolida a causa di una profonda stima e affinità spirituale fra i tre.

In una lettera di aprile del 1882, Paul Rée scrive a Nietzsche:

Qui a Roma c'è parecchia mondanità. Malgrado ciò, lo spirito progredisce. A casa della signorina von Meysenbug tengo conferenze sul mio libro, cosa che in certo modo mi incoraggia, tanto più che tra gli ascoltatori c'è anche la russa, che ascolta tutto con la massima attenzione, tanto da sapere già in anticipo, in modo quasi irritante, quel che verrà poi e dove si andrà a parare. Roma non sarebbe adatta a Lei. Ma questa russa, Lei deve assolutamente conoscerla.¹⁸

Il progetto di un sodalizio filosofico è da attribuire inizialmente a Lou Salomé, che matura quest'idea in seguito alla conoscenza di Paul Rée. Nietzsche, per quanto ritenuto in grande considerazione dalla giovane donna, entra a farne parte con qualche difficoltà, da un lato perché il rapporto tra Rée e Lou si presenta fin dal principio in certo senso esclusivo; dall'altro perché ancora prima di arrivare a Roma, Nietzsche pensa già a una proposta di matrimonio – che sarà anche in questo caso declinata –, per la quale chiederà proprio all'amico in comune Rée di fare da intermediario. Ciò che Lou voleva realizzare era, per una donna, incredibilmente distante dagli usi del suo tempo: il matrimonio le appariva, più che come un modo per realizzare se stessa, una *forma di schiavitù* che poco si addiceva a uno *spirito libero* come il suo.

¹⁶ Ivi, p. 88.

¹⁷ S.I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 16.

¹⁸ E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 88.

Il primo incontro tra Nietzsche e Lou Salomé avviene verso la fine dell'aprile del 1882, nella Basilica di S. Pietro a Roma. Con la solennità che contraddistingue il modo di fare nietzschiano, egli le rivolge le famose parole: «Cadendo da quali stelle siamo stati spinti qui, l'uno incontro all'altra?»¹⁹.

Lou Salomé riconosce che la confusione d'intenti sul piano sentimentale rischia in un primo momento di rovinare e snaturare il progetto intrapreso da lei e Rée. La figura di Nietzsche è percepita come problematica proprio a causa della sua evidente infatuazione per la giovane russa, della quale peraltro non fa mistero, riproponendo più volte, specialmente all'inizio della loro frequentazione, la strana idea di un matrimonio biennale. Non per questo la relazione fra i due s'interrompe sul nascere. Al contrario, il sodalizio filosofico, per quanto di breve durata, si trovava solo agli inizi, e sebbene certamente travagliato sul piano personale, esso ebbe modo di inaugurare una nuova stagione di pensieri al cui centro si trovavano loro stessi: la *Trinità*²⁰.

Il progetto che avevano in mente implicava una stretta e isolata convivenza: ciò era anticonformista e volutamente provocatorio nei confronti della società borghese di cui, loro malgrado, i tre facevano parte. Da Roma, i tre si dirigono, assieme alla vedova Salomé, verso l'Italia del Nord. Scrive Lou Salomé nelle sue *Memorie*:

Insieme facemmo tappa a Orta, sui laghi dell'Italia Settentrionale dove il vicino Monte Sacro sembrò averci affascinato tanto da farci perdere il senso del tempo: offese mia madre il fatto che Nietzsche e io ci eravamo trattenuti troppo a lungo sul Monte Sacro e avevamo ritardato nell'andare a prenderla. Anche Paul Rée, che nel frattempo l'aveva intrattenuta, prese la cosa molto male.²¹

¹⁹ Ivi, p. 89. Si tratta di una formulazione che restituisce il senso della frase, ma che probabilmente differisce dalle esatte parole di Nietzsche.

²⁰ Il termine è usato per la prima volta da Paul Rée in una lettera del maggio 1882 indirizzata a Lou Salomé. Cfr. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 102.

²¹ S.I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 23, n. 25.

Non è chiaro se durante la gira al Monte Sacro, definita da Nietzsche come *il più bel sogno della sua vita*, Lou Salomé lo abbia veramente baciato²², e se questo possa essere stato il motivo che spinge Nietzsche, poco tempo dopo, a fare una seconda proposta di matrimonio – anche questa, rifiutata. È certo però che il ruolo di Paul Rée è del tutto centrale per comprendere gli sviluppi di questa complicata relazione, che si presenta, a seconda della sua configurazione, sempre con accenti differenti.

Dopo una visita a Lucerna, i tre si separano: Rée accompagna la vedova Salomé e sua figlia a Zurigo, e si reca presso la tenuta Stibbe, mentre Nietzsche ritorna a Naumburg. La corrispondenza epistolare tra Rée e Lou Salomé s'intensifica, così come i segreti tra lui e il suo amico Nietzsche. Le scrive nel maggio del 1882: «preferisco non scrivere a Nietzsche che la mamma vuole in certo senso adottarTi: temo che una simile notizia gli sembri soltanto un espediente per tenerTi lontana da lui, e che si senta irritato e offeso, cosa che per quanto possibile da evitarsi»²³.

Il comportamento di Rée è, in questa fase, piuttosto ambivalente: da un lato è chiaro che i sentimenti che lo legano a Lou Salomé vanno ben oltre l'amicizia – nonostante la possibilità di un matrimonio sia stata del tutto allontanata – e che la loro confidenza sia maggiore di quanta lei non ne avesse con Nietzsche; dall'altro non ha nessuna intenzione di allontanarla dal suo amico, per via della grande stima che nutre per lui, ma teme continuamente che Nietzsche possa offendersi e travisare i motivi del lungo soggiorno di Lou a casa Rée.

In attesa del festival di Bayreuth, Nietzsche inizia a progettare un nuovo incontro a Berlino con Lou Salomé, desiderando di passare un po' di tempo solo con lei. Il 4 giugno 1882 Lou gli risponde:

Per il momento, stare insieme a lungo noi due da soli non è possibile, è infatti assolutamente necessario che mia madre e i miei fratelli mi sappiano con Rée, cioè con la signora Rée. Forse tutto sarà più facile

²² Ivi, p. 24, n. 26.

²³ E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 96.

dopo Bayreuth, ma a quella data manca ancora molto tempo, e sarebbe bene se potessimo incontrarci a Warmbrunn [dove si recherà anche Rée]. Mi creda, se io rinuncio *per ora* a starmene da sola con Lei, lo faccio soltanto per non mettere in pericolo i nostri progetti, e per riuscire ad affermare con tanta maggiore certezza e libertà ciò cui soprattutto teniamo.²⁴

Ancora una volta, Lou pone l'accento sulla *libertà* di un rapporto disinteressato, un elemento necessario per portare avanti i propri progetti – e quelli della *Trinità* – senza incorrere in incidenti di percorso: forse, l'episodio di Monte Sacro è ancora troppo vicino. Questa prudenza è del tutto comprensibile se si considerano le numerose perplessità che la stretta relazione fra i tre e la loro occasionale convivenza del tutto isolata aveva suscitato tra alcune persone vicine all'ambiente intellettuale da loro frequentato, per prima Malwida von Meysenbug²⁵, Gillot, la famiglia Overbeck e soprattutto Elisabeth Nietzsche.

Forse è proprio per questo motivo che Nietzsche tiene – per il momento – del tutto nascosta l'esistenza di Lou Salomé sia a sua madre che a sua sorella, così come, a Bayreuth, sarà necessario non farne parola con nessuno, così nessuno dovrà «affliggersi la testa e il cuore con cose per cui *noi, noi, noi* siamo e saremo maturi, mentre ad altri potrebbero apparire pericolose fantasticherie»²⁶. Da parte sua, Lou Salomé non è disposta in nessun modo a scendere a compromessi per realizzare il suo progetto di vita. Ha attitudine eminentemente egoistica, nel senso che l'unico punto di riferimento per lei e la sua vita rimane sempre e solo il suo Io: «Io non posso vivere secondo un modello, e nemmeno potrò mai essere un modello per chicchessia, ma costruirò la mia vita a mia immagine, e lo farò certamente, costi quel che costi»²⁷.

Nonostante l'iniziale infatuazione di Nietzsche per lei, Lou Salomé aveva in progetto di farne una più approfondita conoscenza. Ad agosto, l'occasione finalmente si presenta, e, sotto l'invito di Nietzsche, Lou Salomé lo raggiunge a

²⁴ Ivi, p. 110.

²⁵ Ivi, pp. 114-115.

²⁶ Ivi, p. 116.

²⁷ S.I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 24.

Tautenburg, dove si fermerà dal 7 al 26 del mese. Il soggiorno a Tautenburg è un evento fondamentale della relazione tra i due, in quanto questo sarà «la svolta nel loro rapporto intellettuale e personale, l'apice e il declino della loro storia»²⁸.

È interessante notare che in questo periodo Lou Salomé intrattiene con Paul Rée una corrispondenza sotto forma di diario, dalla quale emerge un fine ritratto psicologico di Nietzsche e una profonda consapevolezza dell'affinità intellettuale che li lega. Nietzsche è descritto come un uomo coerente, ma anche soggetto a repentini sbalzi d'umore, che di volta in volta devono essere mediati. In questo periodo di convivenza le questioni affrontate non riguardano semplicemente le personali vicende sentimentali lasciate in sospeso – e che, ripresentatesi, vengono in qualche modo chiarite –, ma includono temi filosofici sui quali Lou Salomé e Nietzsche si trovano a pensare assieme in un intenso confronto. Scrive Lou nelle sue *Memorie*: «Qui [a Tautenburg] riuscii a penetrare nel pensiero di Nietzsche assai più a fondo che a Roma o durante il viaggio».

Naturalmente, non ogni affinità è dello stesso tipo, ed è possibile sostenere che, se l'amicizia con Rée aveva avuto modo di consolidarsi già nei mesi precedenti, è solo adesso che Lou Salomé è in grado di fare esperienza della complessa personalità di Nietzsche e di chiarire a se stessa i motivi che, pochi mesi prima, l'avevano spinta a intraprendere con i due un certo progetto di vita:

Conversare con Nietzsche è straordinario – questo lo sai anche meglio di me. Ma c'è un fascino particolare nell'incontro degli stessi pensieri, delle stesse idee e sensazioni; [...]. Soltanto perché siamo così simili ha potuto reagire con tanto impeto e violenza alla nostra divergenza – o almeno a quella che gli appariva tale –, solo per questo ne è rimasto così scosso. Se si è diversi come lo siamo Tu [Paul Rée] e io, si colgono i punti di *accordo* e se ne gioisce – quando invece si è vicini come me e Nietzsche, allora si sentono le *differenze* e se ne soffre. La *generale* disuguaglianza, o addirittura la contrapposizione tra due persone, può indurre tanto simpatia che antipatia. La diversità nel *particolare* quando

²⁸ Ivi, p. 25.

vi è eguaglianza nell'insieme interrompe e disturba la simpatia, con effetto sempre doloroso – essa soltanto *divide*.²⁹

Emerge qui un tratto che segnerà il rapporto tra Nietzsche e Lou Salomé: la troppa vicinanza che rischia di sfociare nell'inimicizia³⁰. Come scrive nel suo diario indirizzato a Paul Rée, Lou non fa mistero di alcune discussioni che avevano accompagnato il loro soggiorno a Tautenburg, discussioni delle quali lei stessa scrive all'amica Malwida – definendole addirittura violente – e che, peraltro, non passeranno inosservate agli occhi di Elisabeth, che a partire da questo momento avrà sempre più in antipatia la giovane donna per via dei modi con i quali si è rivolta in queste occasioni al fratello.

Il litigio tra i due non sembra però compromettere la buona atmosfera della loro convivenza: i consigli di Nietzsche sui lavori intrapresi sono preziosi e le conversazioni sono così ricche e fluide tanto da non poter essere neppure appuntate, come aveva in mente di fare Lou. L'intesa con Nietzsche è tale da permettere loro di capirsi anche quando la parola non è in grado di adattarsi al veloce flusso dei pensieri: «in realtà il vero contenuto dei nostri discorsi sta in ciò che non viene propriamente espresso, ma nasce da sé nell'incontro a metà strada di ciascuno di noi»³¹.

Ciò che Nietzsche vedeva in Lou Salomé, prima di Tautenburg, era una possibile *erede* della sua filosofia. E, coerentemente con quanto sostenuto nelle *Inattuali*, l'insegnamento non può che passare per mezzo dell'esemplarità di un modello, di uno *stile* di vita. Al di là dell'evidente coinvolgimento sentimentale del filosofo di Röcken, il progetto della *Trinità*, la convivenza, le lunghe passeggiate, il vivere assieme gioie e dolori non poteva che essere l'unico modo, per Nietzsche, di esercitare il ruolo di maestro.

²⁹ E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., pp. 158-159.

³⁰ Ivi, p. 160: «è strano, ultimamente sono stata colpita con improvvisa violenza dal pensiero che forse un giorno potremmo addirittura fronteggiarci come nemici».

³¹ E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 158.

Mentre la relazione che lo lega a Paul Rée è sempre stata di carattere più strettamente personale – anche per via di interessi e percorsi di studi differenti – nel caso di Lou è il modo stesso di ragionare che Nietzsche apprezza di più, l'attitudine che la caratterizza, il fervore nel portare avanti, anche polemicamente, la propria opinione.

In questo soggiorno il rapporto con Lou Salomé evolve in qualcosa di diverso: sono le loro stesse dimensioni di esistenza a intersecarsi su di un unico piano, senza mai perdere il proprio tratto individuale. Si tratta di un «misterioso trovarsi e venirsi incontro dello spirito dell'uno e dell'altra»³², in cui ciò che hanno più in comune dirompe con forza in tutto il suo senso. Scrive Lou Salomé nel diario per Rée:

Il fondamento religioso della nostra natura è ciò che ci accomuna, e che forse si esprime così fortemente in noi perché siamo spiriti liberi nel senso più estremo della parola. Nello spirito libero il sentimento religioso non può riferirsi, al di fuori di sé, a nessun dio e a nessun cielo nei quali possano appagarsi le forze *costitutive della religiosità* come la debolezza, la paura, l'avidità. Nello spirito libero l'esigenza di *religiosità nata* dalle religioni [...] può trasformarsi, quasi ripiegandosi su se stessa, nella *forza eroica del proprio essere*, nella spinta a dedicarsi a un grande fine.³³

Il tema della religione, o meglio, della spiritualità, era già stato visto da Malwida von Meysenbug come un tratto comune fra Nietzsche e Lou Salomé. Ma qui la parola usata da Lou è ben precisa, e riprende la celebre espressione nietzschiana del *Freigest*, ovvero quella figura in cui l'uomo, dopo la morte di Dio, è in grado non solo di superare il divino, ma di riappropriarsi della trascendenza incarnando la sua immanentizzazione.

Nietzsche e Lou Salomé sono – a detta di entrambi – due *spiriti liberi* che si riflettono l'uno nell'altra. Ed è proprio per questo che, a Tautenburg, Nietzsche

³² S.I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 26.

³³ E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 160.

abbandona l'iniziale idea di diventare maestro di Lou Salomé. Certamente, la differenza d'età doveva avere un peso sulla loro formazione, e tuttavia Nietzsche si comporta come se non avesse nulla da insegnarle: entrambi si sentono cresciuti, più maturi rispetto a qualche tempo prima. Dalle descrizioni di Nietzsche emerge una forte ammirazione per le doti intellettuali della giovane donna, tanto che è possibile supporre che, su questo piano, il loro fosse un rapporto del tutto alla pari.

Il 9 settembre, Nietzsche scriverà all'amico Franz Overbeck decantando le qualità di Lou e mostrando incredibile entusiasmo per le stimolanti conversazioni tenute durante l'estate:

Finora non ho conosciuto nessun altro che sapesse trarre dalle sue esperienze una tale quantità di *cognizioni oggettive*, nessuno che sapesse mettere meglio a partito tutto quanto ha appreso. Rée ieri mi ha scritto: «A Tautenburg Lou è decisamente cresciuta di qualche pollice» - bene, forse sono cresciuto anch'io. Vorrei sapere se si è mai data un'*apertura filosofica* come quella che esiste tra noi.³⁴

Dunque, in linea con le potenzialità e gli alti scopi propri degli spiriti liberi, ciò che Nietzsche fa a Tautenburg è incitare Lou Salomé non semplicemente allo studio, quanto piuttosto a perseguire in piena indipendenza e creatività tutte le sue ricerche, di «creare studiando e studiare creando»³⁵. D'altronde, l'unica massima che uno spirito libero deve seguire è quella, ispirata dal motto delfico, di *diventare ciò che si è*.

Nel suo diario, Lou Salomé traccia un prezioso confronto tra le differenze che, a suo parere, emergono tra le figure di Paul Rée e Nietzsche. Ciò è importante per comprendere i futuri risvolti della storia della *Trinità*, e anche per meglio inquadrare l'attitudine filosofica di Lou, che lei riteneva essere fin troppo vicina a quella di Nietzsche:

Questa vostra diversità si esprime molto chiaramente anche nei piccoli tratti. Ad esempio riguardo allo *stile*. Il Tuo stile vuole convincere il

³⁴ Ivi, p. 201.

³⁵ Ivi, p. 160.

cervello del lettore, ed è perciò scientificamente limpido, severo, scevro da ogni sentimento. Nietzsche invece vuole convincere l'uomo nella sua totalità, con la sua parola vuol penetrare nell'animo e rivoltarlo fin nell'intimo, non vuole *istruire*, ma *convertire*. [...] Anche il vostro diverso modo di lavorare è caratteristico di questa diversità delle vostre nature. Nietzsche, come me, è *posseduto* dal suo lavoro, ogni sensazione che non si riferisca a esso gli appare come una sorta di infedeltà nei suoi confronti che potrebbe disturbarne la realizzazione. Tu invece *possiedi* il lavoro, cioè l'hai in Tuo potere [...]. Tu non hai, come Nietzsche – l'egoista in grande stile –, il cuore nel cervello, indissolubilmente legato ad esso.³⁶

Ciò che qui (e in altri passaggi) Lou Salomé mette in evidenza, è il forte mondo emotivo di Nietzsche, che, proprio nel caso della loro relazione, risulta fatale, per via di alcune *ombre di sentimenti* che talvolta riemergono. Il soggiorno a Tautenburg è per i due il primo momento in cui confrontarsi senza scendere a compromessi, ma è anche l'ultimo prima di una dolorosa separazione.

Sull'allontanamento di Nietzsche da parte di Lou Salomé è possibile soltanto fare delle ipotesi, specialmente per il fatto che le lacune presenti del carteggio riguardano in particolare proprio le sue lettere. Inoltre, non bisogna dimenticare che il ruolo di Elisabeth Nietzsche dev'essere stato, sotto certi aspetti, piuttosto invadente e forse determinante.

Durante il soggiorno a Tautenburg, infatti, i suoi sentimenti di astio nei confronti di Lou Salomé si rafforzano sempre di più³⁷, così come subito dopo s'infittisce la sua corrispondenza con tutti coloro che avevano maturato determinate

³⁶ Ivi, p. 162.

³⁷ In una lettera del 24 settembre a Clara Gelzer, Elisabeth Nietzsche fa un vero e proprio ritratto di Lou Salomé: «Bene, io sono pronta a riconoscere le sue doti intellettuali, ma sai, la cosa fondamentale è che lei è, non posso negarlo, la *personificazione* della filosofia di mio fratello: questo folle egoismo che abbatte tutto ciò che gli sbarra la strada, questa totale amorosità [...] e puoi immaginarti con quanto entusiasmo questa russa si fosse appropriata di questa filosofia, che era l'ornamento più adatto alla sua malvagia natura egoista e immorale. Fin da allora essa ha completamente soggiogato Rée e Fritz, e dato che la sua stessa famiglia, infuriata, non vuol saperne più niente di lei, Rée ha convinto la propria madre, con le descrizioni più toccanti, a prendersi in casa questo povero agnellino perseguitato. Là fa la carina, perché sa benissimo come prendere le persone: è indicibilmente astuta!» (E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 225).

convinzioni sui presunti facili costumi di Lou Salomé e sull'immoralità tanto di Rée quanto di Nietzsche. Per quanto riguarda Paul Rée, anche il suo comportamento nei confronti di colui che una volta considerava un amico fraterno risulta, se non incomprensibile, quantomeno poco sincero.

Il suo atteggiamento iperprotettivo, che una volta tendeva a volgersi verso entrambi – e in vista del bene di entrambi –, pare ora tutto focalizzato su Lou Salomé. Tra il 15 e il 20 agosto, e cioè quando lei si trova ancora a Tautenburg, le scrive:

[...] a quanto pare Nietzsche, cosa abbastanza singolare, ha preso a considerarti la sua fidanzata non appena hai accettato di recarti a Tautenburg. E nella sua qualità di fidanzato Ti ha rimproverata per cose avvenute a Bayreuth? [...] Quando ricevo una Tua lettera, comincio a dare un'occhiata qua e là – spilluzzico. Una volta poi che l'ho consumata, con maggiore attenzione – la sgranocchio. Naturalmente, a volte sono anche un po' geloso – si capisce. Con quale atteggiamento, tono, gesto, sguardo avrai mai accompagnato quelle parole sul Monte Sacro! Bada, chiocciolina! [...] Ora addio, carissima – e così sei tornata abbastanza amica di N. Non occorre che lo diventi *di più*, intendi, chiocciolina?³⁸

I teneri soprannomi che Rée e Lou Salomé si rivolgono testimoniano certamente un'amicizia molto stretta e affiatata, ma non per questo provano una loro effettiva relazione amorosa. Tuttavia, per diretta confessione di Rée, traspare un sentimento di gelosia nei confronti di Nietzsche – nonostante Rée fosse molto più in confidenza con Lou – che fa pensare anche a una certa forma di fraterna possessività. Certo, a giudicare dal soprannome che Lou Salomé dà a Rée, ovvero, *casetta*, sembra che tutto ciò sia da lei tollerato, in quanto probabilmente nutre nell'amico piena fiducia, una fiducia che invece stenterà ad avere nei confronti di Nietzsche.

Gli episodi di Tautenburg, ovvero lo sprezzante comportamento di Lou e lo scandalo costituito dalla breve convivenza, sono per Nietzsche e sua sorella grandi

³⁸ Ivi, pp. 192-195.

motivi di litigio. Egli arriva addirittura a parlare di Lou Salomé nei termini di una sua *sorella soprannaturale*, per via della perdita della sua sorella biologica³⁹. Ma per la *Trinità* le vicende sono destinate, da qui in poi, a precipitare molto velocemente, e da ottobre, dopo un ultimo incontro a Lipsia, le dinamiche cambiano moltissimo. Scrive Lou Salomé nelle sue *Memorie*:

[...] qualcosa era cambiato rispetto all'inizio, anche se il progetto del nostro comune futuro a tre restava valido. Se mi chiedo che cosa soprattutto abbia preso a influire negativamente sul mio atteggiamento interiore verso Nietzsche, posso dire che furono le sue allusioni, sempre più numerose, tese a mettere in cattiva luce ai miei occhi Paul Rée [...]. Solo dopo la nostra partenza da Lipsia cominciarono anche le ostilità nei miei confronti, rimproveri dettati dall'odio, che però venni a conoscere soltanto da un abbozzo di lettera. Quel che avvenne più tardi sembrò talmente contraddire il carattere e la dignità di Nietzsche che soltanto l'influsso di altri può averlo determinato. Come quando faceva oggetto Rée e me proprio di *quei* sospetti dei quali nessuno meglio di lui conosceva l'infondatezza.⁴⁰

Da questa narrazione emerge un dato importante: anche Nietzsche è geloso di Rée. Sarà proprio questa inconciliabilità tra i due a determinare la fine del progetto della *Trinità*. Inizialmente, Nietzsche cerca di riconquistare la fiducia di Lou Salomé. Egli è isolato e in cattive condizioni di salute, e sa che nello stesso tempo Rée e Lou stanno continuando la loro convivenza. Nel dicembre del 1882 la situazione si complica ulteriormente: Nietzsche è offeso, addolorato dal comportamento di Lou: le lettere che le scrive non hanno più i toni spirituali di quelle di qualche mese prima, ma trasudano rancore e disaffezione. Ha inizio così una serie di concitate corrispondenze, di lettere scritte e mai mandate, di lettere di chiarimenti e di scuse, ma anche colme di offese e di incredulità. L'accusa d'insincerità, di disonestà e di tradimento⁴¹.

³⁹ Ivi, p. 204.

⁴⁰ Ivi, p. 210.

⁴¹ Cfr. ivi, pp. 237-238

Scrive Nietzsche all'amico Rée verso metà dicembre:

Chiunque altro si sarebbe allontanato con ribrezzo da una ragazza così: anch'io l'ho provato, ma ogni volta l'ho vinto, e a dir la verità: mi piange il cuore a veder degenerare una natura così nobilmente predisposta. Ecco lo scherzo che mi ha giocato la compassione. Ho perduto quel poco che ancora possedevo, il mio buon nome, la fiducia di certe persone, forse perderò anche il mio amico Rée [...] di fronte a me stesso non debbo davvero vergognarmi di tutta questa faccenda: il sentimento più forte e fervido l'ho avuto quest'anno per Lou, e in quest'amore non c'era nulla che avesse a che fare con l'erotismo. Al massimo avrei potuto fare ingelosire il buon Dio. [...] Del resto non voglio più avere a che fare con lei. È stato uno sperpero *del tutto inutile* di amore e di sentimento. Ma, a dire il vero: sono abbastanza ricco per farlo.⁴²

Il rancore di Nietzsche per l'egoismo di lei – una dote che un tempo aveva tanto apprezzato – emerge in molte lettere tra il 1883 e il 1884, manifestandosi con parole aggressive e cariche di quell'odio tipico che segue al troppo amore. In altre parole, «solo le aspettative deluse di un uomo innamorato sembravano poter spiegare il tono aggressivo di molte lettere»⁴³.

Solo un anno dopo Nietzsche verrà a sapere, per via dell'intervento della sorella Elisabeth, che molte delle diffamazioni che lo coinvolgevano erano state pronunciate da Paul Rée, e che Lou ne era stata in qualche modo soltanto una portavoce⁴⁴. A questo punto, le dinamiche tra i membri di quella che una volta era la *Trinità*, si modificano ulteriormente: Rée non tornerà mai più, agli occhi di Nietzsche, il fidato amico che era stato una volta.

Per quanto riguarda Lou, invece, il tempo guarirà le ferite di Nietzsche, o almeno la sua rabbia, e la sua stima per lei supererà gli eventi contingenti che li

⁴² Ivi, p. 238.

⁴³ S.I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 41.

⁴⁴ E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., pp. 304-305.

hanno separati. A distanza di soli due anni dall'addio a Lou Salomé, egli ritornava a parlare con la vecchia ammirazione e con affetto sincero di quella donna che, appena conosciuta, definiva «acuta come un'aquila e coraggiosa come un leone, ma dopo tutto [...] anche una fanciulla molto femminile»⁴⁵.

1.2 Il ritratto di Lou Salomé

Nel 1894 Lou Salomé pubblica la sua biografia di Nietzsche. In quel periodo il filosofo di Röcken, nonostante versasse già in condizioni di salute ormai fin troppo critiche, iniziava ad avere una certa conclamata notorietà. La biografia di Lou ha consentito di interpretare in modo del tutto particolare anche l'aspetto patologico della vita di Nietzsche, senza necessariamente ridurre tutto il suo pensiero ai prodromi di una follia imminente. D'altronde, questa non è mai stata l'intenzione dell'autrice, il cui lavoro mette sì al centro il fenomeno patologico, ma semplicemente per «esaltarne il valore di conoscenza come esperienza di vita totale»⁴⁶.

Il testo, che rappresenta una forma di testimonianza diretta su Nietzsche, è stato spesso criticato – prima di tutto, da Elisabeth Nietzsche – proprio per questa messa in evidenza del patologico, che, secondo alcuni interpreti, sarebbe eccessiva. Ad esempio, secondo l'opinione di Domenico Losurdo: «Nonostante i significativi riconoscimenti che questa biografia ha avuto, essa non solo non rende giustizia all'autore indagato ma ne assolutizza l'aspetto più debole»⁴⁷. Allo stesso tempo, è uno dei primi lavori ad analizzare il pensiero di Nietzsche proprio a partire dalla sua vita, in cui la sofferenza causata da una precaria condizione di salute prima e da una terribile malattia poi, ha indubbiamente avuto un peso non trascurabile.

Ciò che fa da sfondo alla biografia è inoltre un'idea del tutto unitaria, che vede nel patologico non solo ciò che è continuamente presente nella vita di

⁴⁵ S.I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 25.

⁴⁶ Ivi, p. 39.

⁴⁷ *Ibidem*.

Nietzsche, ma soprattutto un elemento caratteristico di un certo modo di vivere e di fare filosofia, riconoscendo nel dolore la potenzialità di una vera e propria forza motrice per il pensiero e per le sue evoluzioni.

Quella di considerare il sistema filosofico come un documento del tutto *personale*, è definita da Nietzsche, in riferimento al primo abbozzo della sua biografia scritta da Lou, come un'idea partorita da una *mente sorella*, che il filosofo di Röcken ha sempre portato avanti già dai tempi della docenza a Basilea.

In una lettera del settembre 1882 indirizzata a Lou Salomé, Nietzsche scrive: «Questo sistema è stato confutato ed è morto, ma la *persona* che vi sta dietro non è confutabile, la persona non si può far morire»⁴⁸. La grande sfida che il libro di Lou Salomé su Nietzsche raccoglie è dare un'interpretazione unitaria della sua filosofia a partire dalla sua esistenza, per scoprire così la cifra individuale del pensiero nietzschiano, tanto nella filosofia, quanto nell'andamento della sua vita.

In questo senso, vita e pensiero sono in un costante rispecchiamento, così come lo sono l'uomo e il filosofo. È forse proprio in questo che *l'egoismo* può giungere finalmente a un'espressione concreta: Nietzsche «pensava per sé, scriveva per sé, giacché descriveva soltanto se stesso, volgeva in pensieri il proprio io»⁴⁹. La sua filosofia è così trasposizione della sua intera vita, e il testo di Lou Salomé risulta un imprescindibile strumento per comprenderne alcuni aspetti fondamentali. In altre parole, è parere dell'autrice che quando si affronta Nietzsche e lo sviluppo del suo pensiero è possibile affermare che l'opera coincide con la biografia: è così che – secondo la celebre formula di *Al di là del bene e del male* – la filosofia è *autoconfessione* nel suo senso più proprio.

Nietzsche ha l'opportunità di leggere l'abbozzo di una prima e della seconda parte del testo nel settembre del 1882. Già in questa prima stesura Lou Salomé voleva tracciare alcune linee spirituali della filosofia di Nietzsche, senza però che la narrazione fosse incentrata su un unico punto di vista. L'attenzione per le personali vicende biografiche non poteva escludere un punto di vista più

⁴⁸ E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 205.

⁴⁹ L. A. SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche*, a cura di E. Donaggio e D. Fazio, Milano, SE, 2013, p. 15.

propriamente teoretico e viceversa: si trattava piuttosto di far venire alla luce le *linee di fondo della natura nietzschiana*:

chi intendesse valutare Nietzsche sulla base della sua importanza teoretica, sulla base di ciò che la filosofia a venire può imparare da lui, si allontanerà deluso senza cogliere la sostanza del suo valore. Il valore dei suoi pensieri, infatti, non risiede nell'originalità teoretica, né in ciò che può essere fondato o confutato per via dialettica, bensì soltanto nella forza interiore con cui, nelle sue pagine, una personalità parla in quanto personalità [...]. Chi, d'altro canto, intendesse muovere dalle vicende esteriori della vita di Nietzsche per cogliere il suo animo, si troverebbe tra le mani soltanto un vuoto involucro in cui lo spirito si è dileguato. Si può infatti affermare che Nietzsche non abbia mai vissuto volgendosi verso l'esterno: ogni esperienza della sua vita era così profondamente interiore da riuscire a esprimersi soltanto nel dialogo a quattr'occhi o nei pensieri racchiusi nelle sue opere.⁵⁰

Ciò che emerge in queste prime righe è l'importanza di uno stile, di un certo modo di pensare che, specialmente nel caso di Nietzsche, prende la forma di un certo tipo di scrittura. Secondo Lou Salomé non è casuale che egli abbia scelto l'aforisma, ma, al contrario, ciò rende ancora più immediato e naturale considerare tutta la sua opera come l'insieme delle sue memorie: i monologhi composti dagli aforismi non fanno altro che raccontare un'*esperienza di pensiero*, rimasta oscura ai più.

La forma aforistica, infatti, se da un lato rende al meglio una tendenza di pensiero, dall'altro rende più difficile una sua reale comprensione quando non si tiene in considerazione l'intero contesto dal quale proviene, rischiando così di prestarsi troppo facilmente a fraintendimenti e a strumentalizzazioni da parte di coloro, pur professandosi suoi *seguaci*, ne rimangono infinitamente distanti.

Nella prima parte del testo, intitolata *La sua natura*, Lou Salomé presenta brevemente alcune notizie sulla vita di Nietzsche, ponendo l'accento sulla sua salute cagionevole e sulle sue terribili emicranie, che lui stesso considerava essere

⁵⁰ Ivi, p. 16.

di origine ereditaria. Secondo l'interpretazione di Lou Salomé, è possibile suddividere l'opera di Nietzsche in tre periodi, di una decade ciascuno: prima la formazione in filologia e l'influenza di Wagner e Schopenhauer; poi il distacco da queste prime posizioni e la pubblicazione di *Umano, troppo umano*, nel 1879; infine, la vita solitaria condotta nel silenzio per «vagliare l'esattezza della sua nuova filosofia, che si volgeva in direzione della mistica, per quindi, nel 1892, farvi ritorno come profeta»⁵¹.

Nella descrizione dell'aspetto di Nietzsche, Lou Salomé si mostra un'ottima osservatrice: la sua figura poteva passare del tutto inosservata, ma un occhio attento riusciva a scrutare in lui ciò che più lo rendeva affascinante, ovvero «il presentimento di una solitudine silenziosa [...]. Portava su di sé il segno di chi resta in disparte, di chi sta da solo»⁵². È questo un tratto molto personale di Nietzsche e del suo carattere, che talvolta traspariva dal suo sguardo:

Anche gli occhi di Nietzsche erano rivelatori [...]. La debolezza della vista conferiva ai suoi tratti un incanto del tutto particolare poiché, invece di riflettere le impressioni esteriori e cangianti, restituiva soltanto quel che egli traeva da dentro di sé. Questi occhi guardavano verso l'interno e al tempo stesso – ben oltre gli oggetti più vicini – lontano o, meglio, al suo interno come in una lontananza. [...] ma se era di umore tetro allora era la solitudine cupa, quasi minacciosa, che parlava da quegli occhi come da profondità inquietanti – quelle profondità in cui restò sempre solo, che non poteva dividere con nessuno, innanzi alle quali anche lui stesso talvolta provava orrore e in cui, alla fine, sprofondò il suo animo.⁵³

Di contro a questa spiccata tendenza alla solitudine, Nietzsche appariva cortese, di una mitezza – definita da Lou Salomé – quasi femminile. Il suo modo di fare, che non sfugge a Lou sin dal loro primo incontro, è uno strano ibrido tra una «compitezza ricercata» e un certo «gusto del travestimento», proprio di chi

⁵¹ Ivi, p. 20.

⁵² Ivi, pp. 20-21.

⁵³ *Ibidem*.

persegue del tutto consciamente una strada diversa da quella più congeniale, al modo di chi «viene dai monti o dal deserto e indossa la giacca dell'uomo di mondo»⁵⁴ – era questa, d'altronde, una contraddizione che anche la sorella Elisabeth aveva notato, quando sottolineava in ogni modo la distanza che separava gli stili di vita di Lou e di suo fratello.

La maschera di volta in volta indossata, ad esempio quella dell'artista, del poeta e del musicista, è il compromesso necessario per fuoriuscire dalla solitudine e affrontare la realtà nella sua dimensione più profonda. Infatti, come scriverà Nietzsche in *Al di là del bene e del male*: «Tutto ciò che è profondo ama la maschera. [...] Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera». La maschera permette a Nietzsche di rendere presentabile un isolamento e una solitudine che sono, prima di tutto, interiori.

Il secondo elemento che Lou Salomé mette in rilievo per comprendere la vita e l'opera di Nietzsche è il *dolore*. Solo la *sofferenza fisica* «lo costrinse a mutare la sua solitudine interiore in una esteriore quasi altrettanto perfetta, che lo allontanò dagli uomini e che rese possibile solo a grandi intervalli anche lo scambio con amici – raro e sempre a quattr'occhi»⁵⁵. Secondo l'interpretazione di Lou Salomé solitudine e sofferenza sono delle casualità che, allo stesso tempo, appaiono necessarie per sostenere il temperamento di Nietzsche.

Esiste un vero e proprio *valore del dolore per la conoscenza* che occorre sopportare ed esplorare sino in fondo, sia nei periodi di salute che in quelli di malattia. Nell'ambito di una patologia come quella di Nietzsche, i cui episodi si presentavano ciclicamente, il carattere di doppiezza si presentava costantemente sotto la forma di una doppia vita, quella del sano e quella del malato:

Questa doppia vita consente di conoscere e avere consapevolezza di una duplice natura delle cose. Fa sì che ogni cosa possa apparire sempre nuova allo spirito [...] e consente uno sguardo del tutto nuovo su ciò che è più consueto e quotidiano. Quel che esiste da sempre acquista così qualcosa della freschezza e della lieve rugiada dell'aurora, poiché *una*

⁵⁴ Ivi, p. 22.

⁵⁵ Ivi, p. 24.

notte lo separa dal giorno precedente. Ogni guarigione diventa dunque per Nietzsche una palingenesi di se stesso e al contempo della vita attorno a lui e sempre di nuovo la sofferenza viene «inghiottita dalla vittoria».⁵⁶

L'analisi del patologico da parte di Lou Salomé è sottile e mai banale, e cerca di comprendere la totalità dell'uomo che si trova a vivere quest'esperienza. Il tempo della malattia e della guarigione si rispecchia nelle opere nietzschiane e nei loro repentini cambiamenti, in un ritmo che segue un pulsante *ammalarsi e guarire del pensiero* e rincorre la guarigione come ciò che all'orizzonte promette nuove conoscenze.

Secondo Lou Salomé quella del dolore è, per Nietzsche, una vera e propria esigenza che scaturisce dalla sovrabbondanza di energia che lo contraddistingue. In lui la vita speculativa va di pari passo con la vita interiore, senza però che questo continuo movimento possa mai arrestarsi: «[...] da questa stretta connessione devono nascere sempre nuovi patimenti; ogni volta che si deve attingere la somma chiarezza, la chiara luce della conoscenza, l'anima deve prendere ad ardere di un fuoco, che, tuttavia, non può mai defluire in un calore benefico»⁵⁷.

Il dolore, dunque, sia nella sua forma fisica sia in quella psichica, è per Nietzsche e il suo pensiero sempre nuova linfa, grazie alla quale da un lato può continuare in lui il flusso del *mutamento di opinioni* e dall'altro può prendere corpo nelle opere il suo eroico *impulso alla trasformazione*, al modo di un «inaggirabile presupposto di ogni energia creatrice». Essa si serve delle sue maschere per meglio ramificarsi e sondare così la vastità delle dimensioni spirituali. In questo senso, la sua filosofia in tutte le sue sfaccettature, è destinata ad assumere le sembianze di un *gigantesco autoritratto*⁵⁸.

La natura *eroica* di Nietzsche ha a che fare proprio con il continuo e necessario prevalere di una personalità sull'altra. Contrariamente rispetto a quanto accade per le nature armoniche, in cui gli istinti e i sentimenti formano una *sana*

⁵⁶ Ivi, pp. 24-25.

⁵⁷ Ivi, p. 26.

⁵⁸ Ivi, p. 29.

unità, nelle nature eroiche come la sua è il fronteggiarsi dei talenti a rendere dinamico il carattere: «la personalità stessa, in certa misura, si dissolve in un aggregato di personalità istintuali dispotiche, in una molteplicità di soggetti»⁵⁹.

In Nietzsche il musicista, il pensatore, il genio religioso e il poeta si fronteggiano in quella che risulta essere una guerra nel più profondo intimo del suo animo. Si tratta di una vera e propria lotta per l'autoaffermazione di sé, la quale avviene sempre per mezzo del dolore, o meglio, attraverso la sofferenza di ogni singola parte. È per questo che, riprendendo la teoria di Nietzsche, Lou Salomé fa riferimento alla natura eroica come a una natura *scissa*:

Nietzsche distingue la natura armonica o unitaria e la natura eroica o scissa secondo i due tipi dell'uomo *dell'azione* o dell'uomo *della conoscenza*; in altre parole: il tipo di natura opposta alla sua e la sua propria natura. Uomo dell'azione può diventarlo, a suo avviso, l'uomo non diviso e non frammentato, l'uomo dell'istinto, la natura signorile. [...] Le cose stanno in modo del tutto diverso per l'uomo della conoscenza. Invece di cercare una salda unione dei propri istinti, che li protegga e li conservi, egli lascia che si sparpolino nel modo più ampio possibile; quanto più ampio è lo spazio che riescono ad abbracciare, tanto meglio; quante più sono le cose verso cui tendono i loro tentacoli, e che toccano, vedono, ascoltano, annusano, tanto più adatti essi risultano ai suoi fini, ai fini della conoscenza. La vita, infatti, è ormai per lui un «mezzo della conoscenza».⁶⁰

Secondo questa concezione la vita s'imbatte costantemente in un conflitto, che può essere esterno – come per l'uomo d'azione – oppure interno – come per l'uomo della conoscenza. In ogni caso, è la vita stessa, quando condotta in solitudine e nel crescente conflitto delle forze interne, a costituire il mezzo più proprio della conoscenza. È proprio in questo senso che, quando si parla di Nietzsche, la biografia va di pari passo con l'opera, in quanto l'esperienza si è sempre già rispecchiata con il pensiero e viceversa. A tal proposito, l'uomo di

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Ivi, pp. 31-32.

conoscenza è egli stesso testimonianza di ciò che egli è veramente, ovvero un teatro di lotta tra tutti i suoi istinti: essi tendono sempre verso un fine che è anche la loro redenzione, ovvero la conoscenza stessa. È così che i molteplici istinti: «rimangono bellicosi e selvaggi, ma rispetto allo scopo della loro guerra divengono all'improvviso degli eroi chiamati a combattere e a versare il loro sangue; l'ideale eroico campeggia sul loro egoismo e indica l'unica via possibile verso la grandezza»⁶¹.

Nel suo libro su Nietzsche, Lou Salomé avanza una chiave di lettura che si basa su questa teoria, ma che allo stesso tempo trova l'elasticità per adattarsi ai diversi periodi attraversati da colui che, per un breve ma intenso lasso di tempo, era stato un suo grande amico e confidente. La conoscenza, infatti, non è qui intesa come un punto d'arrivo statico, quanto piuttosto ciò che di volta in volta è in grado di modificare la gerarchia degli istinti per rendere possibile la realizzazione di un loro nuovo temporaneo riassetto.

È proprio a partire dalla lettura di queste *figure* in cui gli istinti si strutturano che Lou Salomé propone l'interpretazione dell'evoluzione spirituale di Nietzsche. E tuttavia, nell'andamento doppio della sua vita – tra salute e malattia –, Lou Salomé vede un fondo patologico ineliminabile, a partire dal quale è possibile ravvisare nel declino di Nietzsche un necessario inabissarsi nella sua interiorità.

Secondo quest'interpretazione, salute e malattia «si condizionano e sono addirittura *racchiuse* l'una nell'altra: insieme rappresentano una peculiare *scissione di se stessi* all'interno di un'unica vita spirituale»⁶². Nietzsche *aveva bisogno* della sofferenza, perché il dolore e il suo oltrepassamento costituiscono «il motore narrativo»⁶³ della sua vita e, dunque, della sua filosofia. In questo continuo avvicinarsi, salute e malattia si fronteggiano in un rapporto dialettico di coappartenenza.

In altre parole, secondo quella visione del mondo *dionisiaca* che Nietzsche esplora ne *La nascita della tragedia*, il tragico è *coimplicato* nell'armonia, così come gli opposti si «contrappongono agonisticamente: ottimismo-pessimismo,

⁶¹ Ivi, pp. 33-34.

⁶² Ivi, p. 36.

⁶³ S.I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 35.

salute-malattia, apollineo-dionisiaco devono rimanere in una tensione conflittuale permanente»⁶⁴.

Nell'ambito della vita di Nietzsche, questa tensione è interpretata da Lou Salomé come una vera e propria *ricerca del patologico*, la quale costituisce a suo avviso l'autentico *problema Nietzsche*, sublimato innanzitutto dal suo istinto del genio. La percezione della scissione permette a Nietzsche di ricomprendersi come *diverso* prima e come *essere superiore* poi, e di ristabilirsi così in un'esperienza molto vicina all'*esaltazione religiosa*, in cui una parte di lui dev'essere necessariamente sacrificata:

Nei turbamenti del suo spirito, in cui immagina di realizzare l'ideale eroico della rinuncia e della dedizione autentiche, fa erompere *in se stesso un afflato religioso*. Fra tutte le grandi doti di Nietzsche non ve n'era nessuna, più di quella del genio religioso, che fosse legata in modo tanto inesorabile e profondo alla totalità del suo spirito. [...] il suo spirito prese la via della conoscenza, pur riuscendo a realizzare ciò che desiderava con l'urgenza dell'istinto, quale espressione naturale della sua salute, soltanto in modo malato; vi riuscì cioè soltanto attraverso una relazione con se stesso, invece che con una potenza vitale esterna più grande di lui. [...] Aveva pur sempre raggiunto una salute, ma con i mezzi della malattia; una vera forma di adorazione, ma con i mezzi dell'inganno; una vera autoaffermazione e autoesaltazione, ma solo arrecando a se stesso delle ferite.⁶⁵

Ciò che muoveva costantemente Nietzsche verso altra conoscenza era un nuovo istinto, nato dal continuo fronteggiarsi delle sue parti scisse: lo spirito si evolveva secondo un'inclinazione religiosa che si faceva sempre più forte, e che porta Nietzsche a rapportarsi alle sue tendenze scisse come un uomo fa con un Dio. Nel suo caso però, la divinità si era dileguata da tempo. Egli aveva perso ogni fede dopo la morte di Dio, e ora si trovava trasporta verso altre direzioni, ovvero in una

⁶⁴ Ivi, p. 35.

⁶⁵ L. A. SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche*, cit., pp. 37-38.

divinizzazione di quell'io in grado di volta in volta di superare l'uomo⁶⁶. Detto in altri termini, ciò che caratterizza l'evoluzione spirituale di Nietzsche è, secondo Lou Salomé: «la possibilità di trovare nelle forme più diverse della divinizzazione di se stesso un surrogato "per il Dio perduto": è questa la storia del suo spirito, delle sue opere, della sua malattia»⁶⁷.

È indubbio che il lavoro di Lou Salomé presenti una visione molto potente sia della vita sia del pensiero di Nietzsche. Lei stessa sostiene che l'unico tipo d'indagine che è possibile condurre su un autore del genere è di *psicologia religiosa*.

Il tema della morte di Dio è sicuramente centrale nella produzione nietzschiana, e riemerge sotto diverse spoglie in quello che, nello *Zarathustra*, sarà il suo superamento: il superuomo. In questa sua particolare lettura, Lou Salomé fa sfociare tutto questo dalla vita stessa di Nietzsche e da quegli elementi che, nell'ambito della sua opera, lui stesso ha sentito più urgenti trattare: «La nostalgia di Dio, con il suo tormento, divenne un impulso alla creazione di Dio, e ciò dovette necessariamente esprimersi nella divinizzazione di se stesso»⁶⁸.

La scissione, vissuta sempre più in profondità e quasi con modi allucinatori, ha fatto sì che tutto questo *dramma dionisiaco* diventasse insostenibile. Tuttavia, se si vuole penetrare veramente il pensiero di Nietzsche e si vuole comprendere prima di tutto l'uomo (e quindi anche il suo rapporto col femminile), è necessario passare per mezzo di queste metamorfosi di concezioni e di spirito:

Proprio su ciò riposa l'autentica originalità dello spirito di Nietzsche: attraverso il *medium* della sua natura, che riferisce ogni cosa a se stessa e ai suoi bisogni più intimi, ma che pure a ogni cosa si abbandona, gli si schiudono esperienze e fatti di universi speculativi che noi invece sfioriamo soltanto con l'intelletto senza mai coglierne l'autentica profondità, né dunque trarne impulsi creativi. [...] Il minimo

⁶⁶ S.I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 36.

⁶⁷ L. A. SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche*, cit., p. 40.

⁶⁸ Ivi, p. 41.

turbamento avvertito nel suo spirito basta a produrre in lui una pienezza di vita interiore e di esperienza di pensieri.⁶⁹

I suoi riferimenti intellettuali non sempre gli sono immediatamente congeniali, ma se, come scrive nell'aforisma 248 di *Al di là del bene e del male*⁷⁰, il genio può essere genio che procrea o genio che si lascia fecondare per poi partorire, la sua natura appartiene proprio a questa seconda schiera, e, in questo senso, è definita da Lou Salomé come eminentemente *femminile*. Ogni stimolo, ogni riflessione proveniente dall'esterno trovava in lui e nel suo mondo spirituale quel terreno fertile che, accogliendo, rendeva possibile un nuovo germogliare.

Nel narrare le metamorfosi di Nietzsche e della sua spiritualità, Lou Salomé mette in evidenza sin dall'inizio la figura del circolo, in cui si risolverebbe il tratto distintivo dello spirito nietzschiano: «un movimento che ritorna su di sé, che non giunge mai a un punto d'arresto»⁷¹. La dottrina dell'eterno ritorno, alla quale Nietzsche giunge alla fine della sua vita, sarebbe proprio la conferma di questa suggestione, e allo stesso tempo rappresenta la chiave per ricomprendere non solo il filosofo, ma anche l'*uomo*.

Ripercorrendo la vita di Nietzsche, Lou Salomé rilegge alcuni momenti peculiari della sua formazione come forme in cui si esplica la teoria della sua doppia natura. Ad esempio la formazione filologica con Ritschl e una disciplina autocostrittiva; il suo interesse per la musica dal quale non riusciva a distaccarsi, trascurando talvolta l'ascolto dei pensieri: «In Nietzsche, l'esigenza di limitarsi volontariamente e di concentrarsi su un compito, di portarlo a termine in modo

⁶⁹ Ivi, pp., 42-43.

⁷⁰ «Esistono due specie del genio: quello che soprattutto procrea e vuole procreare e quello che si lascia volentieri fecondare e partorisce. Similmente tra i popoli geniali vi sono quelli ai quali è toccato in sorte il problema femminile della gravidanza e il segreto compito del plasmare, del maturare, del portare a compimento – i Greci, per esempio, erano un popolo di questo tipo e così pure i Francesi –; e altri che devono fecondare e divenire causa di nuovi ordinamenti della vita – come gli Ebrei, i Romani e forse, sia detto in tutta modestia, i Tedeschi? – popoli torturati e stregati da febbri sconosciute e irresistibilmente incalzati fuori da se stessi, innamorati e cupidi di razze diverse (quelle cioè che si “lasciano fecondare”) – e in pari tempo bramosi di dominio come tutti coloro che si fanno colmi di forze procreative e quindi “di grazia divina”. Queste specie di geni si cercano come l'uomo e la donna; ma si fraintendono anche l'un l'altro come l'uomo e la donna» (F. W. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, aforisma 248, citato in L. A. SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche*, cit., p. 48).

⁷¹ L. A. SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche*, cit., p. 48.

puramente artistico, è in stretto rapporto con l'impulso fondamentale della sua natura, quello cioè di andare ogni volta al di là di ciò che egli ha prodotto, di allontanarlo da sé come una faccenda sbrigata, come qualcosa che appartiene al passato»⁷².

A questa ricerca del limite, si contrappone la passione per l'infinità dei problemi sempre aperti e delle questioni su cui ritornare. Dal punto di vista di Nietzsche, la soluzione uccideva in qualche modo il problema, perché si proponeva di spiegare interamente la domanda. Il suo modo di procedere, invece, aveva bisogno di poter pensare che nessuna soluzione gli avrebbe mai sottratto il problema, e che la materia d'interrogazione avrebbe continuato a costituire per lui quello stesso interesse con il quale inizialmente si era avvicinato ad esso.

L'esercizio di una scepsi radicale era, talvolta, ciò che gli permetteva di ricominciare ogni volta di nuovo. Questo arresto del pensiero, per quanto fosse doloroso nella sua forzatura, era allo stesso tempo la nuova linfa che avrebbe nutrito le considerazioni successive. Ciò che catturava con forza tutte le sue energie era proprio l'*inspiegabile*, ciò che portava fino al limite il suo pensiero al modo di un enigma.

Traspare in queste pagine di Lou Salomé una spiccata ammirazione per Nietzsche e per l'ostinazione di un pensiero che, più che essere pensato, è *vissuto* in tutte le sue difficoltà, penetrando nelle sottigliezze e avventurandosi anche in ciò che risulta più oscuro. Di qui tutto il suo interesse di fare della filologia qualcosa di ben diverso da una semplice attenzione per i formalismi: è così che Nietzsche fa il suo ingresso nella filosofia, che nella sua unitarietà fa da sfondo alla filologia e ai singoli elementi che questa spiega.

Questo modo di procedere emerge già da *La nascita della tragedia*, in cui il filologo e il filosofo s'incontrano per la prima volta in modo compiuto: «Il valore che Nietzsche assegna all'elemento dionisiaco è caratteristico della sua natura spirituale: da filologo egli ha cercato, attraverso l'interpretazione della cultura dionisiaca, una nuova via d'accesso al mondo degli antichi; da filosofo ha posto quest'interpretazione alla base della sua prima visione unitaria del mondo»⁷³.

⁷² Ivi, p. 50.

⁷³ Ivi, p. 57.

Per Nietzsche sapere equivale a essere, e la sua attività di filologo classico diviene essa stessa acquisizione dell'identità greca. In questo senso, lui si fa erede di questa cultura in quanto cerca di reindirizzarla verso l'avvenire, secondo quella concezione della storia che andrà più precisamente chiarendo nella seconda delle *Inattuali*. Ma è solo a partire dalla natura propria del genio che il sapere epigonale può divenire capostipite di una nuova civiltà. I temi del Dionisiaco, del culto del genio e dell'inattuale sono propri di quella che Lou Salomé definisce la prima fase filosofica di Nietzsche. Si tratta di temi che ritorneranno in forme diverse, ma spogliati di quell'ingenuità iniziale.

Lou Salomé descrive con molti particolari che cosa ha significato per Nietzsche il distacco da Schopenhauer e da Wagner, figure a cui egli dedica due delle sue *Inattuali*. Questo momento coincide per lui con un vero e proprio crollo psicofisico, che in ogni caso non blocca l'incredibile produttività di Nietzsche in questi anni. Lou Salomé lo incontra a Lucerna, e il modo di fare di Nietzsche mostra tutto il travaglio verso il quale il filosofo stava andando incontro:

A lungo, molto a lungo sedette in silenzio sulla sponda del lago, immerso in gravi ricordi; quindi, disegnando con la punta del bastone sulla sabbia umida, parlò con voce sommessa di quei tempi andati. Quando alzò lo sguardo, stava piangendo.

La sofferenza fisica più intensa di Nietzsche venne a coincidere con il suo distacco interiore ed esteriore dal wagnerismo e dalla filosofia di Schopenhauer. In quegli anni visse tra crisi e dolori fisici e psichici che lo condussero vicino alla «morte del corpo e dell'anima».⁷⁴

Ed è proprio all'eccesso di salute psichica, ovvero della sua *vita intellettuale* e della sua produttività, che segue il decadimento fisico, fino alla dolorosa decisione di abbandonare l'insegnamento a Basilea. La tesi di Lou Salomé è che il ripiegamento verso l'interiorità fosse stato dettato in qualche modo anche da quegli impedimenti fisici che avevano imposto a Nietzsche una vita ritirata: «egli era *costretto* dalle sue condizioni di salute a fare di *se stesso* la materia dei propri

⁷⁴ Ivi, p. 72.

pensieri, a porre il suo io alla base della propria visione filosofica del mondo, ricavandola così dalla propria interiorità»⁷⁵. Verso la fine del 1880 Nietzsche attraversa un periodo di profondi cambiamenti, in cui tutto ciò con cui aveva a che fare – sia per quanto riguarda le sue convinzioni, sia per quanto riguarda le sue frequentazioni – sparisce. È l'inizio di quelli che, ne *Il viandante e la sua ombra*, egli stesso definisce come «i tempi bui».

Mentre le sue prime opere nascono da quelle che lui ritiene essere mete raggiunte, gli scritti di questo periodo sono piuttosto frutto di una faticosa ricerca a tentoni verso mete del tutto incognite, che riemergono solo in quanto provengono dall'oscurità della notte: incomincia così la sua filosofia *aurorale*. Questi nuovi traguardi sono raggiunti per mezzo di una turbolenta ribellione contro tutto ciò che li precede.

Secondo Lou Salomé, è tipico del procedere nietzschiano accettare acriticamente, in un primo momento, dei nuovi contenuti; ma è il lavoro che avviene «dietro le quinte», e cioè nell'interna lotta degli istinti, a dare i suoi frutti e a fare dello studio un pensiero originale. È anzi proprio questo iniziale lasciarsi andare a costituire un eroico abbandonarsi, che è in grado di sacrificare interamente tutto ciò che, una volta raggiunto, viene così superato.

Senza queste precisazioni, puntualizza Lou Salomé, sarebbe impossibile comprendere come in un così ridotto lasso di tempo Nietzsche abbia potuto cambiare così radicalmente le sue opinioni. Il libro di Lou Salomé su Nietzsche ha sicuramente un pregio, che è quello di andare alla ricerca non tanto della genesi di un testo, quanto di quella delle idee da cui esso prende corpo. In questo senso, il pensiero nietzschiano è compreso effettivamente nel suo sviluppo dinamico e a partire soprattutto da alcune sue vicende strettamente personali, di cui Lou era a conoscenza.

Nel gruppo di opere inaugurato da *Umano, troppo umano* – che Lou Salomé analizza dettagliatamente – emerge in tutta la sua forza la contraddizione tipica dello spirito di scissione nietzschiano, che in questo periodo rovescia il dionisiaco nel suo contrario socratico:

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 74.

La sua metamorfosi si compie perciò in modo estremo; si potrebbe addirittura affermare che l'energia impiegata per pronunciare un sonoro e spregiudicato «Si!» all'indirizzo del nuovo modo di pensare, rappresenti solamente l'atto di violenza di un «No!» con cui egli cerca di soggiogare la sua natura e i suoi bisogni più profondi. La «spregiudicata freddezza e la tranquillità dell'uomo della conoscenza» – il suo ideale in questa fase della sua evoluzione – rappresentavano una specie di supplizio sublime che egli riuscì a sopportare grazie alla risolutezza con cui concepiva le sofferenze della vita dell'anima come una delle «malattie per le quali occorrono cataplasmi ghiacci» (*Umano, troppo umano*, I, 38) – e che fanno anche bene, poiché il freddo pungente è uno stimolante altrettanto efficace di un grado di calore più elevato». ⁷⁶

L'amicizia con Paul Rée, che segue alla rottura con Wagner, allontana Nietzsche dall'idealismo e lo avvicina al positivismo – o meglio, al *Réalismo* – e a una nuova idea di uomo di scienza, indifferente agli affetti dedito alla ricerca. Essendosi *sacrificato* per la verità, intesa nel suo senso ideale, Nietzsche è ora pervaso da una spinta quasi di tipo religioso che, secondo la lettura di Lou Salomé, lo porta a negare l'ebbrezza dionisiaca solo per raggiungerla di nuovo attraverso una violenza su se stesso e sulle istanze metafisiche che avevano guidato le sue precedenti riflessioni.

In sostanza, l'evoluzione di Nietzsche non poteva che passare per la negazione di se stesso e per una sofferenza ricercata e del tutto volontaria, nel tentativo di incarnare un ideale positivisticò che, a detta dell'autrice, gli risultava quanto mai estraneo. Il rapporto con Rée e la profonda stima che Nietzsche nutriva per lui, rappresentano in questo senso quel movimento che porta all'esterno ciò che non può trovare una quiete nell'interno, ovvero uno slittamento dell'ideale sulla persona che più di tutte poteva incarnarlo ⁷⁷. Le personalità di Nietzsche e di Rée

⁷⁶ Ivi, pp. 91-92.

⁷⁷ In una lettera del 10 agosto 1878, in riferimento a *Umano, troppo umano*, Nietzsche scrive a Paul Rée: «Tutti i miei amici ritengono ora concordemente che il mio libro sia stato scritto e abbia origine da Lei: mi congratulo perciò per questo nuovo lavoro. [...] Evviva il *Réalismo* e il mio buon amico!» (E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 40).

sono del tutto opposte, così come i loro modi di fare. La loro distanza è però allo stesso tempo una specie di complementarità in cui lo spirituale e il logico si vengono incontro.

Con *Il viandante e la sua ombra*, Nietzsche trasforma lo scontro con l'avversario con un dialogo tutto interiore, e da guerriero, si fa – appunto – solitario viandante in cerca della propria meta: «Si avverte come egli percorra passo a passo la strada verso se stesso, cominci a sentirsi a suo agio nella sua nuova «pelle», cominci a vivere appieno la sua singolarità, come un viandante che dopo dure fatiche torni finalmente a casa. Non vuole più raggiungere la meta speculativa del suo compagno Paul Rée, vuole la sua meta»⁷⁸.

È proprio in questo periodo che, secondo l'interpretazione di Lou Salomé, Nietzsche perviene a una certa unità dei suoi talenti, seppure sotto la subordinazione dell'uomo della conoscenza. Solo grazie alla sua inclinazione artistica egli inaugura *un nuovo stile di filosofia*, che passa per mezzo di una forma del tutto caratteristica, e cioè in grado di seguire «la tonalità emotiva della risonanza con la sua anima»⁷⁹. È così che il pensiero si imprime su carta con la forza della vita che lo ha generato.

La forma aforistica che Nietzsche usa nelle sue opere è quella che risulta più connaturata alla sua *indole spirituale*, in un costante dialogo tra sé e sé, che sfugge a una solida concatenazione di pensieri e rivaluta la leggerezza di una conoscenza ebbra. Secondo l'interpretazione di Lou Salomé, infatti, ciò a cui Nietzsche giunge è lo stesso che si è lasciato alle spalle, e che, in particolare nelle sue ultime opere, irrompe in una forma quasi mistica.

Il suo distacco dal positivismo, meno repentino rispetto a quello avvenuto dalla metafisica di Schopenhauer, è stato per lui la possibilità di «perdersi e andar fuori rotta»⁸⁰, nel tentativo di creare lo spazio necessario per ampliare se stesso e ritornare, come vedremo nella sua ultima metamorfosi, all'antica dimensione del Dionisiaco e alla follia come ideale di conoscenza:

⁷⁸ L. A. SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche*, cit., p. 96.

⁷⁹ Ivi, p. 98.

⁸⁰ Ivi, p. 106.

L'atto con cui Zarathustra redime il mondo è al contempo quello del tramonto di Nietzsche; il diritto divino con cui Zarathustra interpreta la vita e compie una trasvalutazione di tutti i valori viene acquisito soltanto al prezzo di penetrare in quel fondo primordiale della vita che nell'esistenza umana di Nietzsche si configura come l'oscuro abisso della follia.⁸¹

Secondo Lou Salomé l'ultimo gruppo di opere di Nietzsche forma un particolare tipo di sistema, che risulta essere fondato non tanto su dei concetti, quanto proprio su di una *tonalità emotiva*, la stessa che trova espressione mediante lo stile aforistico – sempre più perfezionato – di questi scritti: si tratta della *filosofia dell'avvenire*.

Perso il solido ideale della verità, Nietzsche si volge prima alla sua relativizzazione e successivamente alla sua soppressione in quanto ideale assoluto. È a questo punto che è lo stesso ambito della conoscenza ad essere trasferito in quello «dei moti del sentimento e delle ispirazioni della volontà. Tutti gli argini che ponevano un freno e un limite sono così abbattuti e la vita affettiva può straripare senza ritegno»⁸².

Quelli che una volta erano gli interrogativi metafisici più profondi, dopo essere stati riletti alla luce di una teoria del tutto empirica tornano ad essere sondati con maggiore tenacia. Ma i luoghi dove ora è approdato il pensiero sono labirintici e selvaggi, e i sentieri ancora tutti da tracciare. Anzi, forse è proprio perché in questo procedere il percorso rimane un'incognita che la volontà può esprimersi senza vincoli.

In questa sua ultima fase, Nietzsche esalta il non vero nel suo valore illusorio, e il mondo stesso diviene immagine dell'umanità in quanto è il conoscere a costituire un'*umanizzazione delle cose*. In questo senso, «il mondo si dilegua in un'immagine di sogno che ciascun individuo può ideare in base al proprio arbitrio»⁸³. Conoscenza diventa allora creazione, e la filosofia ciò che crea

⁸¹ Ivi, p. 182.

⁸² Ivi, p. 123.

⁸³ Ivi, p. 125.

attraverso l'istinto tirannico della più forte volontà di potenza: è proprio in questo che Lou Salomé vede il passaggio da una filosofia in senso stretto a una nuova forma di filosofia affine a una *mistica religiosa* «in cui Dio, uomo e mondo si fondono in un unico immenso essere superiore»⁸⁴, sacrificando ora l'uomo della conoscenza per quello degli affetti.

Il punto di arrivo di un tale processo supera già da sempre l'uomo, e lo spinge verso confini quasi impraticabili: il progresso si presenta come un vero e proprio *tramonto* dell'uomo, e si realizza dunque in una sua decadenza. Questa, in quanto profondo inabissarsi, è al contempo il germe di un *nuovo avvenire* e promessa della *nascita* di un'umanità superiore; il passaggio per la decadenza è dunque del tutto necessario, perché il filosofo può realizzare la sua spinta creativa solo in quanto è gravido di decadenza:

«L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, – un cavo al di sopra di un abisso. [...] La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*» (*Così parlò Zarathustra*, «Prologo di Zarathustra»). Nei tempi del tramonto incipiente e della nuova nascita che si annuncia, i fenomeni di decadenza possono essere risparmiati all'umanità tanto poco quanto possono esserlo «a una donna intinta i disgusti e le stranezze della gravidanza [...] delle quali ci si deve dimenticare per rallegrarsi del bambino».⁸⁵

Il *troppo umano* ha bisogno di essere sacrificato per il superumano. Secondo Lou Salomé la lotta degli istinti, tipica della decadenza, è percepita da Nietzsche nella sua stessa malattia e sofferenza. È proprio questa lotta a dover essere sacrificata per fare posto a una forza creatrice superiore. Ciò è reso possibile da un ripensamento della volontà in senso schopenhaueriano: in questa fase del suo pensiero, Nietzsche pensa la volontà come ormai svincolata da qualsiasi ideale. La libertà della volontà non è altro che autodeterminazione, ovvero quella stessa

⁸⁴ Ivi, p. 127.

⁸⁵ Ivi, p. 134.

capacità tipica dello *spirito libero* che, secondo Lou Salomé, è perfettamente incarnata dalla personalità di Nietzsche.

In questo caso l'individualismo si realizza proprio nell'andare contro se stessi, in un «sinistro e orrendamente gioioso travaglio di un'anima docilmente scissa in se stessa, che si cagiona dolore per il gusto di cagionare dolore»⁸⁶. Anche Lou Salomé era considerata da Nietzsche uno spirito libero, ma l'egoismo dei due differisce nella forza con cui è portato avanti. Non si tratta semplicemente di plasmare e vivere il mondo a propria immagine e somiglianza, perché quest'esaltazione dev'essere superata per poter sorreggere qualcosa di superiore.

In Nietzsche l'egoismo si realizza pienamente solo quando giunge al suo rovesciamento dialettico e sfocia, per mezzo di una solitudine genuinamente vissuta, nel tramonto:

Si può dunque affermare che se si considera la *via morale* imboccata da Nietzsche, il tratto che la connota più di ogni altro è quello antiascetico, dal momento che essa non è simile al sentiero irto e pietroso della rinuncia a se stessi, ma conduce in mezzo a una foresta tropicale di godimento spensierato di sé. Se invece si osserva con attenzione la *meta morale* di Nietzsche, allora essa si rivela di natura interamente ascetica, dal momento che non intende soltanto elevare l'uomo, ma oltrepassarlo completamente, non soltanto purificarlo, ma superarlo [*aufheben*] del tutto.⁸⁷

È proprio l'esagerazione degli istinti del godimento egoistico che, nell'ottica di Nietzsche, avrebbe dovuto portare a una completa trasvalutazione dei valori, e con essa, di quella morale *troppo umana*. Solo dopo un'apoteosi degli istinti sarebbe emersa la possibilità di provare un dolore verso se stessi in grado di generare la potenza più forte. Quest'oltrepassamento della morale, che secondo la lettura di Lou Salomé Nietzsche sperimenta in prima persona, è pensato in riferimento all'umanità nel suo complesso, e costituisce l'enigma e il mistero delle

⁸⁶ F. W. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, vol. II, aforisma 18, citato in L. A. SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche*, cit., p. 146.

⁸⁷ L. A. SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche*, cit., p. 150.

sue dottrine: «Quanto più in alto si vuole giungere – fino ai fiori delicati ci ciò che è bello e divino – tanto più a fondo si devono affondare le radici della propria forza nel più oscuro regno ctonio, nel proprio elemento inumano, disumano»⁸⁸.

La forza che deriva da un tale superamento è ancora una volta di tipo generativo: essa ha i tratti di una creazione artistica in grado di fronteggiare il nuovo ideale e di elaborarlo consapevolmente come apparente, ovvero artisticamente concepito. Questa, d'altronde, è la grande differenza del pensiero nietzschiano rispetto a qualsiasi sistema morale e religioso, ed è in sostanza ciò che lo separa infinitamente da essi: «Il superuomo è possibile e concepibile solo come *opera d'arte dell'uomo*»⁸⁹. In questa concezione Lou Salomé vede la vicinanza tra le ultime opere di Nietzsche e *La nascita della tragedia*, e dunque una realizzazione di quella che lei stessa definisce come un'*estetica religiosa*, che ha il suo centro nel Dionisiaco e nelle trasfigurazioni del dio.

Una delle immagini del dio è certamente *Zarathustra*. *Così parlò Zarathustra* è un'opera che secondo Lou Salomé è più semplice da comprendere a partire dalla psicologia e dal carattere di Nietzsche che non dalla sua filosofia – ed è per questo che troppo spesso è stata fraintesa. Il poema sarebbe frutto di una filosofia “esoterica”, tenuta volontariamente nell'oscurità, e dedicata solo a quei pochi che ne avrebbero saputo trarre degli insegnamenti:

In tal modo si vede allora come le teorie nietzschiane scaturiscano tutte dal bisogno di una redenzione di se stesso [*Selbsterlösung*], dal'anelito di fornire alla propria interiorità dolente e inquieta quel sostegno che il credente trova nel suo Dio. Questo desiderio e questa aspirazione violenti ottengono infine, a forza, il loro soddisfacimento: si crea il Dio, o comunque una divina entità superiore in cui viene proiettato e trasfigurato il rovescio della propria immagine.⁹⁰

Scansata ogni idea di realtà e verità, ciò che rimane è l'apparenza del dio Zarathustra: così nell'ultimo Nietzsche l'etica è trasfigurata in un'estetica, come la

⁸⁸ Ivi, p. 153.

⁸⁹ Ivi, p. 155.

⁹⁰ Ivi, p. 158.

religione in una mistica. E tutto ciò avviene a partire dal proprio Io, che può solo rispecchiarsi ogni volta di nuovo in un sé doppio e scisso, senza che questo conflitto interno possa mai avere una riappacificazione statica: «*La Nascita della tragedia dallo spirito della musica* si è tramutata in una nascita della tragedia dallo spirito della vita»⁹¹.

La follia, come quell'immagine ripresa dall'ultima filosofia di Nietzsche e dal riso di Zarathustra nell'ora del suo tramonto, non è altro che il risultato dell'estrema destabilizzazione del senso messa in atto dalla sua gnoseologia. Il superamento dell'intellettualismo tramite il predominio della sfera istintuale costituisce dunque la rivelazione mistica che redime dall'umano e che avvia verso la strada di una più profonda spiritualità. Ciò porta con sé, secondo da lettura di Lou Salomé, i presagi del destino imminente di Nietzsche e della sua ultima solitudine, in cui nessuno potrà più seguirlo e dalla quale lui non potrà più far ritorno: «Lo spirito di Nietzsche si dilegua così per noi in un mistero di tramonto e di elevazione, in un'oscurità solcata dal volo delle aquile»⁹².

Nietzsche non ebbe mai modo di leggere per intero il libro che Lou Salomé scrisse su di lui. Il testo, sottoposto a una vera e propria campagna di diffamazione da parte della sorella Elisabeth, rappresenta però l'occasione per cogliere in un solo tratto la persona, il filosofo, l'uomo, dal punto di vista di chi, sebbene per un breve periodo, ha avuto l'occasione di dialogare con lui – proprio nell'anno cruciale in cui scriveva la *Gaia scienza* – e di vedere sotto i propri occhi lo snodarsi tortuoso di un pensiero.

L'elemento patologico, impossibile da ignorare quando si parla di Nietzsche, compare in stretta connessione al contenuto di pensiero, senza però che questo venga sminuito. Emerge piuttosto una grande capacità generativa – e allo stesso tempo, trasformativa – di Nietzsche, che è possibile interpretare sotto l'immagine di un circolo, di un movimento che torna sempre su se stesso.

Probabilmente, la possibilità di conoscere personalmente Nietzsche e di meditare con lui sulle questioni che andava elaborando, ha dato a Lou Salomé il privilegio di rielaborare sotto un'idea unitaria il suo pensiero e di cogliere con

⁹¹ Ivi, p. 160.

⁹² Ivi, p. 186.

estrema finezza le sue vicende psicologiche. Come scrisse lo psichiatra Karl Jaspers nel suo testo del 1936 *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, occorre «comprendere Nietzsche attraverso Nietzsche stesso come un tutto», collocando ogni singola parola su di uno sfondo generale, così come bisogna «contemplare a un tempo sia la possibilità di una costruzione sistematica del suo pensiero, sia quella del suo crollo»⁹³.

In questo senso, l'unità del suo pensiero non è un dato di fatto, ma è piuttosto ciò che consegue nell'interpretazione chi ne comprende la portata, e chi è in grado di mettere in campo l'autoeducazione che scaturisce proprio dalla domestichezza che si ha con la sua filosofia⁹⁴. Nel caso di Lou Salomé, forte di un rapporto privilegiato con Nietzsche, questa lettura unitaria e allo stesso tempo per nulla conciliante acquisisce un valore particolare, specialmente per la capacità di mettere in luce alcuni aspetti della personalità di Nietzsche che, senza questa preziosa testimonianza, sarebbero rimasti celati.

È indubbio che Nietzsche provò per Lou un sentimento d'amore, che lei ricambiò con affetto e stima. Quanto il peso di questa relazione e della sua fine abbia effettivamente influito sulla vita di Nietzsche non è impossibile dirlo con certezza. Certamente, il modo particolareggiato con cui Lou Salomé scioglie i pensieri del suo amico e si addentra nel confronto delle sue opere testimonia che le divergenze che la spinsero ad allontanarlo riguardarono soltanto l'uomo Nietzsche, non il filosofo né il poeta né il mistico.

L'idea di scrivere una biografia nasce proprio dall'esigenza di rendere giustizia a un pensatore che era arrivato al culmine del successo proprio quando ormai la malattia lo costringeva al silenzio, e gli impediva così di chiarire i grossolani fraintendimenti verso ai quali di lì a poco la sua filosofia sarebbe andata incontro. Lou Salomé, che un tempo era stata lei stessa incarnazione della filosofia nietzschiana e specchio del filosofo, rende omaggio a colui che pensò di poter essere per lei prima un marito e poi un maestro, e che invece vi trovò qualcosa di più: una

⁹³ K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. a cura di L. Rustichelli, Milano, Mursia, 1996, p. 24.

⁹⁴ C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., pp. 372-373.

compagna di viaggio con cui condividere il cammino attraverso le profondità dei suoi pensieri.

2. Per una contestualizzazione della presunta misoginia di Nietzsche

2.1 Il contesto storico e sociale

La cultura occidentale, così come la sua narrazione, porta con sé un'impronta fortemente maschile. La secolare tradizione di esclusione delle donne dal campo del sapere e dai processi decisionali sia nella società sia nella politica è stata solo recentemente messa in discussione dalle istanze femministe, sebbene molte questioni rimangano ancora del tutto aperte e non sempre di facile soluzione.

Senza voler assolutizzare una certa visione del mondo in cui il dominio maschile si è posto in modo del tutto prevaricante, occorre riconoscere una spiccata tendenza misogina che nel corso della storia del pensiero occidentale ha determinato la costruzione di un impianto concettuale, tanto semplice nelle sue motivazioni basilari quanto complesso nei suoi risvolti pratici, che rispecchia, malgrado alcune eccezioni, una credenza difficile da estirpare, e che ratifica l'inferiorità della donna e del suo carattere femminile senza possibilità di risoluzione e dunque di inclusione. Affrontare questo complicato tema in Nietzsche richiede perciò una contestualizzazione, quantomeno nel panorama europeo ottocentesco, da un lato per comprendere meglio gli aspetti più propriamente pregiudiziali che è possibile cogliere trasversalmente nella considerazione delle donne – e che riguardano la sua *natura* e il valore del matrimonio, dall'altro per rivalutare gli elementi che possono avvicinare Nietzsche a una visione più positiva e più ampia del femminile.

Le conseguenze sul piano politico e sociale del ruolo, o meglio del mancato ruolo pubblico delle donne, affonda le proprie radici in una visione particolare della natura femminile, che mette in evidenza una loro presunta irragionevolezza. Ciò le renderebbe inevitabilmente schiave delle proprie passioni ed emozioni. Al contempo, sarebbe tipicamente femminile l'essere servile nei confronti dell'uomo e dunque la predisposizione al dominio maschile.

Da un lato, questo pregiudizio è stato grado di escludere totalmente le donne da responsabilità più propriamente politiche e intellettuali, dall'altro, il mancato esercizio di queste funzioni e l'inesperienza che ne consegue giustificano e rafforzano ancor di più il presupposto di partenza: «woman's (supposed) nature is used to justify her social status, and then her actual social status is used as a disqualification for any other status»⁹⁵.

È interessante notare che anche per quegli autori – si pensi ad esempio Kant e a Hegel – che rivolgono particolari attenzioni all'elemento storicamente condizionato nella sua differenza rispetto a ciò che ne costituisce un carattere eterno e immutabile, nel caso della riflessione sulle donne questo modo di procedere viene meno, e anzi il ruolo socialmente riconosciuto condiziona interamente il discorso su elementi più esplicitamente essenziali. Detto altrimenti, l'ideale viene adombrato da un determinato risultato storico, il quale è continuamente e tacitamente operante nella realtà sociale. In questo senso, la condizione sociale della donna e i limiti ad essa imposti divengono ciò che rispecchia la natura femminile nel suo complesso.

Storicamente, la visione occidentale della donna si basa sull'opinione di una sua inferiorità biologica, dalla quale scaturisce una necessaria subordinazione sociale e politica. Se l'uomo, fin dalla riflessione aristotelica, è considerato *per natura* come un animale *sociale* e dunque *politico*, il mancato riconoscimento dell'uguaglianza tra uomo e donna esclude quest'ultima dalle funzioni ritenute più propriamente maschili, ivi compresa la filosofia. L'inferiorità delle donne *per natura* è in qualche modo confermata, nella visione sessista occidentale, dalla funzione del matrimonio: infatti, esso opera al modo di un'istituzione naturalizzata che assume un valore assoluto all'interno della vita di una donna.

In questo senso, la donna sarebbe dipendente dall'uomo non solo per quanto riguarda la possibilità di procreare, ma anche per il fatto di essere esclusa dalla partecipazione al lavoro e di non poter essere economicamente autonoma, in quanto dedita esclusivamente alle attività della cura domestica. Le prime teorie politiche contrattualiste non solo escludono l'attenzione per la famiglia e per la sfera sociale in genere, ma rafforzano in qualche modo la visione patriarcale della società, a

⁹⁵ E. KENNEDY, S. MENDUS (a cura di), *Women in western political philosophy: Kant to Nietzsche*, New York, St. Martin's Press, 1987, p. 11.

partire dalla spiccata problematizzazione del principio dell'autorità e della legittima coercizione da essa applicata.

In questo senso, l'autorità esercitata dallo Stato non è altro che una politicizzazione di quell'autorità pre-politica da sempre accordata all'uomo, che dà per scontato la passiva obbedienza delle donne e invalida ogni critica a un sistema di questo tipo. Dunque, la considerazione della donna e della sua presunta inferiorità rispetto all'uomo non ha bisogno di scavalcare il favorevole argomento dell'istituzione matrimoniale, anzi essa vi trova un'ulteriore conferma della propria tesi. Nel XIX secolo – e probabilmente anche in quello successivo – la riflessione maschile sulle donne non riesce a spingersi oltre questi ruoli sociali prestabiliti, e in definitiva non riesce a considerare la donna per se stessa.

Anche la teoria di Marx e Engels non è andata troppo oltre nel registrare l'ineguaglianza tra uomini e donne nell'ambito della società e del sistema capitalistico, specialmente per il fatto che le donne erano considerate proprio come proprietà privata dei loro mariti: «Marx and Engels simply did not acknowledge the significance of the fact that the system they were concerned with was a system of private property *under virtually exclusive male control* which in fact provided the material base of social and economic structures»⁹⁶.

In seno allo sfruttamento capitalistico, esiste una dicotomia di non poco conto, ovvero quella fra il lavoro produttivo degli operai e il lavoro riproduttivo delle donne all'interno delle loro famiglie. È importante notare che questo secondo tipo di lavoro viene *naturalmente* affidato alle donne. Sulla stessa linea, il lavoro di riproduzione reitera il sistema di sfruttamento tipico del lavoro di produzione, nella misura in cui il principio che viene portato avanti è pur sempre quello di assicurarsi il prosperare della proprietà privata, ovvero una prole – preferibilmente *maschile* – capace di esercitare potere anche nel futuro e dopo il passaggio d'eredità. È per questo motivo che il problema del sistema non può essere ridotto – come fanno Marx e Engels – a una mera democratizzazione della questione della produttività: occorre estendere la questione al tema della riproduttività.

⁹⁶ L. CLARK, L. LANGE (a cura di), *The sexism of social and political theory: women and reproduction from Plato to Nietzsche*, Toronto, University of Toronto press, 1979; p. X.

Per quanto riguarda la presente tesi, ciò che emerge nella divisione sessista del lavoro è un dato per nulla trascurabile: mentre per gli uomini la produttività attiene alla sfera pubblica del lavoro e a quella privata del matrimonio, in quanto fonte di sostentamento della famiglia, la riproduttività invece relega le donne in un'unica sfera, del tutto privata, in cui sono soggette al potere del marito. In questo senso, il matrimonio è quell'istituzione che assicura la dipendenza delle donne dagli uomini, e subordina la riproduttività – in quanto unica attività preposta alle donne – al lavoro di produzione⁹⁷.

La separazione tra pubblico e privato è tipica della modernità, così come lo è l'esclusività e l'univocità di questa accezione del privato per le donne. La sfera privata diventa infatti sinonimo di sfera domestica, cosicché nella scissione tra pubblico e privato si ripete il carattere più proprio della dicotomia maschile-femminile⁹⁸. Ciò comporta un'ulteriore conseguenza, ovvero che la sfera morale che ingloba e determina quella domestico-privata pone come valori quelli strettamente aderenti alla natura femminile secondo gli stereotipi tradizionali, ovvero quelli della gentilezza, della dolcezza e dell'amabilità. Al contrario, è solo nel pubblico che si ha a che fare con i diritti, nella misura in cui esso è l'ambito in cui opera costantemente l'esercizio di responsabilità e di forza associato tradizionalmente alla natura maschile.

La differenza qualitativa di questi due ambiti si basa su un presupposto che appare livellante nei confronti delle donne e delle loro possibilità, e che invece concepisce la vita degli uomini come potenzialmente più ricca e varia. L'univocità del ruolo femminile all'interno della società fa sì che riguardo a esso non possa essere presa nessuna scelta, in quanto il privato è stato già deciso dal pubblico – e specificamente nell'esplicitazione del potere dell'uomo sulla donna – prima che, per le donne, il privato stesso potesse realizzarsi in quanto tale, nei loro desideri e nei loro personali interessi.

In questo senso, la libertà dello sviluppo personale appare del tutto compromessa. L'economista Adam Smith, Schopenhauer, Hegel e Nietzsche si

⁹⁷ Ivi, p. XV.

⁹⁸ E. KENNEDY, S. MENDUS (a cura di), *Women in western political philosophy: Kant to Nietzsche*, cit. p. 7.

trovano esattamente sulla stessa linea quando pensano che le donne non siano in grado di applicarsi nell'esercizio universalizzante della ragione e dunque della sua libertà. Al contrario, esse riuscirebbero ad applicarsi soltanto in cose pratiche e singole:

Since she [la donna] knows only the bonds of love and friendship, she will be a dangerous person in political life, prepared, perhaps, to sacrifice the wider public interest to some personal tie or private preference. By contrast, men will recognize the wider interest and will not be guided by mere emotion and sentimentality.⁹⁹

L'esclusione delle donne dalla sfera sociale e politica ha permesso agli uomini di rafforzare sempre di più il proprio ruolo e al contempo di frapporre una distanza non solo tra loro e le donne, ma, cosa più importante, anche tra le donne e la politica – in quanto questa è una sfera alta dell'azione che richiede razionalità e attenzione per l'universale, capacità ritenuta propria esclusivamente degli uomini.

Su questo punto, la lotta è tutta sul piano del riconoscimento dei diritti, e ricade necessariamente nel pubblico: infatti, solo se ciò avviene sul piano di dominio riconosciuto come eminentemente maschile, una tale istanza può avere ricadute anche su tutte le altre sfere della vita¹⁰⁰. Per le donne, però, non si tratta semplicemente di diventare *come* gli uomini, quanto piuttosto di acquisire uguali diritti e di poter sviluppare legittimamente tutti quei tratti che i pregiudizi storici associano alla femminilità senza che questi siano depotenziati o visti come una minorazione: essi sono invece parte integrante delle potenzialità di esplicitazione della persona nel suo insieme all'interno della società.

La dinamica di esclusione delle donne dalla politica rappresenta al contempo l'altra faccia di un pregiudizio secolare, che ha visto rimanere nell'ombra menti brillanti solo perché donne, e che riguarda in un primo momento l'esclusione dall'educazione intellettuale e dallo studio di determinati campi del sapere, e in un

⁹⁹ Ivi, p. 10.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 14 e succ.

secondo momento l'impossibilità di prendere parte in modo veramente libero alla vita culturale.

È importante notare che proprio a partire dall'Ottocento ebbero inizio in Europa le prime grandi rivendicazioni femministe in merito a un'estensione dell'educazione pubblica, così come nel panorama culturale europeo iniziarono a emergere, certo con non poche difficoltà, menti femminili con le loro nuove linee di pensiero. In particolare, è rilevante il ruolo che le donne ebbero nell'ambito del Romanticismo tedesco, che è possibile definire come una vera e propria cooperazione: il loro apporto è riconosciuto non solo all'interno della produzione letteraria e poetica, ma anche per quanto riguarda le teorie sulle quali il movimento si basava.

Nella fase più rivoluzionaria del Romanticismo tedesco – e in un modo quanto mai vicino al progetto della *Trinità* – l'ideale portato avanti era quello di una vita sociale del tutto anticonformista per i tempi, ovvero condotta tra amici e in grado dunque di superare da un punto di vista ideale e pratico il luogo fisicamente e socialmente ristretto della famiglia (*communal living*): «It reflected the determination of a small circle of friends to create in their personal life and work new forms of sociability that would transcend the conventional divide between male and female roles. The ideal of sociability (*Geselligkeit*) does not fit into the confined space of the nuclear family»¹⁰¹.

Il motivo per cui il Romanticismo tedesco e i suoi fautori rifiutavano la consolidata idea che riduce la donna entro le mura domestiche non aveva però come esplicito scopo l'approdo al conseguimento di pari diritti, quanto piuttosto quello di un nuovo modello educativo volto allo sviluppo delle proprie capacità, valido per donne e uomini. In questo senso è possibile sostenere che una tale rivendicazione fosse del tutto propedeutica alla rivendicazione di un'eguaglianza sotto il profilo giuridico, sociale e politico.

L'uguaglianza tra uomo e donna era stata invece sostenuta con forza – tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo – dal filosofo e giurista inglese Jeremy Bentham e dalla dottrina dell'utilitarismo, che può essere considerata l'antecedente

¹⁰¹ Ivi, p. 107.

storico del femminismo. La nuova immagine del mondo proposta dagli utilitaristi riguardava direttamente la donna e la sua funzione all'interno della società.

La questione è sostanzialmente metodologica e riguarda il fatto che il principio dell'utile, a partire dal modello scientifico di stampo *newtoniano*, è applicato alla psicologia umana senza distinzioni sessuali o razziali. La validità del principio è infatti connessa alla sua applicabilità generale, e la marginalizzazione delle donne, così come la loro discriminazione, invaliderebbe il nucleo della teoria. Il principio dell'utile si basa sulla massimizzazione del piacere e la minimizzazione del dispiacere, sia nel singolo sia nella collettività – intesa questa come la somma dei piaceri e dispiaceri individuali.

Senza addentrarci nel dettaglio di questa teoria, è interessante notare che per gli utilitaristi non importa che le donne abbiano o meno un'anima, che siano più o meno intelligenti o razionali rispetto agli uomini. L'unico punto da prendere in considerazione è invece un dato di fatto che coincide con la possibilità, per le donne così come per gli uomini, di provare piaceri e dispiaceri a partire da interessi del tutto propri. In questo senso, l'unica domanda che bisogna porre su un essere vivente per distinguerlo in quanto tale non è se esso sappia ragionare o parlare, ma se possa soffrire:

In this light, the famous formula 'everyone to count for one, and no more than one' can be read as the *manifesto* of utilitarian feminism: *everyone* – each man and each woman – has *his/her own interests*, which are not necessarily compatible with those of others, and therefore have to be taken into consideration as single units of the general happiness of any society. Utilitarianism brings women 'to count for one' – not as fractions of one.¹⁰²

Naturalmente, la dottrina dell'utilitarismo rappresenta non solo un'avanguardia nel campo delle rivendicazioni dei diritti civili per le donne, ma anche un'eccezione rispetto alla generale linea di pensiero diffusa nell'Europa dell'Ottocento. Il principio di subordinazione della donna all'uomo è severamente

¹⁰² Ivi, pp. 164-165.

contestato, e il potere maschile riconosciuto come una vera e propria tirannia, nella misura in cui la naturalizzazione del criterio d'inferiorità sociale ha portato nei secoli a considerare come inferiore la natura della donna nella sua interezza. La sfida lanciata dagli utilitaristi si gioca dunque sul campo dell'intera società e coinvolge tutti i suoi membri richiamandoli a un maggior livello di *civilizzazione*.

Come si può capire da questo breve *excursus*, l'Ottocento in Europa rappresenta per le donne un periodo molto particolare, in cui ciò che era tradizionalmente accettato e considerato come naturale è per la prima volta ricondotto alle sue cause storiche e fortemente messo in discussione, certo con molte difficoltà e con lotte che per registrare le prime effettive vittorie dovranno protrarsi anche per il secolo successivo. Il pregiudizio misogino più solido risulta infatti essere proprio quello ideato su base biologista, che supportato dalle nascenti scienze positive ebbe in quel periodo la possibilità di diffondersi ulteriormente e a volte con ancora più vigore.

2.2 La donna e il femminile

Per capire il contesto di partenza da cui muove la visione e considerazione della donna e del femminile da parte di Nietzsche, è inoltre fondamentale riconoscere il suo debito nei confronti di Schopenhauer. Nonostante su molti temi Nietzsche si allontani definitivamente dal protagonista della sua terza *Inattuale*, per quanto riguarda questo particolare argomento essi si trovano tutto sommato vicini.

Nell'intera storia della filosofia, del resto, si riscontra la tendenza a escludere il contributo delle donne alla storia del pensiero. Non sorprende che le affermazioni di Schopenhauer si trovino in linea con quelle di Kant e di Rousseau, e proprio per questo non stupisce nemmeno la convergenza che è possibile trovare con alcune tesi nietzschiane.

In *Parerga e paralipomena* Schopenhauer si occupa direttamente delle donne in un capitolo a loro dedicato, ma la trattazione sembra, più che un'analisi incentrata su di esse, una sorta di guida per mettere in guardia gli uomini da una

natura ritenuta non solo inferiore, ma addirittura menzognera e cattiva. In altre parole, il punto di vista della narrazione rimane in Schopenhauer esplicitamente maschile, senza che esso apporti delle novità sostanziali alle credenze consolidate in Occidente. È interessante notare – e non certo come giustificazione – che la madre di Schopenhauer, Johanna Trosiener Schopenhauer, era proprio una tra quelle donne che all'epoca si adoperavano per la loro emancipazione intellettuale e fisica.

È possibile ipotizzare che l'antifemminismo del filosofo, per nulla velato, avesse in qualche modo radici in un pessimo rapporto con la figura materna, il cui stile di vita riempiva Schopenhauer di gelosia e di sdegno. Le intenzioni di Schopenhauer, che avrebbero dovuto essere oggettive e scientifiche, mostrano invece un eccessivo coinvolgimento nel tema, rispetto al quale le sue personali vicende biografiche e amorose hanno avuto sicuramente un forte impatto. La sua lettura dunque non si spinge verso la comprensione dell'*Eterno femminile*: essa descrive piuttosto una donna del tutto *senza qualità*.¹⁰³

Il lessico schopenhaueriano è particolarmente diretto ed esplicitamente misogino. Secondo Schopenhauer infatti, le donne sarebbero il *secondo sesso*, e la loro inferiorità rispetto agli uomini si mostrerebbe in ogni ambito. Il vizio di fondo di quest'argomentazione è, come accennato prima, quello di confondere il dato sociale di fatto con una presunta ragione metafisica, che in quanto principio innato e indubitabile non richiede alcuna giustificazione ulteriore.

L'inferiorità delle donne si evince dal fatto che esse non sarebbero in grado di avere alcun interesse o capacità; esse anzi sono incapaci di avere interessi *oggettivi*, e questo principalmente perché il tipo di dominio che possono esercitare è unicamente indiretto, e cioè sempre per mezzo dell'uomo – il quale invece domina direttamente le cose e le situazioni. Ciò motiva l'assunto che le donne siano sempre volte a conquistare le attenzioni dell'uomo, e che dunque siano dedite solo alla civetteria e lontane da qualsiasi stimolo intellettuale.

La bellezza – legata peraltro unicamente alla libido che sta nell'occhio maschile che la valuta in quanto tale – è vista come *arma naturale* della donna, utile

¹⁰³ Sulle vicende biografiche di Schopenhauer e il suo rapporto con le donne cfr. *Introduzione* di F. VOLPI, in A. SCHOPENHAUER, *L'arte di trattare le donne*, Milano, Adelphi, 2000.

soltanto per la procreazione e destinata a scomparire dopo le gravidanze, così come le ali della formica scompaiono quando non le servono più. La natura delle donne è per Schopenhauer a metà fra quella dei bambini e degli uomini, e ciò le destinerebbe a essere per sempre infantili, lontane dunque dall'essere un *vero essere umano*¹⁰⁴. Proprio per questo, secondo l'opinione di Schopenhauer, la rivendicazione di pari diritti da parte delle donne è quasi ridicola, fonte di profonda ingiustizia e spia del decadimento in cui versa l'Occidente:

Esse sono *sexus sequior*, il secondo sesso, che da *ogni* punto di vista è inferiore al sesso maschile; perciò bisogna aver riguardi per la debolezza della donna, ma è oltremodo ridicolo attestare venerazione alle donne, essa ci abbassa ai loro stessi occhi. Quando la natura spaccò il genere umano in due metà, il taglio non fu da essa fatto proprio nel mezzo. Nonostante la polarità, la differenza fra polo positivo e polo negativo non è soltanto qualitativa ma anche quantitativa.¹⁰⁵

Se la differenza quantitativa rimanda alla dicotomia forza/debolezza, quella qualitativa riguarda tutta la sfera spirituale e dunque intellettuale, che per le donne sarebbe del tutto preclusa. Schopenhauer sostiene non solo che le donne non siano in grado di conoscere ciò che è oggettivo, ma più in generale che esse non siano in grado di conoscere affatto, da un lato perché non è destino proprio della loro natura, dall'altro perché dedite alla mera curiosità e al chiacchiericcio.

Per tutti questi motivi ciò che ne deriva sul piano pratico è una storia nota, e in particolare una storia di insindacabile sottomissione all'uomo e all'esercizio del suo dominio: «Che la donna, per natura, sia stata destinata all'obbedire, si può riconoscere dal fatto che ogni donna, che venga messa nella posizione per lei innaturale di completa indipendenza, subito si unisce a un uomo, dal quale si lascia guidare e dominare, perché ha bisogno di un padrone. Se è giovane sarà un amante, se è vecchia, un confessore»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena II*, a cura di M. Carpitella, Milano, Adelphi, 1998, p. 832.

¹⁰⁵ Ivi, p. 841.

¹⁰⁶ Ivi, p. 848.

C'è però una dote che Schopenhauer ritiene essere connaturata alle donne in modo del tutto innato: la mancanza di raziocinio e l'incapacità di riflessione portano le donne a giocare d'astuzia e a sviluppare e a perfezionare quell'*insopprimibile tendenza alla menzogna* che la natura ha fornito loro come mezzo di difesa, nello stesso modo in cui lo sono gli artigli per il leone. Solo nella donna la finzione è innata. Vedremo come questo elemento sarà particolarmente importante nell'ultimo Nietzsche.

In ogni campo Nietzsche si è sempre scagliato contro la ristrettezza della veduta culturale e morale tipicamente borghese. Nel corso degli anni e nel susseguirsi delle opere, la sua critica estende la presa dai feticci tipici del suo tempo a quelli ritenuti come *verità eterne*. Il suo filosofare a colpi di martello, da *Umano, troppo umano* a *Il crepuscolo degli idoli* ha reso possibile non tanto la distruzione quanto il superamento di quei valori e di quelle credenze che la tradizione sembrava aver reso ormai inopinabili e granitiche. Anche le riflessioni nietzschiane sullo Stato tedesco, sulla sua cultura e sulla *Bildung* portano il segno di una critica assolutamente radicale a tutti i valori borghesi, che si risolvono, come abbiamo visto, in un'esistenza ritirata, lontana da una società percepita come distante e incapace di comprendere le necessarie novità che la filosofia – e più in generale il pensiero occidentale – si preparava ad accogliere dalla lezione nietzschiana.

C'è però un campo in cui Nietzsche pare non discostarsi troppo dalla mentalità piccolo-borghese maschilista ottocentesca, e anzi accettarne i presupposti senza troppe discussioni: si tratta della sua considerazione della *donna*, in cui compaiono tutti i più comuni pregiudizi maschili del suo tempo, in diretta concatenazione con le affermazioni di Kant e Schopenhauer.

In Nietzsche non si osserva – così come in altri temi – un'evoluzione consequenziale e lineare delle riflessioni sul femminile e le donne. Sull'argomento è possibile rintracciare un suo interesse a partire da *Umano, troppo umano*, senza però che sia possibile trovare una posizione univoca o solidamente posta. Dunque, per non rischiare di fraintendere il discorso nietzschiano, occorre sempre mantenere sullo sfondo la provenienza delle sue affermazioni, sia per quanto riguarda il periodo sia in relazione alla peculiarità di ogni singola opera.

Preliminare a questo tipo di ricerca è una distinzione tra *la donna* e *il femminile*, che in senso più ampio permette di rivalutare alcune idee nietzschiane svincolandole – seppur parzialmente – dai pregiudizi ottocenteschi e contestualizzandoli nell’ambito del suo pensiero. In Nietzsche i due termini sono distinti e rimandano a due concetti che si estendono in modo diverso sia per qualità che per quantità: il *femminile* comprende la donna ma non s’identifica strettamente con essa; oltrepassa il caso singolo in quanto si radica in una dimensione molto più ampia e primitiva, definibile come una *realtà vitale*: «Il femminile infatti comprende in sé i concetti di divenire, di fecondità, di immediatezza ma anche di gioco, creazione e sentimento»¹⁰⁷.

Da un lato sussiste dunque la realtà contingente, socialmente e storicamente condizionata della donna e del suo ruolo secondo canoni standardizzati e statici; dall’altro invece questa stessa figura può rendersi allegoria di un principio che la oltrepassa interamente e che ha in Nietzsche una connotazione del tutto positiva in quanto dinamica. Non è strano allora che il discorso nietzschiano sulle donne presenti delle insuperabili ambivalenze, che paiono talvolta vere e proprie contraddizioni: infatti, se per quanto riguarda il discorso sulle donne Nietzsche mostra di essere un uomo del suo tempo, con i limiti che da una tale visione conseguono, il femminile in quanto principio è valutato dal filosofo positivamente, e costituisce nell’economia del pensiero nietzschiano un punto per nulla marginale.

Ciò non toglie che il carattere di molte affermazioni di Nietzsche risulti sotto certi aspetti anti-femminista, nella misura in cui – come scrive pure Schopenhauer¹⁰⁸ – anche la loro smentita da parte di casi singoli non inficia l’assunto di base che considera le donne come esseri inferiori e infidi.

Se in Nietzsche l’ambivalenza è spesso il segno di un pensiero che ritorna su se stesso per poi evolversi dinamicamente, lo stesso non si può dire della sua posizione sulle donne, che mostra invece un carattere statico. Più che di un vero e proprio conflitto, qui si tratta, come accennato prima, di una distinzione di piani che non sempre emerge con chiarezza dagli scritti: uno, quello delle donne, ha carattere sociale e politico, ed è argomentato su base biologica; l’altro, quello del femminile,

¹⁰⁷ S.I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 47.

¹⁰⁸ S. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena II*, cit., p. 840.

si articola secondo un punto di vista più prettamente filosofico e in particolare estetico, avendo esso a che fare con il principio generativo del dionisiaco.

È facile comprendere come questi piani possano interagire facilmente e confondersi, nella misura in cui la possibilità di generare, per quanto accordato a un principio che si pone come trasversale ai sessi, di certo non può essere espulsa dalla figura della donna in quanto tale.

Concentrandoci ora sul primo dei due aspetti, si osserva che i riferimenti nietzschiani alle donne si estendono per tutta la sua opera. Il primo compare in *Umano, troppo umano*, nella parte intitolata *La donna e il bambino*. Secondo Nietzsche, l'immagine che ogni uomo porta della donna è *derivata* da quella della madre: «da essa ognuno viene determinato a rispettare o a disprezzare le donne in genere, o a essere generalmente indifferente verso di loro»¹⁰⁹.

Al contrario, le donne hanno bisogno dei figli e di amarli in modo possessivo, e in questo stesso modo amano i loro mariti, che nel matrimonio vengono abbassati – al contrario delle donne, che nell'istituzione matrimoniale trovano la possibilità di un innalzamento. Alcune donne sono infatti definite da Nietzsche come *maschere*, in quanto non hanno interiorità.

Più in generale sono le donne ad avere l'intelletto e gli uomini il sentimento: occorre specificare però che per Nietzsche l'intelletto è un elemento meramente passivo che ha bisogno dell'impulso della volontà per realizzarsi in tutta la sua grandezza. In questo senso, nonostante sembri qui rovesciarsi la concezione secondo la quale le donne sono esseri irrazionali o poco capaci, le conclusioni cui Nietzsche arriva sono le stesse di Schopenhauer:

Sull'emancipazione delle donne. Possono le donne in genere essere giuste, quando sono così abituate ad amare, a sentire subito pro o contro? Perciò, anche, esse si infiammano più raramente per una causa, ne diventano subito partigiane, sciupandone in tal modo l'azione pura e innocente. Così un pericolo non piccolo sorge quando vengono loro affidate la politica e certi settori della scienza (per esempio la storia). Giacché: che cosa è più raro di una donna che sappia veramente che

¹⁰⁹ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano I*, a cura di S. Giametta e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1965; p. 225.

cos'è la scienza? Le migliori nutrono addirittura in senso un segreto disprezzo nei suoi riguardi, come se in qualche modo le fossero superiori. Forse tutto ciò potrà cambiare, ma intanto è così.¹¹⁰

Le donne sono sempre dipinte come più interessate alle persone che non alle cose, e sono qui descritte come volubili e dunque incapaci di dedicarsi all'attività politica ma anche a quella intellettuale, come la storia e la scienza. I loro giudizi repentini sono sintomo di una mancata profondità di conoscenza, che si limita alla sola superficie delle cose e che le rende «tanto più personali che oggettive»¹¹¹, e dunque incapaci di esercitare una qualsiasi forma di potere secondo giustizia.

Nonostante l'apparenza di una posizione moderata e non innervata di stereotipi, il motivo antifemminista e conservatore nietzschiano emerge più chiaramente nell'aforisma 425, intitolato *Lo «Sturm und Drang» delle donne*, in cui è possibile vedere un non troppo velato riferimento al Romanticismo tedesco e al ruolo in esso giocato dalle donne:

Nei tre o quattro paesi civilizzati d'Europa si potrà fare delle donne, con alcuni secoli di educazione, tutto ciò che si vorrà, perfino degli uomini, non certo da un punto di vista sessuale, ma comunque sotto ogni altro punto di vista. [...] Ma come sopporteremo il conseguente stato di transizione, che forse potrà durare persino un paio di secoli, durante i quali le follie e le ingiustizie femminili, loro antichissimo retaggio, pretenderanno in più di prevalere su tutto ciò che è stato acquisito e appreso? Sarà questo il tempo in cui la collera costituirà la vera passione virile, la collera per il fatto che tutte le arti e scienze saranno inondate e sommerse da un inaudito dilettantismo, la filosofia sarà condannata a morte da un chiacchiericcio dissennato, la politica diventerà più fantastica e partigiana che mai, la società sarà in piena dissoluzione, perché le custodi dell'antico costume saranno diventate ridicole a se stesse e in ogni rapporto si saranno adoperate per rimanere al di fuori del costume. Se infatti le donne avevano la loro più grande potenza *nel*

¹¹⁰ *Ivi*, p. 231.

¹¹¹ *Ivi*, p. 232.

costume, a che dovranno appigliarsi, per riconquistare una simile pienezza di potenza, quando avranno rinunciato al costume?¹¹²

Non l'arte, né la filosofia né la politica riguarda le donne, ma esclusivamente il costume, il pudore, l'apparenza e, inevitabilmente, il diletterismo. In quanto le donne «vogliono servire, e trovano in ciò la loro felicità»¹¹³, esse difficilmente possono mostrarsi autonome, fosse anche solo nella loro vita intellettuale. Il loro essere rimane legato al ruolo che la tradizione definisce come costume, e solo in questo ambito può risolversi il loro potere. In questo senso, la donna non determina se stessa, ma al contrario è la sua condizione di fatto a retroagire continuamente e a determinare la chiusura di ogni prospettiva futura.

Scrive Nietzsche in *Ecce Homo*:

«Emancipazione della donna» – questo è l'odio istintivo della donna *malriuscita*, cioè di quella che non può procreare, per la donna *benriuscita*, la lotta contro l'«uomo» è sempre solamente pretesto, tattica. Innalzandosi a «donna in sé», «donna superiore», «donna idealista», vogliono *abbassare* il rango normale delle altre donne; a questo fine istruzione liceale, pantalone e diritti del gregge elettorale sono il mezzo migliore. Infondo le donne emancipate sono le *anarchiche* del regno dell'«Eterno Femminino», le disgraziate, il loro istinto più profondo è la vendetta...¹¹⁴

L'antifemminismo nietzschiano emerge in questo passo ancora con maggiore forza. Infatti, il femminismo è qui messo in stretta correlazione con un modo di essere malato tipicamente moderno, nel caso specifico la sterilità, la cui cura – o meglio, la *redenzione* – è proprio la maternità.

Al contrario, quando le donne avanzano la pretesa di emanciparsi da questo compito prestabilito, ciò mostrerebbe, secondo Nietzsche, il conflitto in cui si trovano con le donne *ben riuscite*, che sarebbe da ascrivere a un mero sentimento

¹¹² Ivi, p. 235.

¹¹³ Ivi, p. 237.

¹¹⁴ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1970, p. 316.

di vendetta e di odio verso le proprie simili. Ogni attività in cui l'emancipazione può esplicarsi, come ad esempio lo studio, si pone in una relazione di aut-aut rispetto al dare alla luce dei figli, una questione che oltretutto Nietzsche non analizza né problematizza più di tanto.

Il fatto che Nietzsche abbia ridotto l'identità femminile alla maternità biologica, allontana dalla femminilità stessa chiunque voglia sottrarsi a questo pregiudizio sociale radicato da secoli nella cultura occidentale. Ed è proprio su questa base che Nietzsche attacca le femministe: la sua critica infatti sta tutta nel negare l'identità femminile delle donne che si dicono femministe. In *Ecce Homo* le donne che non procreano sono definite come *minorate*, diminuite cioè nel ruolo che spetta loro, ovvero quello di madri: «Women who chose emancipation are *incapable of giving birth*»¹¹⁵.

Dunque, la dicotomia tra uomo e donna dev'essere mantenuta, e per accrescere la distanza occorre necessariamente tracciare una dinamica di potere, che vede l'uomo responsabile di contenere la donna entro il ruolo prestabilito, quasi come se dovesse metterla al riparo dai possibili sentimenti negativi di coloro che invece vogliono metterlo in discussione. Per le donne, non esiste la libera scelta di non generare – come accade ad esempio, nel caso dell'artista e della sua maternità spirituale, ma soltanto il dir di sì al proprio ruolo di madri biologiche.

Ne *La volontà di potenza*, Nietzsche elabora la metafora della salute e della malattia per spiegare l'origine della morale, sino alla Cristianità, in cui i malati e i deboli detengono l'intero potere. Passando in rassegna diversi tipi di figure che incarnano al meglio la debolezza, tra queste compaiono le donne. È interessante notare che tra tutti i tipi elencati – connotati negativamente nella filosofia nietzschiana per diversi motivi – solo nelle donne la natura di debolezza è determinata dal loro essere biologico. Certo Nietzsche non esclude possibilità di eccezioni, ma la motivazione strettamente biologica che sta alla base del suo ragionamento, così come in altri luoghi, lo rinchiude in una sorta di inappellabilità.

La solidità di queste affermazioni non è guadagnata grazie a un lavoro del pensiero, bensì è preliminarmente assunta come valida per poi essere esplicitata di

¹¹⁵ L. CLARK, L. LANGE (a cura di), *The sexism of social and political theory: women and reproduction from Plato to Nietzsche*, cit., p. 124.

volta in volta nelle diverse tematiche. In questo senso, il discorso nietzschiano sulla donna risulta intriso dell'antifemminismo tipico dell'epoca.

Nella dicotomia tra uomo e donna è solo quest'ultima a rivestire tutti gli elementi negativi, ovvero quelli che occorre superare per la nascita di una nuova umanità, il cui carattere superiore si esprime nell'esercizio di una sempre più forte – e innegabilmente *maschile* – volontà: «women have reason, but it doesn't count; women have passion, but the wrong kind; men have less reason and less passion than women – but mysteriously, their combination of both is just the right one»¹¹⁶.

Queste riflessioni sembrano contrastare con alcune preziose amicizie che Nietzsche ha avuto modo di coltivare con donne non solo emancipate ma anche saldamente inserite nella propria cerchia sociale, come Lou Salomé, Malwida von Meysenbug e Cosima Wagner. È possibile ipotizzare un cambiamento nel pensiero di Nietzsche dopo il 1882¹¹⁷, anno in cui – come abbiamo visto – egli conosce e frequenta Lou Salomé. In quello stesso anno pubblica *La gaia scienza*, in cui compare un aforisma, *Le padrone dei padroni*, in cui Nietzsche scrive:

Una profonda, potente voce di contralto, come si ascolta talora in teatro, ci solleva all'improvviso il sipario dinanzi a possibilità alle quali ordinariamente non crediamo: pensiamo ad un tratto che possano esserci al mondo, in qualche luogo, donne dall'anima nobile, eroica, regale, prontamente capaci di risposte, decisioni e sacrifici grandiosi, prontamente capaci di dominare gli uomini, perché in loro il meglio della mascolinità è divenuto, al di là del sesso, un ideale vivo e vero.¹¹⁸

Appare più chiaro come, sia il femminile quanto il mascolino siano indipendenti dall'essere donna o uomo, e costituiscano invece dei tratti quasi archetipici in cui Nietzsche intravede una particolare forza che solo per abitudine e traslazione viene successivamente accordata ai due sessi. Nel mascolino sta la

¹¹⁶ E. KENNEDY, S. MENDUS (a cura di), *Women in western political philosophy: Kant to Nietzsche*, cit., p. 197.

¹¹⁷ Su questa interpretazione cfr. L. CLARK, L. LANGE (a cura di), *The sexism of social and political theory: women and reproduction from Plato to Nietzsche*, cit, pp. 126 e ss.

¹¹⁸ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1965, p. 97.

capacità di dominare, nel femminile quella di generare. A riprova di ciò, basti pensare a una particolare espressione che Nietzsche usa, in una lettera del 1885 indirizzata a Heinrich von Stein, per esprimere un giudizio sul romanzo che Lou Salomé aveva appena pubblicato: «La forma è quella di una ragazza, delicata e addirittura comica se si pensa alla pretesa di immaginare qui un vecchio che racconta. Ma il contenuto ha la sua serietà, e anche una sua altezza; e se certo non è l'elemento femminile ciò che trae in alto questa ragazza, forse è l'eterno mascolino»¹¹⁹.

Allo stesso modo, risulta sempre possibile una *maternità maschile*, come nel caso degli artisti e del suo stesso filosofare: Nietzsche stesso ritiene di avere questa capacità che lo avvicina, seppure in quanto uomo, a una funzione eminentemente femminile. Volendo fare una puntualizzazione, bisogna specificare che la maternità femminile è considerata da Nietzsche soltanto da un punto di vista biologico, ed è invece quella maschile a essere anche spirituale. La questione di per sé non è contraddittoria né pericolosa per una degradazione dell'uomo: «If Nietzsche can separate out the functions of women and men so that women are biological mothers and men spiritual mothers then there is no need to fear the closeness of their identity»¹²⁰.

Un'ambivalenza impossibile da ignorare, a cui abbiamo già accennato, riguarda il fatto che nonostante la sua amicizia e frequentazione con donne di cultura Nietzsche si dichiara in generale contrario all'emancipazione intellettuale delle donne. Egli ritiene infatti che l'educazione distrugga il primitivo istinto dionisiaco femminile. Il desiderio di imitare per così dire l'educazione maschile, del tutto apollinea, si scontra con il naturale sviluppo del dionisiaco: è l'ordine che distrugge il caos primordiale.

La preoccupazione di Nietzsche era volta ad allontanare il più possibile una reale emancipazione delle donne, così come una sua teorizzazione: da un lato occorre che le donne non si avvicinassero troppo all'apollineo, pena la perdita dei loro istinti naturali; dall'altro, è accordata alla natura femminile una posizione

¹¹⁹ E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Réé*, cit., p. 357.

¹²⁰ L. CLARK, L. LANGE (a cura di), *The sexism of social and political theory: women and reproduction from Plato to Nietzsche*, cit., p. 121.

privilegiata, di primo rango, che scaturisce dall'originarietà del dionisiaco che si dispiega nel principio vitale materno e nella forza istintuale che esercita.

Per quanto possiamo valutare le idee e il registro di Nietzsche sulle donne e sul femminile a partire dalle sue opere, occorre fare una doverosa precisazione, soprattutto per non forzare l'autore in direzioni che gli sono estranee e per meglio contestualizzare quanto detto sin qui, anche in riferimento all'antifemminismo esplicitamente professato da Nietzsche. La cifra caratteristica della filosofia nietzschiana nel suo complesso, e anche il merito che ad essa bisogna riconoscere, è quella di un amore per il conflitto, in quanto è proprio l'ostacolo – o il nemico designato in quanto tale – a permettere al pensiero di scontrarsi con ciò che si trova rispetto a lui in opposizione, e di crescere così ancora più solidamente: «Nietzsche's own delight in attacking his enemies reflects his basic claim that “every growth is indicated by the search for a mighty opponent of problem”. Women were just one such opponent or problem».¹²¹

Questa stessa dinamica di conflitto deve sempre avvenire anche fra i due sessi, in un eterno scontro in grado di vivificare ognuna delle due parti. Ecco perché in Nietzsche lo scarto tra l'uomo e la donna non può mai venire meno – ed ecco perché per il filosofo l'idea di un egualitarismo suona quanto mai estranea.

Proprio per via di questa apertura al rovesciamento dialettico, assistiamo in Nietzsche a una revisione del tutto in positivo di uno dei pregiudizi considerati fin qui, ovvero l'argomento della tendenza alla menzogna nella donna, che pure Nietzsche condivide con i suoi contemporanei: «Essa [la donna] non vuole verità: che importa la verità alla donna! Nulla, da che mondo è mondo, è più della verità estraneo, ripugnante, ostile alla donna – la sua grande arte è la menzogna, la massima delle sue faccende è l'apparenza e la bellezza»¹²².

A tale proposito, non deve stupire che proprio nella donna Nietzsche veda l'allegoria della verità, e più esattamente quel «movimento dei veli del pudore

¹²¹ L. CLARK, L. LANGE (a cura di), *The sexism of social and political theory: women and reproduction from Plato to Nietzsche*, cit., p. 128.

¹²² F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 143.

femminile»¹²³ che è allo stesso tempo il ritrarsi della verità e il suo scoprirsi in quanto apparenza. Scrive Nietzsche nella prefazione di *Al di là del bene e del male*:

Posto che la verità sia una donna –, e perché no? Non è forse fondato il sospetto che tutti i filosofi, in quanto furono dogmatici, s'intendevano poco di donne? Che la terribile serietà, la sgraziata invadenza con cui essi, fino a oggi, erano soliti accostarsi alla verità, costituivano dei mezzi maldestri e inopportuni per guadagnarsi appunto i favori di una donna? – certo è che essa non si è lasciata sedurre – e oggi ogni specie di dogmatica se ne sta lì in attitudine mesta e scoraggiata. *Ammesso* che essa in generale se ne stia ancora in piedi!¹²⁴

L'affermazione che la verità sia donna sembra contrastare con quanto detto prima riguardo alla menzogna come arte eminentemente femminile. Qui il pensiero nietzschiano sembra entrare in un cortocircuito, che si risolve soltanto quando seguito fino in fondo. Se la donna, intesa nel senso generico e quotidiano del termine, costituisce per l'uomo ciò che lo serve in quanto è anche un suo possesso, lo stesso non si può dire per il femminile. Solo in quanto il femminile non è immediatamente identificato con la donna, ma è piuttosto ciò che ne indica la sua natura originariamente *abissale* – in cui la donna borghese e *costumata* stenta a riconoscersi e dalla quale quella *emancipata* vuole fuggire, la donna è apostrofata da Nietzsche con affermazioni ostili.

È in questo senso che la donna è a un tempo verità – in quanto ne detiene tutti i caratteri attrattivi – senza interessarsi della verità, senza interrogarsi cioè sul suo fondo. D'altra parte, la verità è donna in quanto ha la natura di una superficie velata dal pudore che è al contempo inganno seducente: per secoli è stata attrattiva dei filosofi dogmatici senza che essi riuscissero a conquistarla, o meglio, senza che essi sapessero che questo tipo di conquista sarebbe stata del tutto impossibile. Ed è proprio in questo *gioco* che risiede il carattere positivo della menzogna e, in fin dei conti, del *potere* della donna:

¹²³ J. DERRIDA, *Sproni: gli stili di Nietzsche*, a cura di S. Agosti, Milano, Adelphi, 1991, p. 51.

¹²⁴ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 3.

Modello della verità, essa è dotata di un potere di seduzione che controlla il dogmatismo, fuorvia e prende in giro gli uomini, i creduli, i filosofi. Ma siccome, per quanto la riguarda, essa non crede alla verità, anche se ripone il proprio interesse in questa verità che non la interessa, la donna è ancora il modello: stavolta, il buon modello, o piuttosto il cattivo modello in quanto buon modello: gioca con la dissimulazione, il vezzo, la menzogna, l'arte, la filosofia *artiste*; è un potere affermativo.¹²⁵

2.3 Le prime interpretazioni femministe

Non sono pochi, come abbiamo visto, i passi in cui Nietzsche risulta antifemminista. D'altronde, è difficile trovare in Nietzsche anche un solo tema che non sia controverso, soggetto a plurime letture o facilmente fraintendibile. La difficoltà è di non poco conto, e riguarda il fatto che la filosofia nietzschiana – e men che meno il suo stile – non ha dietro di sé il solido sfondo di un sistema al quale ricondurre di volta in volta singole parti del pensiero. Esso si presenta in frammenti, in aforismi, in sentenze, in cui non è sempre chiaro il limite che demarca l'espressione convinta di un'opinione dall'esigenza stilistica, la serietà dal sarcasmo, il filosofo dall'uomo.

Di certo, ciò che è stato scritto da Nietzsche sulle donne è possibile – e forse doveroso – leggerlo anzitutto così com'è, anche nei suoi risvolti più controversi. La letteratura femminista prodotta sull'argomento ha sperimentato questa complessità del discorso nietzschiano, schierandosi decisamente contro il filosofo, condividendo alcune idee sulla base della considerazione della totalità del suo pensiero, oppure, come nel caso di Luce Irigaray, in favore di una lettura aperta alla differenza e incentrata su di essa, analizzandola non come una discriminazione ma come una ricchezza da riguadagnare.

¹²⁵ J. DERRIDA, *Sproni: gli stili di Nietzsche*, cit., pp. 66-67.

La considerazione di Nietzsche da parte delle femministe a lui contemporanee è stata fin dal principio molto severa. Ad esempio, Hedwig Dohm si esprime senza mezze misure sui commenti nietzschiani sulle donne, definendoli come un *Gedanken-Trödelmarkt*, ovvero un mercatino intellettuale in cui «the dregs and sediments of centuries of half-thoughts which have crept around the corners and wrinkles of the human brain for countless generations occasionally come to light»¹²⁶. Nessun contributo originale, secondo questa lettura, si celerebbe dietro alle frasi di Nietzsche: l'interpretazione letterale delle sue affermazioni non lascia ombra di dubbio sulle ragioni più profonde che le motivano.

La visione fortemente frammentaria e talvolta contraddittoria delle posizioni che si riconoscevano nel nascente femminismo sull'opera di Nietzsche riflette in qualche modo la storia di un movimento che nasceva da esigenze sentite trasversalmente, ma che ancora non avevano sperimentato una meditazione profonda sui propri principi in grado di delineare con sicurezza gli obiettivi da raggiungere.

Il movimento femminista in Germania non si proponeva, come accadeva in Inghilterra con le *Suffragettes*, un fine unico per il quale lottare – anche se, ironia della sorte, il diritto di voto sarà raggiunto dalla Repubblica di Weimar con quasi dieci anni di anticipo rispetto all'Inghilterra, e, cosa ancora più indicativa dei differenti indirizzi in Europa, molte femministe conservatrici tedesche non andarono a votare proprio in segno di protesta.

Le prime femministe provenivano dal ceto borghese e la loro posizione politica può essere definita più generalmente come conservatrice ed estremamente contraria al socialismo. Esisteva però contemporaneamente un'ala di femministe – solitamente di più bassa estrazione sociale – che rivendicava i valori del socialismo. In generale, possiamo dire che la conformazione del gruppo femminista in Germania si presenta fin dal principio come composita e proprio per questo spesso soggetta alla scissione.

Nel 1865, il movimento venne unificato da Louse Otto-Peters nell'*Allgemeiner Deutcher Frauenverein*, che si riconosce in un femminismo

¹²⁶ E. KENNEDY, S. MENDUS (a cura di), *Women in western political philosophy: Kant to Nietzsche*, pp. 181-182.

moderato. Esso non aveva come scopo la messa in discussione degli stereotipi e dei valori morali di cui le donne erano divenute portatrici: il movimento non voleva dunque rovesciare questa veduta ristretta, quanto piuttosto nobilitare gli stereotipi ed emanciparli dalla condizione d'inferiorità che li caratterizzava.

Intanto, all'interno dell'associazione generale delle femministe tedesche, proliferavano i sottogruppi e la varietà d'indirizzi, comprese anche posizioni più radicali, come quella di Minnie Cauer – che fondò una rivista esplicitamente femminista, *Die Frauenbewegung*.

A partire dal 1898 la crescente rivendicazione di contenuti sempre più radicali portò inevitabilmente a una frattura all'interno del movimento femminista tedesco proprio con le moderate, che tuttavia nel 1910 avranno la meglio. È a questo punto che all'interno del movimento femminista tedesco si assiste a una sorta di regressione, complice anche la nazionalizzazione di alcuni tratti tipici dell'Eterno Femminino, che iniziarono ora a essere considerati come propri esclusivamente della *donna tedesca*: «the campaign had literally gone backwards, to the level of argument advanced in Nietzsche's lifetime idealizing woman's domestic role»¹²⁷.

Dunque, soprattutto a partire da queste vicende, non deve sembrare strano che Nietzsche sia stato in grado di esercitare il suo fascino sulle prime pensatrici femministe – specialmente per quanto riguarda le moderate, e la sua influenza, come vedremo, non sempre si risolverà in una visione femminista più ristretta.

Hedwig Dohn, appartenente all'ala radicale, pubblicò nel 1863 il suo primo scritto polemico, dal titolo *Der Jesuitismus im Hausstand*, che attaccava con forza la condizione di mancanza di opportunità per le donne tedesche al di fuori del focolare domestico. Si trattava – come l'autrice affronta anche in alcuni romanzi – dell'impossibilità di sviluppare un qualsiasi tipo d'indipendenza, come ad esempio quella economica.

Dohm si esprime anche contro alcuni scrittori, come Strindberg e Maupassant, colpevoli a suo dire di non essersi sottratti a quella misoginia ritenuta socialmente accettata, e dunque non rielaborata bensì passivamente ricevuta. Fra questi compare anche Nietzsche, che al contempo esercita sull'autrice un profondo

¹²⁷ C. DIETHE, *Nietzsche's women: beyond the whip*, Berlino-New York, W. de Gruyter, 1996; p. 141.

fascino: «Friedrich Nietzsche! You, my greatest writer of the century, why is your writing on women so utterly beyond the good? A deep, deep heartache for me. It makes me more even lonely, even older, even more than an outsider»¹²⁸.

In un suo romanzo del 1894, il cui titolo *Werde, di Du bist* (“Diventa ciò che sei”) ricorda direttamente un riferimento nietzschiano, Dohm narra la storia di una donna di mezza età – educata secondo tutte i tradizionali valori propri dell’*Eterno femminile* – che, una volta morto suo marito tenta di liberarsi di un fardello, ovvero dell’immagine di una donna ormai finita, la quale dopo aver adempiuto al suo compito madre non ha più possibilità di mostrarsi attraente e di vivere liberamente la propria sessualità, e neppure di realizzare le proprie personali aspirazioni.

Ricevuta una somma in eredità, la donna inizia un viaggio per l’Italia, e di fronte al mare in tempesta – elemento anche questo che rimanda a scenari nietzschiani – si chiede finalmente *chi è veramente*: «A storm assist her in the quest for a meaning to her existence. [...] Dohm’s choice of the sea as the blackcloth for the heroine’s emotional turbulence confirms her as a *Nietzschianerin*»¹²⁹. La riflessione sulle possibilità negate di *diventare ciò che si è* è centrale nel romanzo, che dipinge la condizione delle donne confinate nella realtà domestica alla stregua di una prigionia: la limitazione dello spazio fisico diviene in questo anche limitazione della propria esistenza.

Dohm si occupa più direttamente di Nietzsche in un suo articolo, nel quale attacca il filosofo negando una sua reale comprensione delle donne e del femminile, cosa a suo avviso ancora più deprecabile se si considerano le sue relazioni di amicizia con Lou Salomé e Malwida von Meysenbug. Facendo riferimento a quanto egli scrive in *Al di là del bene e del male*, Dohm critica la concezione secondo la quale la donna deve servire l’uomo in quanto suo padrone, scagliandosi contro coloro che, per una mera volontà di autocelebrazione, hanno *bisogno* di trovare nelle donne qualcuno a loro sottomesso.

In quest’ottica il padrone è sminuito così come la sua posizione di potere, e Nietzsche destituito del ruolo di psicologo dell’*Eterno Femminino*: «Oh Nietzsche! You high priestly mind, profound knower and yet complete ignoramus

¹²⁸ Ivi, p. 143.

¹²⁹ Ivi, p. 144.

[*Nichtwisser*] on simple matters of truth! You can talk with God and gods, with the stars, the sea, with minds and spirits. You just cannot talk with or about women»¹³⁰.

Il motivo dello sviluppo della personalità è centrale anche nel pensiero di Helen Lange, appartenente all'ala femminista moderata, o più precisamente, conservatrice. In lei la questione dell'educazione delle donne s'intreccia con una certa fierezza per quanto riguarda lo spirito tedesco in genere e le capacità di cui le donne tedesche sono portatrici in quanto eredi di una grande storia di idee:

Man and woman are not just there as an accidental joke of nature; they are not just necessary for the physical but also for the collective intellectual improvement [*Aufbau*] of human race. The nation which first takes account of this truth and put it into action will herald a new epoch of culture. The Germans will probably *not* be that nation. But German women, more than every other nation, will know to support and further this change spiritually [*geistig*], because they too have inherited some of the spiritual [*geistig*] heritage of this nation, which has always led the German to the fore in great movements of ideas.¹³¹

Per Helen Lange la distinzione tra uomo e donna segna anche la possibilità di crescita intellettuale della società e dell'intera razza umana. Pur consapevole del ritardo registrato in Germania su queste questioni, si mostra fiduciosa rispetto alla ricettività delle donne tedesche in vista di questo cambiamento *spirituale*.

Per quanto riguarda invece il matrimonio e la possibilità di una maggiore libertà matrimoniale, Lange si mostra estremamente conservatrice. In un suo saggio del 1909 in cui critica il *matrimonio moderno* e la nuova etica ribadisce l'importanza del matrimonio e dei tradizionali compiti matrimoniali nell'ambito della società e in riferimento al buon esempio che occorre dare ai giovani. Dal punto di vista di Nietzsche, Lange rappresenterebbe dunque esattamente quel modo di fare patriotticamente tedesco, borghese, moralistico e bigotto da lui sempre criticato.

All'opposto di Lange c'è la posizione di Lili Braun, radicale sia nelle idee che nella loro messa in pratica, e favorevole e partecipe di quello stesso stile di vita

¹³⁰ Ivi, p. 147.

¹³¹ Ivi, p. 148.

che Lange disapprova. Di formazione socialista, Braun si avvicina a Marx attraverso Nietzsche, vedendo il socialismo non come un livellamento tra tutti gli individui, bensì come quell'unico sfondo unitario in grado di realizzare l'individualismo secondo un'etica della libertà. Quest'etica era tratta esattamente dalla filosofia di Nietzsche:

He [Nietzsche] gave to socialism what we need: an ethical foundation. All his great ideas live in us: the drive towards *Persönlichkeit*, the revaluation of all values, the affirmation of life, the will to power... And can't you feel the spirit [*Geist*] of negation in everything which today is full of the life force [*lebenskräftig*] and wants to move forward? Art and literature, science and politics set their "no" against the past which still wants to be the present.¹³²

Emerge qui la forte connessione tra il socialismo e la trasvalutazione di tutti i valori, un passo necessario per avviare la società verso un suo cambiamento profondo. Il "no" al passato di cui Braun scrive non è altro che la rottura con esso e il suo superamento, ovvero il preludio necessario al nietzschiano *dir di sì alla vita*.

Questo tema, soprattutto sotto le vesti dello sviluppo delle personali libertà, è al centro delle considerazioni di Helen Stöcker, probabilmente la più convinta sostenitrice di Nietzsche tra le femministe qui considerate, forse anche per via della frequentazione che intrattenne con la sorella Elisabeth quasi per vent'anni – avendo anche l'opportunità, nel 1897, di vedere Nietzsche di persona, quando era ormai nel pieno della propria malattia.

Molte erano le divergenze tra le due donne: non solo Stöcker era fervente sostenitrice di una nuova moralità comprendente maggiori libertà sessuali, ma era anche influenzata dalla figura di Lou Salomé che, come abbiamo visto, non era ben vista da Elisabeth Nietzsche. Nonostante questo, si trovavano d'accordo almeno su un punto, ovvero sul fatto che Nietzsche non odiasse le donne, che non fosse antifemminista e che al contrario nutrisse per loro un grande rispetto.

¹³² Ivi, p. 153.

In una lettera del 1904 Helen Stöcker scrive a Elisabeth Nietzsche a proposito del fratello:

Standing opposite the preacher of denial of the will [Schopenhauer], is the prophet of heroic life affirmation. Whoever say “yes” to life, say “yes” to love, joy, the union of both sexes. With the “revaluation” of the medieval disparagement of the senses and *joie de vivre* [*Lebensfreude*], one of the most decisive steps has already been taken to drag women out of medieval disparagement.¹³³

Secondo l’opinione di Stöcker, il più grande merito di Nietzsche è stato quello di aver eliminato dalla sua visione del mondo l’impronta patriarcale propria dell’immagine del Dio cristiano – rafforzatasi proprio durante il Medioevo – il cui giudizio pesava inevitabilmente sulle donne e su una loro possibile riconsiderazione. In questo senso, la *morte di Dio* rappresenta quell’elemento del tutto positivo che oscura, data la sua importanza epocale, altri pregiudizi mutuati dalla tradizione.

La considerazione di Stöcker dunque si basa, più che su una lotta nei confronti del linguaggio nietzschiano e dei luoghi ai quali le femministe erano – del tutto comprensibilmente – più sensibili, su una valutazione globale di Nietzsche e del valore della sua filosofia. Secondo quest’ultima autrice, infatti, l’oltrepassamento dei pregiudizi considerati misogini non può che partire da una nuova visione della morale in genere: una volta eliminati i vincoli che legano l’individuo a elementi idolatrici e dannosi per lo sviluppo della sua persona rimarrà un’unica puntualizzazione da fare, ovvero che le donne, in quanto individui, rientrano nel discorso con un’uguale legittimità rispetto agli uomini. È questo il punto che, per le prime femministe tedesche contemporanee di Nietzsche, rimane più rilevante.

Non deve stupire dunque che molte di loro non fossero colpite da alcune affermazioni nietzschiane sulla donna e la sua schiavitù, anche perché se messe a confronto con altre – si pensi ad esempio a Schopenhauer, che si esprime senza

¹³³ Ivi, p. 162.

mezzi termini e senza possibilità di prestarsi a un'interpretazione più positiva e propositiva – o si trovano in linea e dunque non aggiungono niente alla normale visione misogina ottocentesca, oppure passano in secondo piano grazie a una meglio elaborata teoria inerente all'*individuo* in generale e alla sua possibilità di affermarsi.

Il fatto che le opinioni nietzschiane sulle donne fossero quantomeno non sistematicamente rielaborate, portò le femministe qui considerate a valutare il filosofo come un incompetente in materia o un semplice epigono di una tradizione più che secolare, mentre nella maggior parte dei casi quest'aspetto, accettato nei suoi risvolti fin troppo umani, è superato dall'incisività di quelle teorie che fanno del pensiero di Nietzsche una visione originale e personale, e che lo resero già sul finire dell'Ottocento uno dei più importanti filosofi di tutti i tempi.

2.4 Da Derrida a Irigaray: la centralità dello stile di Nietzsche

La prospettiva femminista – così come la sua storia – è fin troppo ampia e variegata per poter essere qui esplorata in tutta la sua complessità, così come sono molteplici le questioni nietzschiane più controverse su cui si è dibattuto. Quest'aspetto che ha a che fare con l'impronta variegata propria di Nietzsche e delle sue opere è stato messo in evidenza da Jacques Derrida, in un suo libro del 1991, intitolato *Sproni*.

Il testo si articola, per quanto breve, fra tutta l'opera di Nietzsche – e la sua interpretazione heideggeriana – e in particolare attraverso i riferimenti alle donne. Esso affronta il tema dello stile in quanto sprone, ovvero come ciò che permette di andare avanti ma anche ciò che protegge, e sulla donna in quando *sujét*. Inizialmente le due tematiche sembrano tra loro aliene, sino a quando Derrida non avanza la sua personale lettura di Nietzsche e dell'aforisma 60 de *La gaia scienza*, ovvero *Le donne e il loro effetto a distanza*: la donna esercita il suo fascino a distanza, e nel suo dileguare, attrae verso di sé.

Quest'interpretazione si basa proprio sulla figura allegorica della donna in quanto verità, e l'argomento è trattato in maniera più ampia sotto la questione dello *stile*. L'analisi di Derrida si gioca tutta in seno al linguaggio nietzschiano, che una volta scomposto minuziosamente rivela qualcosa del pensiero del filosofo, o meglio del suo stile, che rappresenta la chiave per accedere alla verità sulle donne. Ma, in questo senso, il pensiero di Nietzsche è caratterizzato da una pluralità di stili, cosicché voler trovare un'unica verità vorrebbe dire travisare l'autore. È per questo che in Nietzsche non c'è nessuna verità in sé – questo il significato della *distanza* – e neppure esiste nessuna verità oggettiva sulla donna: «Non vi è una donna, una verità in sé della donna in sé: questo lo ha detto lui stesso; e lo conferma la tipologia così varia, la folla di madri, figlie, sorelle, zitelle, spose, governanti, prostitute, vergini, nonne, donne piccole e grandi della sua opera»¹³⁴. Donna, dunque, «è un nome di questa non-verità della verità»¹³⁵.

Al contrario, la prospettiva essenzialista che vuole definire per forza la donna *in sé* rientra nella stessa logica del maschilismo che permea la storia del pensiero occidentale, e che parte dalla domanda sul *che cos'è*. In questo senso, quella di Derrida è una critica al femminismo classico che, cercando di emanciparsi senza fuoriuscire dalla logica tradizionale, ricade necessariamente nella stessa contraddizione.

Il voler essere *come l'uomo* rischia, dal punto di vista di Derrida, di riproporre sotto vesti che solo apparentemente si annunciano come nuove la dinamica della castrazione tipica del filosofo dogmatico che cerca a tutti i costi la verità – pensando che questa sia unica e immutabile – e l'oggettività. La ricerca di ciò che è *oggettivo* da un lato ricalca l'impronta maschile ad esso storicamente accordata; dall'altro elimina la possibilità di una considerazione più libera, al di fuori della categoria determinante o meglio all'interno di una nuova categoria comprendente, che sia cioè in grado di cogliere l'ambiguità e la molteplicità dei significati che la caratterizzano. Ciò che si perde di vista è, in altre parole, la forza del potere affermativo della donna: «the affirming woman signifies the self-overcoming of the will to truth and the will to illusion; she is the Dionysian force

¹³⁴ J. DERRIDA, *Sproni*, cit., p. 94.

¹³⁵ Ivi, p. 51.

which abandons all foundations and certainties, ‘the original mother, the unhexhausted will procreative will of life which is the will to power’»¹³⁶.

La prospettiva di Derrida può prestare il fianco a critiche, se non altro per il fatto che in questa sua lettura tutta la questione dell’emancipazione femminile è decontestualizzata rispetto al suo luogo più proprio – ovvero quello della politica – per approdare invece al tema dello stile, alla forma linguistica e alle possibilità di indicazioni lasciate in sospeso.

Il femminismo di stampo essenzialista non solo vuole la donna *uguale* all’uomo – e dunque diminuita della dimensione dionisiaca, ma farebbe la sua affermazione imitando l’atteggiamento della metafisica dogmatica, ricercando quella verità a un senso unico che è per la donna la sua castrazione: il desiderio di essere come l’uomo toglie forza al pensiero e porta all’impossibilità di realizzare quanto non appartiene al proprio essere e di rinunciare al compimento di ciò che invece è più proprio.

Certo è possibile dire che nella lettura di Derrida il *femminile* appaia non solo storico, ma in fondo anche *asessuato* e dunque neutro, o meglio, *neutralizzato* di quel suo specifico carattere che d’altronde non viene esplicitato in termini meno vaghi o non rimandanti a una dimensione lontana, ancestrale, e dunque incomprensibile: in altre parole, lo specifico del femminile non viene tracciato e la sua caratterizzazione rimane in sospeso. Per il filosofo francese, tale indeterminatezza è comunque preferibile all’essenzialismo, anche quello di parte femminista: il vizio di fondo di qualsiasi definizione aprioristica di una identità di genere rimane quello di prestarsi a funzionare come termine di paragone per chi dovrebbe far parte di quel genere. Se anche l’essenza del femminile fosse definita dalle donne e non più ricavata come negazione speculare del maschile, ogni donna potrebbe essere giudicata (e giudicarsi) in rapporto alla definizione di quell’essenza.

Rileggere la questione della donna appellandosi a una questione di stile può sembrare un modo per rendere questo tipo di considerazione storica e dunque avulsa dal contesto sociale patriarcale presente in Occidente¹³⁷. In alcuni brani, la

¹³⁶ P. PATTON (a cura di), *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, London and New York, Routledge, 1993, p. 35.

¹³⁷ P. PATTON (a cura di), *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, cit., p. 36.

prospettiva di Derrida sembra tendere all'antifemminismo, come quando afferma che «il femminismo è l'operazione mediante la quale la donna vuole assomigliare all'uomo, al filosofo dogmatico, rivendicandone per sé la verità, la scienza, l'oggettività: e cioè, insieme a tutta l'illusione virile, l'effetto di castrazione che vi è implicito. Il femminismo vuole la castrazione – anche della donna»¹³⁸.

Gli intenti e gli esiti della riflessione di Derrida non devono tuttavia essere fraintesi: per l'autore di *Sproni* (e per Nietzsche, nella lettura di Derrida) l'essentialismo di stampo femminista è rifiutato in quanto essentialismo, non in quanto femminista, ed è rifiutato assieme a qualsiasi essentialismo, nella prospettiva di un superamento del primato dell'identità di genere. «La donna (la verità)» infatti, spiega Derrida, «non si lascia prendere è – femminile; da non tradurre, affrettatamente, con femminilità della donna, la sessualità femminile e altri feticci essentializzanti, i quali sono, appunto, ciò che si crede di prendere quando si resta fermi alla stupidità del filosofo dogmatico, dell'artista impotente o del seduttore senza esperienza»¹³⁹. Non si può dare l'essenza di ciò che è per sua natura velato.

In generale non è una forzatura dire che la visione nietzschiana delle donne come metafora dionisiaca della forza generatrice sia in grado di distruggere il fallocentrismo tipicamente occidentale e da sempre proprio della filosofia; tuttavia, le motivazioni di Derrida rischiano di sviare il problema verso strade che, nella loro indeterminatezza, non convincono fino in fondo, soprattutto dal momento che l'attenzione è interamente rivolta al linguaggio senza che si entri nel merito storico della questione.

Un conto è lo *stile*, che in un autore come Nietzsche esplose rivoluzionario e diviene capace di ribaltare per così dire la filosofia intera e i suoi concetti cardine; altro è il linguaggio, la sua storia secolare di pregiudizi ed esclusioni, la sua natura *tecnica* eminentemente maschile, la sua abitudine a descrivere e spiegare solo ciò che gli è affine, ovvero ciò che in quanto proviene dall'uomo, all'uomo soltanto può ritornare.

¹³⁸ J. DERRIDA, *Sproni*, cit., p. 62.

¹³⁹ Ivi, p. 55.

Il problema del fallocentrismo in filosofia e nel linguaggio filosofico è stato affrontato da Luce Irigaray. Filosofa e psicologa di formazione lacaniana, rappresenta una delle più importanti esponenti del femminismo contemporaneo. Al centro del suo pensiero c'è la riflessione sulla differenza sessuale considerata per la donna come una possibilità di emancipazione e di potere.

Dopo la pubblicazione di *Speculum* (1974) Irigaray chiuse i rapporti con il maestro Lacan, principalmente per la sua interpretazione della psicoanalisi: «Filosofia e psicoanalisi, in realtà, non sono altro che trascrizioni teoriche del “fallogentrismo”: della posizione maschilista, cioè, che spiega e giudica la donna come “specchio invertito” dell'uomo»¹⁴⁰. La donna così è sempre descritta – come abbiamo visto nel precedente paragrafo – secondo una logica dicotomica che vede nella sua posizione sempre il lato negativo, oscuro, dell'uomo.

La donna, la sua psicologia e la sua sessualità, presentano al contrario per Irigaray una struttura di gran lunga più composita e complessa rispetto alla semplificazione che si ottiene identificandole come un mero rovesciamento del maschile. In questo senso, secondo Irigaray il fallocentrismo «[...] porta a delle crisi sociali, a delle malattie individuali, a un'identità schematica e fossilizzata per i due sessi, ma anche a una sclerosi generale del discorso, a un indurimento, una ripetizione fino al non senso di un senso istituito. All'inflazione e alla svalutazione di un significare costituito che rifiuta d'interrogarsi sul proprio statuto»¹⁴¹.

La differenza fra i sessi non solo deve essere preservata, ma deve innanzitutto essere riconosciuta in quanto tale e problematizzata in seno al pensiero e al linguaggio che lo comunica, pena la perdita del ricco dinamismo che invece potrebbe scaturire da un confronto vero e aperto, diverso dal monologo nella cui rete ingannevole la storia del pensiero occidentale è rimasta da sempre impigliata. Al fine di mettere in pratica questa modalità di espressione, Irigaray affronta l'analisi di Nietzsche non muovendosi all'interno del linguaggio nietzschiano, quanto invece considerandone la portata metaforica di alcune figure, a partire da

¹⁴⁰ A. CAVARERO, F. RESTAINO (a cura di), *Le filosofie femministe*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano, 2002; p. 173.

¹⁴¹ Ivi, p. 178.

un'ottica psicoanalitica che si riferisce all'uomo Nietzsche nella totalità della sua persona.

La riflessione sulla differenza sessuale era stata inaugurata appunto in *Speculum*, un testo in cui Irigaray mette in luce l'indifferenza in cui il linguaggio appiattisce l'irriducibilità tra uomo e donna: esso prende il maschile come canone e *crea* il femminile come ciò che gli è contrapposto. La diffusione e il mantenimento di questa concezione nel Novecento, secondo la filosofa belga, è in gran parte da attribuire a Freud, la cui teoria psicanalitica è ampiamente criticata nella prima parte di *Speculum*.

“Sexual difference” is a derivation of the problematics of sameness, it is, now and forever, determined within the project, the projection, the sphere of representation, of the same. The “differentiation” into two sexes derives from the *a priori* assumption of the same, since the little man that the little girl is, must become a man minus certain attributes whose paradigm is morphological-attributes capable of determining, of assuring, the reproduction-specularization of the same. A man minus the possibility of (re)presenting oneself as a man = a normal woman.¹⁴²

Il fallocentrismo dell'*invidia penis* descritta da Freud porta al paradosso per cui anche una bambina è in realtà considerata come *bambino*: «female sexuality can be graphed along the axes of visibility of (so-called) masculine sexuality. For such a demonstration to hold up, the little girl must immediately become a little boy. [...] All that remains is to assign her sexual function to this “little boy” with no penis, or at least no penis of any recognized value»¹⁴³. Nella seconda parte del saggio, le obiezioni di Irigaray a questa concezione speculare del femminile si estendono facendo riferimento diretto o indiretto ad altri pensatori (tra cui Platone), ma il nucleo del discorso rimane il medesimo: la donna non è uno specchio utile per rimandare all'uomo l'immagine della propria superiorità, non è caratterizzata dall'assenza di un pene e in generale non è definibile a partire da attributi maschili.

¹⁴² IRIGARAY L., *Speculum of the Other Woman*, trad. di G. Gill, New York, Cornell University Press, 1985, pp. 26-27.

¹⁴³ Ivi, pp. 48-49.

Cartesio, Kant, Hegel e Freud commetterebbero per Irigaray lo stesso errore: non riescono a comprendere a fondo il problema del femminile, in quanto esso è lasciato distante e risolto in una semplificazione che, più che essere sulla via della comprensione, se ne distacca sempre di più dando luogo non solo a fraintendimenti ma a vere e proprie *costruzioni* la cui natura è più vicina a quella del feticcio che non a quella della realtà.

Speculum argues that a language ostensibly sexually indifferent, actually a construct of fantasy that in practice privileges the male psyche, is a deadly trap, prison, net of labyrinth for the woman who desires to speak from a position of difference but who finds herself playing the part of the eternal mirror to what is in effect the male ego or the echo to its voice.¹⁴⁴

Nell'ottica di Irigaray, preservare la differenza sessuale è fondamentale per costruire e sviluppare l'identità della persona. Al contrario, il punto di vista maschile del pensiero ha portato un suo livellamento, anzitutto linguistico, che non permette di esprimere in termini adeguati la differenza, e di conseguenza neppure la peculiarità tanto del maschile quanto del femminile. Secondo il parere di Irigaray il ritorno di alcuni filosofi alla greicità, che come Nietzsche ricercano la dimensione originaria del pensiero occidentale, si manifesta in una forma linguistica meno succube dei canoni filosofici tradizionali e più vicina a una forma di sapere poetica e oracolare, come mostra lo *Zarathustra*.

L'analisi della filosofia e della sua forma unilaterale che Luce Irigaray inizia in *Speculum* trova un'evoluzione in un testo del 1980, questa volta interamente dedicato a Friedrich Nietzsche, dal titolo *Amante marina*. L'argomento è, ancora una volta, la differenza sessuale e la sua mancata considerazione nell'ambito della storia del pensiero occidentale e il modo in cui tutto ciò riguarda direttamente Nietzsche.

Il testo, più che portare avanti una posizione contraria e antagonista rispetto a quella del filosofo di Röcken, tenta di avere con lui un dialogo, la cui condizione

¹⁴⁴ P. PATTON (a cura di), *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, cit., p. 90.

di possibilità è il distacco dalla prosa tecnico-filosofica in favore di una forma più vicina al poetico e all'oracolare. In questo senso, considerando che lo *Zarathustra* di Nietzsche è il riferimento di questo testo così particolare, è possibile dire che Irigaray tenta un dialogo con Nietzsche a partire da una prosa stilisticamente affine. In una pluralità di voci, la prima sezione è quella più vicina a lui: è la voce appunto di un'*amante marina*, di una sirena che tenta di ammaliare Nietzsche e di intrattenere con lui, più che un confronto teoretico, una relazione sentimentale¹⁴⁵.

Secondo la lettura di Luce Irigaray, in Nietzsche si assiste all'affermazione della donna come principio positivo di generatività, ma pur sempre passando per la negazione della sua esperienza del mondo e della sua autonomia. Quello di Nietzsche nei confronti delle donne sarebbe allora, più che un sentimento, un *risentimento*, frutto di un suo desiderio del tutto impossibile, ovvero quello di sperimentare direttamente la maternità, e di essere dunque il corpo mediante il quale il principio dionisiaco si dispiega.

Più in particolare, Nietzsche sarebbe succube di due sentimenti tra loro contrastanti: da un lato, quello di diventare madre – desiderio che nello *Zarathustra* è simboleggiato dalla realizzazione di sé – e dall'altro quello di ritornare nel grembo materno. Il risentimento nietzschiano è tipicamente patriarcale e cerca di rovesciare i naturali rapporti di dipendenza, nella misura in cui ogni uomo è dipendente dalla donna, che è l'unica a poterlo mettere al mondo e a simboleggiare *eternamente* questa possibilità: «Nietzsche wants to attain the impossible and to will backwards so as to be able to give birth *to himself*. To achieve this he must devalue woman by construing her existence as dependent on man for its fulfillment (when, in reality, every male that exist is dependent on a woman for their coming to the world, for their gift of life)»¹⁴⁶.

Il libro *Amante marina* è diviso in tre parti. Nella prima, *Dire d'acque immemorabili*, Irigaray parla per voce di una sirena che tenta di ammaliare Zarathustra/Nietzsche, proponendo alcuni elementi di una filosofia propria che annunciano il problema del femminile e dialogano con il filosofo. I temi qui trattati sono sviluppati più sistematicamente nelle seguenti due sezioni. Sia i contenuti che

¹⁴⁵ P. PATTON, (a cura di), *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, cit., p. 88.

¹⁴⁶ Ivi, p. 42.

la struttura di *Amante marina* sono incentrati sul tema dell'eterno ritorno, che Irigaray legge nelle sue opere precedenti con accezione negativa, in quanto esso simboleggia la meccanica ripetizione del fallocentrismo nella cultura occidentale.

Secondo la lettura di Irigaray l'acqua è in Nietzsche un elemento fondamentale: simbolo del liquido amniotico e dunque della dimensione embrionale della vita, è anche l'elemento dal quale Nietzsche sarebbe, almeno in un primo momento, più spaventato e scosso. Il mare infatti rappresenta al contempo quell'eterno ritorno che solo il superuomo è in grado di fronteggiare, la tempesta ne è l'annuncio, e in fondo è proprio per questo che nello *Zarathustra* esso è fonte di entusiasmo e di eroica accettazione.

Irigaray ripercorre questa scoperta in modo più radicale, si chiede se alla radice di tutto ciò non ci sia una contraddizione più profonda, e se la direzione di questo superamento sia stata decisa senza la paura di chi non è ancora pronto per una vera trasvalutazione dei valori:

Nel mare sei tornato, a vivere la tua solitudine. [...] Perché lasciare il mare? Per portare un dono – di vita. Ma è fedeltà alla terra che tu predichi. E l'oblio della nascita. Non sapendo se discendi da scimmia o da verme, a meno che tu non sia ibrido di vegetale e spettro.

Volendo decidere la controversia, tu insegna il superuomo: il senso della terra. Ma vieni da terra o da mare per annunciare questa novella? È profondità fluida o volume solido che ti ha rigenerato? [...] Preferisci traboccare o assaporare la tua profondità? Dove va il tuo più alto oltrepassamento?¹⁴⁷

Il metodo che Irigaray usa in *Amante marina* è quello di una “danza intertestuale” grazie alla quale Nietzsche può essere riletto ironicamente e criticamente al fine di una riappropriazione da parte della donna. Ancora a ricalcare un elemento nietzschiano, la narrazione di *Amante marina* si svolge in un circolo: partendo dalla fine, essa si svolge interamente in un *flashback*. Nel primo paragrafo, *Battesimo dell'ombra*, la donna è così indissolubilmente unita all'uomo – appunto,

¹⁴⁷ L. IRIGARAY, *Amante marina: Friedrich Nietzsche*, Feltrinelli, Milano, 1981; p. 21.

in quanto sua ombra – da dimenticare di esistere per sé. Il battesimo, che di solito purifica dal peccato originale, purifica in questo caso la donna dalla fin troppo stretta relazione con l'uomo:

Non sono più il vostro rivestimento interno, il vostro doppio – fedele. Il portavoce delle vostre gioie e dolori, dei vostri timori e risentimenti. Quello specchio di voi che voi mi avevate fatta, l'ho immerso nelle acque dell'oblio – quello che voi chiamate vita. E più lontano di dove voi cominciare a essere, io sono andata. Nettata dalle vostre maschere e belletti, ripulita dalle vostre proiezioni e disegni multicolori, spogliata dei vostri veli e rivestimenti fatti per nascondere la vergogna della vostra nudità, è stato necessario scrostare dalla mia carne le insegne e i segni che vi avevate inciso.¹⁴⁸

Il libro stesso può essere considerato come il viaggio di questa dolorosa separazione, dall'essere per l'altro all'essere finalmente per se stessi. La separazione è intesa nel suo carattere primordiale, e l'epocale separazione che segna la differenza fra uomo e donna si compie come l'iniziale e inevitabile separazione della madre dal figlio, senza che questo, dunque, si risolva in una conflittualità di opposti¹⁴⁹. Il distacco della donna non può essere a quest'altezza senza conseguenze, e si attesta nella profondità e nel dolore al pari di altre esperienze di separazione che Nietzsche ha pure annunciato nella sua filosofia, come la *morte di Dio*: «The marine lover's attempt at such imagining produces an analogy between God and a maternal fetish, which intensifies the problematic separation within her and Zarathustra»¹⁵⁰.

Tutta la storia che Luce Irigaray narra in *Amante marina* è quindi la storia di una non facile ma ormai inevitabile separazione, la quale può essere sostanziata solo se accentuata nelle sue implicazioni più primigenie, in particolare quando essa

¹⁴⁸ Ivi, p. 12.

¹⁴⁹ «Working through the crucial problem of relatedness and separation – her from him, him from her, and the prototypical separation, baby from mother – the narrator suggest that two people can be only as closely connected as a mother and child-in-the-womb» (P. PATTON, (a cura di), *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, cit., p. 97).

¹⁵⁰ Ivi, p. 100.

è portata davanti a un destino che si dà come necessario e dal quale non è più possibile ritrarsi. Solo ora gli orizzonti che si aprono in questa prospettiva possono dirsi veramente liberi. Dopo la morte di Dio ciò che l'uomo deve affrontare è la morte, ma ancor di più la vita e la sua esperienza iniziale, quella della nascita. È solo adesso che Nietzsche/Zarathustra è pronto per affrontare la donna nella sua distanza – che pure aveva annunciato senza sostenerla sino in fondo – rispetto all'uomo: «His marine lover put sit to him: rather than trying to feel the hole with other sublimations in a heroic creative effort, why not *share* the pain with your human other [...]?»¹⁵¹.

Per Irigaray il punto è che, negando la differenza della donna e incorporando la totalità dei soggetti in un'oggettività onnicomprensiva e indeterminata, Nietzsche si condanna a un eterno ritorno dell'uguale il cui *Leitmotiv* è un falso dir di sì alla vita, nella misura in cui si rovescia nella morte.

In *Amante marina*, che Elen Mortensen definisce *un'ermeneutica della differenza sessuale*¹⁵², l'enfasi è posta, più che sull'interpretazione, sulla reinterpretazione di alcuni temi nietzschiani in cui riecheggiano vecchi sistemi di pensiero che Irigaray intende superare. Nella lettura che Luce Irigaray dà della storia della filosofia, è esistito sempre un unico soggetto, del tutto maschile, che ruba per così dire la scena a un'immagine prettamente femminile e che si traduce in un quasi insuperabile fallocentrismo.

La costruzione di un linguaggio al maschile – un linguaggio *oggettivo* – chiama la riflessione femminista a una revisione più profonda delle espressioni, volta a narrare una soggettività la cui immagine è per la cultura occidentale del tutto estranea – e in questo senso, *nientificata*, ovvero l'immagine della donna.

La non esistenza di una tale figura, nel senso di una mancata riflessione sulla donna per sé e sulla sua immagine sessuata, non a partire da un contrasto rispetto al maschile ma dalle sue peculiarità in quanto femminile – è ciò che Luce Irigaray indaga, mettendo in luce il fatto che il concetto di oggettività non è altro che l'assolutizzazione di un punto di vista particolare, o, in altre parole, l'illusione che

¹⁵¹ Ivi, p. 103.

¹⁵² E. MORTENSEN, *The Feminine and Nihilism: Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*, Scandinavian University Press, Denmark, 1994, p. 11.

la coscienza, sempre vittima di una visione intrinsecamente prospettica, possa togliere di mezzo la veduta più debole, quella assente, senza che essa si ripresenti per rivendicare la sua autonomia. Autonomia è, in questo caso, richiamo alla differenza. L'interpretazione di Irigaray non si svolge però su un piano manifesto ed esteriore, quanto piuttosto sul piano inconscio e più interno dei pensieri e delle parole, al fine di scoprire una nuova logica, in grado di esprimere la distanza e la differenza del *femminile*.

Nel suo confrontarsi con Nietzsche, Irigaray prende in considerazione, proprio come Derrida, la questione del linguaggio, senza però dissolvere il problema del femminile in una questione stilistica, cercando invece nuove possibilità, rispetto a quelle dettate dalla tradizione occidentale, di volgere lo sguardo e il discorso. In questo spazio ancora tutto da scoprire, ciò su cui Irigaray si concentra è dunque l'assenza della donna sotto queste nuove vesti, e il silenzio di Nietzsche su quanto invece si presenta ricco e ancora non indagato, ovvero il *femminile*.

3. Dioniso e Arianna. La femminilità in Nietzsche

3.1 Tra amore e odio

3.1.1 Il rapporto con la madre e la sorella

Quando si affronta l'argomento della posizione nietzschiana in merito alle donne, occorre sempre tenere ben presente le circostanze che lo portarono a crescere, almeno fino all'esperienza della scuola di Pforta, in un ambiente interamente femminile, e in una relazione di stretta vicinanza con le donne a lui più prossime della sua famiglia, ovvero sua madre e sua sorella.

La figura paterna, a causa di una morte prematura, è per Nietzsche assente. Identificandosi con quella malattia che costituiva per il filosofo di Röcken un punto in comune con il padre, Nietzsche ha sempre posto ben poca distanza con esso. Sull'esattezza di questa considerazione, sul fatto cioè che la malattia che segnò la vita di Nietzsche fosse effettivamente da ricercare nel corredo genetico paterno, non possiamo indicare una risposta certa; al contrario, ciò che interessa sottolineare è il permanere dell'assenza di questa figura maschile, che si fa presenza soltanto alle prime avvisaglie della malattia – nella certezza di una vicinanza che è per Nietzsche un destino – e nel progredire di essa.

La presenza femminile nella famiglia di Nietzsche non era solo quantitativamente rilevante, bensì aveva un'importanza del tutto qualitativa: in altre parole, si trattava di una famiglia del tutto *matriarcale*: «The matriarcal structure of Nietzsche's immediate family meant that Nietzsche, in his subsequent dealings with women – at least until he met Lou Salomé – was most at ease with, and indeed most attracted to women who were young mothers, and who could be viewed as “caring” without posing a sexual threat»¹⁵³.

La strettissima vicinanza alla quale Nietzsche era abituato nei confronti di Franziska e di Elisabeth si evince dalla frequenza con la quale egli, pur lontano da

¹⁵³ C. DIETHE, *Nietzsche's women: beyond the whip*, cit., p. 12.

casa, scrive alle due donne informandole dei suoi progressi e delle sue sconfitte. Il conflitto con sua madre, che pure era molto marcato in materia di religione e di visione del mondo, non si spingerà mai, nonostante i toni talvolta usati, in direzione di uno scontro aperto e continuo, come quello con Elisabeth, specialmente dopo la rottura con Lou Salomé: «Although Nietzsche always loved his mother deeply, and respected her for the sacrifices she continually made on his behalf, he also came to reject her simplistic faith and to condemn the errors it brought about»¹⁵⁴.

Questo punto di vista critico sulla questione della fede porterà Nietzsche non tanto a un odio verso la madre, quanto alla volontà di affrontare senza riserve il problema della religione e in particolare della cristianità, nel segno del depotenziamento nichilista. Lo scetticismo nietzschiano si rivela così non solo in una vita consapevole dell'evento della morte di dio, ma anche nella volontaria distanza dal focolare domestico – e più precisamente dagli affetti familiari – che faranno di lui un *Heimatlos*, un senza-patria – un punto questo che ha particolare rilievo nella biografia che Elisabeth dedica a suo fratello. La costante vicinanza a una visione semplicistica del mondo porta Nietzsche, in questo caso, a problematizzare ciò che nel vivere fideistico rimaneva scontato.

Più complessa è invece la relazione che intercorre tra Nietzsche e sua sorella Elisabeth, duramente segnata dalla vicenda dell'amicizia, e del successivo distacco di Lou Salomé nel 1882, un avvenimento in seguito al quale il loro rapporto rimase permanentemente compromesso, come emerge in particolare in alcune lettere di Nietzsche all'amico Overbeck tra il 1882 e il 1883, in cui egli scrive di non poter sopportare più neppure la sua voce, o in una lettera del 1884 indirizzata alla madre Fransiska:

Soltanto io conosco, e fin dalla fanciullezza, la distanza morale che ci separa, e c'è voluta tutta la mia bontà, la mia pazienza, il mio silenzio per non farVela pesare troppo. Ma non avete dunque idea della ripugnanza che debbo vincere al pensiero di avere una parentela così stretta con persone come voi? Cos'è che mi provoca il vomito quando leggo le lettere di mia sorella e debbo ingoiare questa mescolanza di

¹⁵⁴ Ivi, p. 20.

idiozia e arroganza, che per di più si ammantava di moralità? [...] Io non so cosa sia peggio, se l'infinita, arrogante stupidità di Lisbeth [...] o se l'impudente mancanza di tatto con cui infanga di continuo ai miei occhi delle persone con cui condivido in ogni caso una parte importante della mia evoluzione spirituale, e che quindi mi sono cento volte più vicine di questo stupido essere vendicativo.¹⁵⁵

Queste parole sono lo specchio dell'epilogo di una relazione fin troppo ravvicinata, o meglio troppo vincolante per chi come Nietzsche si professava uno *spirito libero*. Come spesso accade quando due caratteri forti si rapportano tra loro, il passare del tempo e l'evolversi delle proprie personali inclinazioni e credenze significò per Nietzsche e Elisabeth un necessario allontanamento, del quale lei diede sempre la colpa alla malevola influenza di Lou Salomé.

In una lettera del 1882 che Nietzsche scrive all'amica Malwida von Meysenbug egli pare più che consapevole della profonda antipatia che Elisabeth provava per Lou Salomé: «mia sorella considera Lou un rettile velenoso che bisognerebbe schiacciare a ogni costo – e agisce di conseguenza»¹⁵⁶. La stessa Elisabeth si confidava così con l'amica Ida Overbeck all'inizio dell'anno successivo, lamentando la sua impotenza di fronte alla situazione: «In questo frattempo non ho avuto altro che dispiaceri e dolori. Uno spirito maligno, nelle sembianze di questa signorina Salomé, si è insinuato nella pura esistenza di mio fratello, e non ha provocato altro che guai»¹⁵⁷. Il profondo disprezzo che Lou suscitava nella sorella di Nietzsche era dovuto a un modo di essere da lei giudicato come irrispettoso, egoista e provocatorio, in quanto fuori dagli schemi morali e di genere ritenuti adeguati a una donna del suo tempo.

Eppure le cose non erano sempre state così. Prima che il loro rapporto si inasprirebbe, tra Nietzsche e sua sorella vigeva la volontà di essere l'uno di sostegno all'altra e viceversa, e fu proprio questo il motivo per il quale essi dividevano la cerchia di amici. Durante la permanenza a Basilea e i momenti di cattiva salute,

¹⁵⁵ E. PFEIFFER (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 344.

¹⁵⁶ Ivi, p. 240.

¹⁵⁷ Ivi, p. 255.

Elisabeth era sempre presente per confortare Nietzsche e fargli compagnia – una consuetudine che sarà tristemente rimessa in atto in seguito al suo crollo definitivo, nel 1889.

La presenza costante della sorella di Nietzsche è stata nella sua vita talvolta invadente, soprattutto in merito alle sue frequentazioni femminili¹⁵⁸, anche prima del litigio sulla relazione con Lou Salomé, che segna probabilmente quello spartiacque che porta Nietzsche all’emancipazione dal giudizio di Elisabeth, un giudizio perentorio che nel tempo, e soprattutto dopo l’esperienza di Tautenburg¹⁵⁹, abbraccerà sempre più anche i contenuti della filosofia nietzschiana percepiti come sconvenienti e in certo senso diabolici, in quanto totalmente slegati dalla morale religiosa condivisa dalla famiglia.

Naturalmente, è possibile supporre che ben prima dello scontro diretto con Elisabeth Nietzsche fosse del tutto consapevole della possessività della sorella nei suoi confronti; allo stesso tempo, i fatti mostrano che il carattere di Elisabeth, così forte e incline al dominio, su più questioni ebbe sempre la meglio, almeno fino a quando Nietzsche non raggiunse una maturità intellettuale in grado di contrastarla con altrettanta potenza – e di allontanarla con ironia; in particolare, in seguito al matrimonio con il nazionalista Förster, riguardo alle posizioni antisemite per le quali Elisabeth aveva preso a simpatizzare.

In definitiva, la considerazione globale che Nietzsche doveva avere tanto di sua madre quanto di sua sorella non si può dire positiva. Leggendo alcune affermazioni di Nietzsche riguardo a donne povere di spirito che fanno dell’abito morale esteriore la loro vera essenza, si ha l’impressione che il riferimento calzi a pennello alle figure di Fransiska e Elisabeth, che prestavano all’apparenza un’attenzione del tutto particolare, e agivano non secondo le proprie inclinazioni e aspirazioni, ma secondo un modello socialmente e moralmente condiviso¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Ivi, p. 26.

¹⁵⁹ Cfr. ivi, p. 202: «Purtroppo mia sorella è diventata una nemica mortale di L.: è stata colma di indignazione morale dal principio alla fine, e afferma ormai di sapere qual è la mia filosofia. Ha scritto a mia madre che “a Tautenburg ha visto la mia filosofia prendere vita, e ne è rimasta sgomenta: *io* amo il male, *lei* invece ama il bene [...]”. Insomma, ho contro di me la “virtù” naumburghese, tra di noi c’è una vera e propria *rottura*».

¹⁶⁰ S.I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 48.

3.1.2 Il ruolo della donna nella vita e nella filosofia di Nietzsche

La vita di Nietzsche e la sua propensione alla solitudine ci forniscono un'indicazione sulla natura delle sue amicizie. I rapporti da lui coltivati si evolvevano con la stessa premura e sincerità con cui avanzava la crescita personale. Da ciò possiamo dedurre che le sue amicizie dovevano essere più che preziose, in qualche modo esclusivo, e questo nel senso che rappresentavano una sorta di eccezione rispetto alla vuota convivialità borghese.

Come abbiamo visto, le amicizie di Nietzsche non escludevano personalità femminili. Al contrario, alcune di loro – si pensi a Malwida von Meysenbug, Lou Salomé e Cosima Wagner – hanno rappresentato per lui dei punti di riferimento affettivi e intellettuali da non sottovalutare. Ciò mostra che, al di là del suo problematico giudizio per Fransiska e Elisabeth, il suo modo di essere nei confronti delle donne non fosse del tutto prevenuto, né tantomeno rigidamente influenzato dall'esperienza che egli ebbe con tutte le altre donne della sua famiglia.

È interessante notare che spesso Nietzsche quando era in età da matrimonio, stringeva amicizia con donne *materne* e già sposate, quasi a voler allontanarne la possibilità, e a controbilanciare la figura di sua madre Fransiska. È questo il caso di Sophie Ritschl, moglie del suo professore di filologia, per la quale il giovane Nietzsche provava un'ammirazione seconda soltanto a Cosima Wagner: «At least Nietzsche was in touch with a mature woman who could offer a different model from that of his mother and maiden aunts»¹⁶¹.

Allo stesso tempo le sollecitudini di Sophie nei confronti dell'amico risultano del tutto materne e affini alle ambizioni più care del giovane Nietzsche: fu proprio lei a presentargli Richard Wagner, per il quale Nietzsche nutriva grande interesse. Così come è controverso il rapporto che Nietzsche ebbe con Richard Wagner, ugualmente è difficile stabilire un giudizio fermo sull'amicizia che egli portò avanti per qualche tempo con sua moglie Cosima.

¹⁶¹ C. DIETHE, *Nietzsche's women: beyond the whip*, cit., p. 35.

Durante il loro primo incontro nel 1869 Cosima rimase estremamente colpita dalle doti del giovane Nietzsche, e rispetto a Richard Wagner, probabilmente era anche più propensa a riconoscerne il valore, in quanto meno concentrata su se stessa e incuriosita dai primi scritti nietzschiani¹⁶². Al di là di alcune questioni che andranno a ledere questo rapporto, è possibile dire che anche in questo caso l'amicizia con Cosima rappresentò per Nietzsche una spinta propulsiva alla sua creatività.

A tal proposito spicca la figura, di cui ci siamo già in parte occupati, di Malwida von Meysenbug, che rappresenta paradossalmente ciò contro cui il Nietzsche antifemminista si scagliava: donna, ben istruita e femminista. I due si conobbero a Beyreuth nel 1872. Anche a causa di una non trascurabile differenza d'età, Malwida rappresenta probabilmente la figura più materna fra quelle finora citate, e ciò è riconosciuto anche dalla stessa Elisabeth, che vede in questa peculiarità il motivo per il quale Nietzsche era a lei così legato.

Cercando di conciliare questo ritratto con l'attivismo che caratterizzò la vita di Malwida, si potrebbe dire che il suo istinto materno andasse al di là della cura per i figli biologici, per spingersi invece sino a quella per le future generazioni. Allo stesso tempo, considerate anche le sue frequentazioni – fra tutte, quella con i coniugi Wagner – è possibile ipotizzare un ammorbidimento delle sue linee di pensiero, in favore di posizioni più moderate e talvolta elitarie, più vicine a quelle nietzschiane¹⁶³.

Malwida von Meysenbug era una scrittrice e un'intellettuale che amava circondarsi di persone a lei simili accogliendole nei suoi salotti, e che, come abbiamo visto, ha avuto un ruolo del tutto fondamentale nella vita di Nietzsche, facendogli conoscere la giovane Lou Salomé. Dell'incontro tra quest'ultima e Nietzsche e della loro complicata ma strettissima relazione ci siamo già precedentemente occupati. Ciò che ora occorre mettere in evidenza è tutta la differenza che questo caso particolare presenta rispetto alle amicizie che abbiamo qui brevemente nominato.

¹⁶² Ivi, pp. 32-36.

¹⁶³ Ivi, pp. 77-78.

Nel caso di Lou Salomé tutto è non solo distante, ma addirittura contrario rispetto a un ideale di donna *materna* in cui trovare un punto fermo. Per prima cosa, Lou Salomé è non solo più giovane delle donne che Nietzsche aveva frequentato, ma addirittura più giovane di lui. Non a caso Nietzsche crede di trovarvi una sua discepolo, nella misura in cui vedeva in lei uno *spirito libero* completamente svincolato dalle premure delle donne del suo tempo.

Lou Salomé rappresenta per Nietzsche quella donna in cui lo spirito non arretra per far posto a un'apparenza, ma irrompe violentemente nel suo essere volubile, infantile e imprevedibile. Qualsiasi altra donna che si trovasse nella posizione di Lou Salomé – ovvero ricca, giovane e istruita – avrebbe avuto come prima preoccupazione quella di trovare un marito. Al contrario, lei si professò sempre contraria all'idea di legarsi a qualcuno, e questo per via di un egoismo – che Nietzsche dipinge in tutta la sua primordietà *ferina*¹⁶⁴, – che le imponeva prima di tutto di sviluppare ciò che era più proprio di se stessa e che più era affine alla sua volontà. Dimostrandosi libera dai condizionamenti sociali, ferina ed egoista in senso propriamente nietzschiano, capace di seguire senza esitazioni la propria volontà e decisa ad appartenere solo a se stessa, Salomé rappresentava in modo abbastanza preciso il modello di individuo esaltato dalla filosofia di Nietzsche.

Lou Salomé era una donna effettivamente emancipata. Ma la sua emancipazione non si poneva al modo di un problema teorico l'emancipazione delle donne in generale; piuttosto, Lou metteva in pratica nella sua vita uno stile manifestamente emancipato dalle convenzioni morali e sociali, senza che il giudizio altrui – si pensi anche solo a quello di Elisabeth e di Malwida von Meysenbug, contrariate dal progetto della convivenza della *Trinità* – potesse cambiare la sua opinione in merito.

¹⁶⁴ In una lettera del 1883 indirizzata a Malwida von Meysenbug, Nietzsche scrive, riferendosi a Lou Salomé: «In verità non ho mai incontrato un egoismo così naturalmente genuino, così vitale fin nelle più piccole cose, non intaccato minimamente dalla coscienza, un egoismo così *ferino*: e per questo non mai parlato di ingenuità, per quanto paradossale possa suonare questa parola se si pensa all'intelletto raffinato e corrosivo di Lou. [...] La veemenza della sua forza di volontà, la sua "forza centrifuga" è straordinaria. Nella sua educazione debbono essere stati commessi terribili errori – non ho mai conosciuto una ragazza tanto educata male. Così come appare al momento, ella è, per così dire, la caricatura di ciò che io venero come il mio ideale – e Lei sa che le offese peggiori sono quelle fatte al nostro ideale» (E. PFEIFFER [a cura di], *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 251).

Per Lou Salomé l'egoismo non ha a che fare con il vizio, al contrario «pare il segno distintivo di chi è ben fermo in se stesso e ha la forza di presentarsi come unico responsabile delle proprie azioni, senza nascondersi dietro alle norme della religione o della buona educazione»¹⁶⁵. In altre parole, l'egoismo è qui da intendersi come un potere affermativo. La devozione della madre verso il proprio figlio – ovvero la maternità in quanto esercizio di dominio¹⁶⁶ – è in Lou Salomé la ferma decisione per la cura che lei ha nei riguardi di se stessa e della sua crescita personale, senza che qualsiasi evento o giudizio esterno possano scalfire la sua indole.

Non sorprendono allora la distanza e l'incomprensibilità che Elisabeth ravvisava nello stile di vita della giovane russa, e neppure le parole con cui Nietzsche la descrive, in una lettera alla sorella del 1883:

[...] di tutte le conoscenze che ho fatto, una delle più preziose e feconde è quella con Lou. Soltanto dopo averla frequentata sono stato maturo per il mio *Zarathustra*. Ho dovuto abbreviare questo rapporto *per causa Tua*. Perdonami se io ne risento più duramente di quanto Tu possa capire. Lou è l'essere più dotato, più portato alla riflessione che si possa immaginare – naturalmente ha anche qualità che danno da pensare. Anch'io ne ho. Tuttavia, il *bello* di tali qualità è per l'appunto che fanno pensare. Naturalmente solo i pensatori.¹⁶⁷

L'influenza di Lou Salomé sulla filosofia nietzschiana è sinceramente ammessa in queste righe dallo stesso autore. La conoscenza di Lou non è semplicemente preziosa, ma è *feconda*, nel senso che dà al pensiero nuova linfa per procedere verso nuovi approdi. E così come per il pensiero è importante la vicinanza, allo stesso modo quella distanza che segue alla rottura della loro relazione è in grado di apportare ancora novità. Infatti, nonostante ciò fu molto

¹⁶⁵ S. I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 72.

¹⁶⁶ Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., p. 85: «Le femmine trovano nella prole un appagamento alla loro brama di dominio, una proprietà, un'occupazione, qualcosa che è del tutto comprensibile per loro e con cui possono chiacchierare: tutte queste cose insieme costituiscono l'amore materno – esso è paragonabile all'amore dell'artista per la sua opera».

¹⁶⁷ E. PFEIFFER, (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 343.

doloroso per Nietzsche, egli si esprime così in una lettera del 10 febbraio 1883 indirizzata all'amico Overbeck:

Io sto male, non voglio nascondere. Di nuovo è notte intorno a me; mi sento come dopo il balenio di un fulmine – per un breve attimo *sono stato del tutto* nel mio elemento e nella mia luce. [...] Intanto nel frattempo, in pochissimi giorni ho scritto il mio *libro migliore* e mi appare adesso come il mio testamento. Contiene nella massima nitidezza un'immagine di me stesso come sono, *non appena* libero di tutto il mio fardello.¹⁶⁸

Secondo l'opinione di Peter Gast, grande amico di Nietzsche, la scrittura dello *Zarathustra* fu per lui una vera e propria terapia, che gli permise di rielaborare ciò che era accaduto con Lou con grande produttività: «Non si era tolto la vita, non si era sparato come aveva ironizzato sua madre Fransiska, al contrario aveva chiuso il capitolo della sua esistenza dominato dalla giovane russa con un atto creatore»¹⁶⁹.

L'influenza della donna nella filosofia di Nietzsche deve essere dunque rintracciata non tanto nei contenuti – che abbiamo visto essere problematici e talvolta difficili da sciogliere nelle loro contraddizioni –, quanto in questa spinta che, a partire dalla vita giunge sino alla filosofia, a volte in modo irruento e al contempo enigmatico, come lo stile dello *Zarathustra*.

Lou Salomé era descritta da Nietzsche e anche da Elisabeth in un'accezione del tutto negativa, come l'*incarnazione* della sua filosofia. Ora, delineare quale sia il senso in cui intendere questa influenza (se dalla filosofia alla vita, o viceversa) non appare sostanziale. Di certo Nietzsche trovò in Lou Salomé quella forza contrastante in grado di stimolarlo nel suo periodo di maggiore creatività. Sembrerebbe così che la considerazione del filosofo si sposti dall'Eterno Femminino, in quell'accezione che abbiamo visto essere talvolta denigratoria, alla possibilità di considerare l'irrompere del Femminile in tutto il suo potere di affermarsi contro di esso.

¹⁶⁸ Ivi, p. 270.

¹⁶⁹ S. I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 63.

La condizione di debolezza della donna è infatti, per Nietzsche, *simulazione*, che trae vantaggio con furbizia da quello che dovrebbe essere una loro mancanza. In *Umano, troppo umano* Nietzsche scrive:

Un segno dell'avvedutezza delle donne è che esse hanno saputo quasi dappertutto farsi mantenere, come fuchi nell'alveare. Si rifletta tuttavia su quale sia il significato originario di ciò, e perché la vanità e l'ambizione maschili sono maggiori dell'avvedutezza femminile; infatti le donne, assoggettandosi hanno saputo tuttavia assicurarsi il vantaggio preponderante, anzi il dominio. Persino la cura dei figli poté in origine essere sfruttata dall'accortezza femminile come pretesto per sottrarsi il più possibile al lavoro. Ancor oggi, se realmente svolgono un'attività, per esempio come governanti, le donne sanno farne molto scalpore; sicché gli uomini sogliono valutar dieci volte tanto il merito di questa loro attività.¹⁷⁰

In questo si misura tutta la distanza tra donne madri e donne come Lou Salomé: da un lato il dominio è esercitato per mezzo della maternità, si nasconde anzi dietro di essa e si dà come parvenza di debolezza; dall'altro, la rinuncia e anzi il rifiuto di questo ruolo fa sì che il dominio possa essere esercitato per se stesso, senza il risentimento di chi deve volgere a proprio vantaggio le condizioni storiche di appartenenza.

È forse proprio in questo nodo che si spiega la contraddizione fra la scrittura di un certo Nietzsche, che potremmo definire quasi avvelenata nei confronti delle donne, e la devozione per Lou Salomé, in cui quel principio dionisiaco di generatività non veniva portato a termine come mero compito biologico. E anzi, annientato per libera scelta nell'ambito della vita stessa, nel permanere di una potenzialità che si faceva sempre più distante, esercitava ancor di più la sua forza, nella più ampia accezione del creativo.

¹⁷⁰ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., p. 430.

3.2 Il mito di Arianna

3.2.1 Arianna e Teseo. Storia di un mito

La figura di Arianna è, al di là delle sue vicende amorose, quasi avvolta dal mistero. Prima dell'arrivo di Teseo al palazzo di Minosse il suo passato ci è sconosciuto. La sua storia, narrata nelle diverse versioni e variazioni del mito, si intreccia inevitabilmente con quella di Teseo e di Dioniso: «Per noi, salvo rare e poco decifrabili eccezioni, la figura di Arianna si illumina solo quando viene in contatto con uno degli altri attori del mito, o con entrambi contemporaneamente»¹⁷¹, rimanendo chiusa in una sorta di geometria – o, se vogliamo, *destino* – prefissata.

Questo destino si gioca in uno spazio temporale tutto interno alla vicenda del mito, così come l'esistenza di Arianna si ferma alla sua adolescenza, per così dire cristallizzata nella sua divinizzazione al fianco di Dioniso. Il suo spessore psicologico è imbastito dai latini – in particolare da Catullo e Ovidio – nel personaggio della donna abbandonata che lamenta il suo dolore, e in questo le viene data una prima voce, senza però riuscire a sfuggire a un nuovo appiattimento, quello del *topos* letterario.

La storia di Arianna è connessa al noto mito che si svolge a Cnosso, nella misteriosa isola di Creta. Il re Minosse custodisce all'interno di un labirinto – progettato da Dedalo – il suo deforme figliastro, dal corpo umano e dalla testa di toro, nato dall'adulterio della regina Pasifae: il Minotauro.

Il labirinto è, nell'ambito del mito di cui ci stiamo qui occupando, lo spazio in cui si svolge un'iniziazione: esso rappresenta, al pari dell'Ade, la dimensione *viscerale* della terra stessa, differenziandosene però in quanto rende sempre possibile, almeno in linea di principio, una via d'uscita. In questo senso, esso può essere anche pensato come un «luogo di passaggio, uno scenario di transizione»¹⁷².

¹⁷¹ G. IERANÒ, *Arianna: storia di un mito*, Roma, Carrocci: 2010; p. 13.

¹⁷² Ivi, p. 27.

Al di là della sua portata simbolica e delle vicende mitiche in cui si trova inserito, il labirinto cretese, che fosse reale o immaginario, non era certamente un caso particolare – se ne attestano più presenze in Asia, Grecia e Italia in svariate fonti –, tanto che Plinio scrive che la vera matrice della struttura labirintica era un edificio egizio, descritto come terribile e arcano, che Dedalo prese come modello per progettare il labirinto di Minosse, ovvero la prigione del Minotauro, l'unica sua possibile casa¹⁷³.

Nel labirinto il Minotauro vive e cresce, cibandosi ogni anno – o ogni 9, secondo una diversa tradizione – di 14 fanciulli ateniesi, 7 ragazzi e 7 ragazze, secondo la regola del terribile tributo che il re Minosse ha deciso di imporre ad Atene. Il compito di uccidere il Minotauro spetta al valoroso figlio di Egeo, Teseo – tra tutte le sue imprese questa risulta essere sicuramente tra le più antiche – e dipende interamente da Arianna: la giovane infatti, essendosi innamorata di lui, decide di aiutarlo dandogli il suo prezioso gomitolo.

Teseo avrebbe dovuto legare un capo del filo a un battente della porta del labirinto, per poi tornare riavvolgendolo. Il gomitolo è l'unica cosa che permette a Teseo di orientarsi e uscire dalle profondità del labirinto, una volta ucciso il Minotauro. È interessante notare che l'astuzia del filo svela un carattere marcatamente femminile, in quanto affine all'arte della tessitura: «L'astuzia di Arianna è parallela a quella della sagace Penelope; il gomitolo che dipanandosi mostra la via è analogo alla tela che viene disfatta ogni notte. Filo di Arianna e tela di Penelope sono testimonianze di un sapere femminile»¹⁷⁴.

Si tratta di un sapere diametralmente opposto a quello del *logos*: esso è piuttosto un sapere pratico, duttile, che produce stratagemmi e testimonia abilità e scaltrezza, è il *metis* di Atena. Ciò che segue alla sconfitta del Minotauro risulta nel mito meno chiaro, o meglio soggetto a molteplici variazioni. L'elemento comune in tutte le versioni del mito è l'impossibilità per Arianna di rimanere al fianco di

¹⁷³ Cfr. *ivi*, p. 30. Secondo l'opinione di Plinio il labirinto egiziano costituiva il più imponente labirinto mai costruito, seguito da quello cretese, poi da quello di Lemno – o Samo, secondo altre interpretazioni – e infine da quello in Italia. Tutti sarebbero andati distrutti, ad eccezione di quello di Lemno.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 95.

Teseo, che salpa da Creta prima che lei possa rendersene conto; oppure, presa con sé sulla nave, l'abbandona per volere di Atena sull'isola di Nasso.

È qui che, secondo una certa tradizione del mito, in preda al dolore più tragico Arianna incontra Dioniso e il suo seguito, divenendo sua sposa, o, in un altro caso, è qui che Dioniso costringe Teseo a fermarsi, preso dall'amore per la giovane Arianna. Dunque, le varianti fondamentali dell'abbandono sono due: in un caso Teseo è dipinto alla stregua di un dongiovanni che con troppa leggerezza abbandona Arianna in un luogo deserto e selvaggio; nell'altro, Teseo deve necessariamente far arretrare le proprie ambizioni dinanzi al volere degli dei, nello specifico di Dioniso¹⁷⁵.

Arianna è descritta nell'*Iliade* con l'epiteto *kalliplokamos*, ovvero "dai bei capelli" («E ancora incise un luogo di danze lo Zoppo famoso, simile a quello che un tempo, nella grande città di Cnosso, Dedalo costruì per Arianna dai bei capelli»¹⁷⁶), in genere utilizzato per descrivere divinità come Demetra, Teti o Doride¹⁷⁷. Alcuni studiosi ipotizzano che Arianna fosse in principio una divinità minoica della vegetazione, solo successivamente passata al rango di eroina: «Bisogna riconoscere in Arianna una grande figura dell'antica mitologia egea, probabilmente già appartenente al *pantheon* minoico, molto verosimilmente una di quelle dee della vegetazione il cui culto [...] aveva preceduto quello di Dioniso, che poi spesso ne sarebbe stato l'antagonista e l'avrebbe soppiantato»¹⁷⁸. Se consideriamo la versione del mito che vede in Arianna la sposa di Dioniso dopo l'abbandono di Teseo, questo elemento acquisisce particolare importanza, nel senso di una spiccata continuità – e, se vogliamo, complementarità – di Dioniso e Arianna.

Vale la pena di notare che nella ricchezza delle varianti del mito di Arianna, il suo destino si svolge sempre entro uno schema che non la vede protagonista delle sue scelte: ad esempio, in una versione la ragazza viene abbandonata da Teseo, dopo

¹⁷⁵ Ivi, p. 114.

¹⁷⁶ OMERO, *Iliade*, trad. di M. G. Ciani, Venezia, Marsilio, 2010, p. 354.

¹⁷⁷ ESiodo, *Teogonia*, in Id., *Opere*, a cura di A. Colonna, Torino, UTET, 1977, p. 75.

¹⁷⁸ H. JEANMAIRE, *Dioniso: storia del culto di Bacco*, trad. di L. Salvatore, Montorso Vicentino, Saecula, 2012, p. 204.

l'uccisione del Minotauro, sull'isola di Nasso; in un'altra Arianna muore sotto le frecce di Artemide – secondo la versione narrata nell'*Odissea*, su istigazione di Dioniso, innamorato di lei:

E vidi Fedra e Procri e la bella Arianna,
figlia di Minosse dai funesti pensieri, che un giorno Teseo
voleva condurre da Creta al colle di Atene sacra,
ma non poté goderne; prima la uccise Artemide,
a Dia, intorno bagnata dal mare, per le accuse di Dioniso.¹⁷⁹

In un'altra versione, al culmine della disperazione dopo l'abbandono di Teseo, specialmente secondo una certa tradizione propria del romanzo alessandrino, è salvata da Dioniso, che dopo aver lenito il suo dolore la prende in sposa, donandole la sua immortalità.

Nonostante queste molteplici declinazioni della figura e del mito, la dimensione non completamente terrena di Arianna è suggerita univocamente dal suo nome, che possiamo rendere in italiano, seguendo l'indicazione di W. F. Otto, con "la purissima"¹⁸⁰. Quella di Arianna sembra essere dunque una condizione di ambivalenza che oscilla tra vergine – in quanto abbandonata da Teseo – e sposa – non di un uomo, bensì di un dio.

In Arianna può farsi avanti la sposa solo dopo la disperazione per il tradimento di Teseo. In questo senso tutta la sua vicenda appare collegata

[...] all'esperienza di una femminilità non risolta, a un passaggio iniziatico incompleto, che non riesce a farla approdare dal regno dell'adolescenza alla condizione di sposa. D'altra parte, l'incontro con Dioniso fa di Arianna l'incarnazione mitica, quasi per eccellenza, della sposa, per quanto si tratti di un matrimonio sottratto al tempo e alla storia umana, proiettato in una dimensione divina.¹⁸¹

¹⁷⁹ OMERO, *Odissea*, trad. di V. Di Benedetto, Milano, BUR, 2010, p. 623.

¹⁸⁰ G. IERANÒ, *Arianna: storia di un mito*, cit., p. 41.

¹⁸¹ Ivi, p. 44.

In alcune versioni del mito, come ad esempio quella euripidea, Arianna è originariamente la sposa di Dioniso, e solo in seguito è punita attraverso la furia di Artemide perché ha preferito Teseo al dio. Anche nella *Teogonia* di Esiodo, in cui peraltro Teseo non viene neppure nominato, Arianna figura come la sposa di Dioniso: «E Dioniso dall'aurea chioma fece sua sposa fiorente la bionda Arianna, figlia di Minosse; ed il Cronide gliela rese immortale e priva della vecchiaia»¹⁸².

In questo senso, a prescindere dal ruolo attribuito a Teseo nelle varie narrazioni, la divinizzazione di Arianna è l'elemento trasversale che compare nelle fonti antiche: è nel destino di Arianna essere per Dioniso sua moglie. Le vicende mortali si allontanano da Arianna, che, unita a Dioniso ne acquisisce la natura divina, diventando a sua volta *madre* di una stirpe dionisiaca: «la loro relazione non si esaurisce nell'incontro [...] tra una mortale e un dio, ma genera una discendenza, produce una genealogia che si integra anche con altre saghe mitiche»¹⁸³.

3.2.2 L'interpretazione di Nietzsche

È Catullo il primo a inaugurare una svolta nella storia della letteratura su Arianna: è con lui che la giovane diviene l'icona della donna tradita. È proprio con Catullo infatti che «iniziamo ad ascoltare la voce della stessa Arianna: e ogni altro personaggio della saga cretese, il padre crudele, l'amante traditore, persino lo sposo divino che verrà a soccorrerla, diventano quasi suoi satelliti»¹⁸⁴.

Dall'intreccio di versioni del mito di Arianna, abbiamo visto emergere due direttrici fondamentali: una Arianna virginale innamorata dell'eroe Teseo, che aiuta a uscire dal labirinto per poi partire con lui ed essere abbandonata sull'isola di Nasso; e una Arianna sposa accolta tra gli dei. La biografia mitica tracciata da Catullo nel suo Canto numero 64 si muove tra questi due poli:

¹⁸² ESiodo, *Teogonia*, in Id., *Opere*, cit., p. 117.

¹⁸³ G. IERANÒ, *Arianna: storia di un mito*, cit., p. 80.

¹⁸⁴ Ivi, p. 145.

Ecco Arianna, sulla riva di Dia, fluitante, sonora,
 che scruta e scorge Tèseo laggiù e la flotta fuggire,
 e porta nel suo cuore un orrore invincibile e folle,
 e vede ma ancora non crede in quello che vede,
 appena destata, rimossa da un sonno ingannevole,
 e si scopre infelice, lasciata su un lido deserto.
 Ma il giovane smemorato percuote fuggendo le onde,
 getta nella bufera e nel vento le vane promesse.
 E guarda la Minoide lontano con occhi tristissimi,
 come statua di baccante presso una riva algosa,
 ma ha nel cuore un mare infinito d'angoscia:
 cade dai biondi capelli la mitria squisita,
 cade il velo leggero che ricopriva il suo petto,
 cade la fascia fina che stringe il suo candido seno,
 tutto scivola dalle sue membra, si sperde d'intorno,
 l'onda salsa ai suoi piedi vi si smarrisce giocosa.
 Ma non vedeva la mitria ed il manto ondeggiante,
 non intendeva che a Teseo con tutto il suo cuore,
 con tutta l'anima sua, con la mente smarrita.¹⁸⁵

Focalizzandosi su una sola parte del mito, Catullo dilata il dolore di Arianna, che in questa narrazione non è più soggetto passivo dell'abbandono ma protagonista con i suoi sentimenti. «Dunque tu, Teseo, portandomi via dalle are paterne / tradivi, e qui mi lasciavi, su un lido deserto, / vai in patria e non pensi di offendere il cielo, / dimentichi e ritorni, col tuo giuramento tradito», accusa la giovane, arrivando ad affermare un principio più generale: «Nessuna donna mai si fidi dell'uomo che giura, / non spera mai sincere parole da un uomo. / Quando il cuore gli batte violento di desiderio / non teme di giurare e fa generose promesse, / ma come la passione si sazia nel cuore voglioso / non teme quanto ha detto, non pensa a cosa ha giurato»¹⁸⁶.

Se questa tradizione ha dato spazio all'espressione di Arianna *relicta* ad opera di Teseo, l'interpretazione nietzschiana è ben più complessa, e racchiude una

¹⁸⁵ CATULLO, *I canti*, a cura di A. Traina, trad. di E. Mandruzzato, Milano, BUR, 2001, pp. 271-272.

¹⁸⁶ Ivi, p. 277.

simbologia che, come vedremo, potrà essere compresa appieno soltanto se letta assieme a quello che in un certo senso è il “doppio” di Arianna, ovvero Dioniso.

Il fatto che il *Lamento di Arianna* compaia nell’ambito dell’opera nietzschiana intitolata *I ditirambi di Dioniso* – composti tra il 1882 e il 1883, e dunque in coincidenza con la prima stesura dello *Zarathustra* – non è trascurabile. Il ditirambo è infatti la forma poetica che più sottende l’idea di un canto del *destino*, e questo proprio perché esso scaturisce dai rituali propri del culto dionisiaco¹⁸⁷.

Il destino con cui si ha qui a che fare non è quello esterno, ovvero il grande destino che s’intreccia con il volere degli dei e il disegno di una certa umanità, bensì un destino del tutto interno, che si fa carico della *creaturalità* dell’uomo e delle sue contraddizioni interiori: «[...] le destin, dans la mesure où se mot dit une unité dans la dualité ou la molteplicité, signifie-t-il la tragédie de puissances antagonistes dont les noeuds se tressent au sein de l’homme même»¹⁸⁸. Secondo la lettura di Karl Reinhardt, è proprio nel *Lamento di Arianna* che la simbologia dionisiaca raggiunge il suo culmine.

Nell’interpretazione di Nietzsche, la scena del pianto della giovane donna non ha come oggetto l’abbandono di Teseo: ci troviamo piuttosto in uno spazio d’attesa che prelude all’arrivo di un dio che la tormenta, Dioniso. In questo senso, la poesia si apre con quella che sembra una vera e propria invocazione, un invito al dio per mostrarsi in tutto il suo chiarore divino: «Chi mi riscalda / chi mi ama ancora? / Date mani ardenti, / Date bracieri per il cuore!»¹⁸⁹.

Arianna è sconvolta da «febbri ignote», sente su di sé le attenzioni del dio ma non sa ancora come nominarlo, dove cercarlo. Tutto ciò che sa è solo ciò che sente, ovvero il suo dolore pungente, infiammato da «torture eterne», che, per via della loro intensità non possono che essere opera di un dio. Dioniso è per lei un «crudelissimo cacciatore», si diverte a tormentarla con «frecce spuntate» senza però

¹⁸⁷ Sull’origine rituale del ditirambo cfr. H. JEANMAIRE, *Dioniso: storia del culto di Bacco*, cit., pp. 222-228.

¹⁸⁸ K. REINHARDT, *Nietzsche et sa «Plainte d’Ariane»*, trad. francese di E. Martineau, «Po&Sie», n. 21, 1982, pp. 94-117: 99.

¹⁸⁹ F. NIETZSCHE, *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume (1882-1888)*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1970; p. 47.

ucciderla. Il suo diletto è quello di guardare nel dolore umano, senza però mai trovare appagamento: Dioniso si fa presente come *mistero di dolore*.

Arianna è inizialmente ostile nei confronti di Dioniso, gli rivolge parole d'odio, non comprende il *perché* di questo brusco avvicinamento del dio, soprattutto non comprende perché debba essere proprio lei l'oggetto di questa furia divina, lei che cerca nient'altro che amore.

Dioniso vuole Arianna, la pretende, ma già la possiede prima che lei si conceda: Arianna infatti può salvarsi solo se dona tutta se stessa al dio. Avanza dunque la sua richiesta: «dà a me – *te* / nemico crudelissimo / Anzi arrenditi a me!»¹⁹⁰. Sembra che nelle parole di Arianna prenda corpo la scena di un rispecchiamento in cui il connubio col dio è talmente inevitabile da divenire desiderio: esso è *destino*.

Nei versi di Nietzsche Dioniso sembra però allontanarsi per un attimo, ed è qui che le parole di Arianna si trasformano effettivamente in un lamento:

No!
Torna indietro!
Con tutte le tue torture!
Tutte le lacrime mie
Corrono a te
E l'ultima fiamma del mio cuore
s'accende per te.
Oh, torna indietro,
mio dio sconosciuto! *Dolore* mio!
Felicità mia ultima!...¹⁹¹

Dioniso è per Arianna la sua ultima felicità, l'estremo desiderio di donare il proprio amore, nonostante egli sia dipinto in parte come il suo crudele e insensibile aguzzino. È a questo punto che entra in scena – attraverso un lampo, come in un'epifania – il dio stesso, in tutta la sua bellezza *smeraldina*:

¹⁹⁰ Ivi, pp. 52-53.

¹⁹¹ Ivi, p. 53.

Sii saggia, Arianna!...
Hai piccole orecchie, hai le mie orecchie:
metti là dentro una saggia parola! –
non ci si deve prima odiare, se ci si vuole amare?...
*Io sono il tuo Labirinto...*¹⁹²

Arianna non è solo l'amante-amata di Dioniso, ma è colei che lo eternizza, che lo rispecchia nella sua affermatività: dopo l'abbandono da parte di Teseo, in Arianna il potere della femminilità si fa positivo, libero dal risentimento tipico del troppo umano:

Finché la donna ama l'uomo, finché essa è madre, sorella sposa, fosse anche dell'uomo superiore, essa non è altro che l'immagine femminile dell'uomo: la potenza femminile rimane incatenata nella donna. Madri terribili, sorelle e spose terribili: la femminilità rappresenta qui lo spirito di vendetta e il risentimento da cui l'uomo stesso è animato. Ma Arianna abbandonata da Teseo sente sopraggiungere una trasmutazione che le è propria: la potenza femminile emancipata, divenuta benefica e affermativa.¹⁹³

Se la forza dionisiaca è l'eterno dir di sì alla vita nel suo divenire, essa trova in Arianna la risposta in grado di riaffermarne il suo potere, la potenza femminile – senza che essa sia immagine derivata dell'uomo – di amare: in questo senso, l'affermazione del dionisiaco è sempre duplice, e trova il suo spazio di gioco proprio nel dialogo e nell'unione di Dioniso e Arianna. È forse per questo che il dio svela ad Arianna che lei stessa possiede *le sue orecchie* e dunque quella saggezza dionisiaca che le ha permesso di trasmutare in positivo la sua potenza:

La trasmutazione di Arianna la rende capace di affermare la vita, completamente affrancata dal giogo della dialettica, che, di per sé, esprime solo il risentimento contro la vita. Per questo motivo, solo

¹⁹² *Ibidem.*

¹⁹³ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, trad. di S. Tassinari, Colportage, Firenze, 1978, p. 256.

Arianna può essere in grado di rappresentare il corrispettivo di Dioniso, il suo completamento, senza esserne il contraltare dialettico. Solo Arianna, in altre parole, riesce ad essere alternativa e sganciata dalla dinamica di contrapposizione dell'alterità, che perpetua la contrapposizione metafisica di ragione/passione, uomo/donna.¹⁹⁴

Al contrario del dio, Arianna è donna e mortale, ciò tuttavia non la pone in una condizione opposta rispetto a Dioniso. La loro relazione si spende al di fuori del *logos* – quindi esterna ed estranea rispetto al *principium individuationis* – in quanto è tutta interna al dolore, eternato nella sua doppia affermazione e dunque portato a essere, nella sua doppia affermazione.

Nonostante la dialettica tra questi due principi, come vedremo, non sia mai di tipo esclusivo, non troviamo qui un principio apollineo opposto al dionisiaco, ma una trasfigurazione del dionisiaco stesso in una figura femminile. In questo senso, Arianna non è opposta al dio in alcun modo: non si oppone a lui né nella sua volontà né nel suo essere, ma accoglie il suo richiamo e ascolta la sua parola.

Arianna ha le orecchie di Dioniso, e il dio è per lei il suo *labirinto*. Nel simbolo del labirinto si condensano qui, probabilmente, più significati: esso può far riferimento a un elemento che abbiamo visto essere proprio del mito di Arianna, ovvero il labirinto del Minotauro, simbolo di un enigma e di una difficoltà tutte da affrontare; potrebbe riferirsi al labirinto dell'orecchio, rimandando dunque alla dimensione dell'ascolto in cui questo approccio tra Dioniso e Arianna prende inizialmente corpo in un intricato gioco di specchi e di co-appartenenza.

In ultimo, il labirinto può farsi carico di rappresentare il nietzschiano *eterno ritorno*, ponendo così Dioniso e Arianna e le loro nozze in un circolo. La prima formulazione dell'eterno ritorno si trova ne *La gaia scienza*:

Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e

¹⁹⁴ F. NEGRI, *Nietzsche, la crisi del soggetto e l'emergenza del femminile*, in B. SCAPOLO (a cura di), *Per un sapere della crisi. La dissoluzione del sogno cartesiano tra Ottocento e Novecento*, Aracne, Roma, 2014, pp. 197-223: 211.

ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione - e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere!¹⁹⁵

Metaforicamente, il labirinto può essere interpretato come una rappresentazione di questa ciclicità dell'esistenza: nel labirinto siamo condannati a vivere e rivivere innumerevoli volte la stessa esperienza – a passare da punti in cui siamo già stati, a “capovolgere la clessidra dell'esistenza”. «[...] il labirinto sta a indicare l'eterno ritorno stesso: circolare, non è il cammino perduto, bensì il cammino che ci riconduce al medesimo punto, al medesimo istante che è, che è stato e che sarà. Ma, in un senso più profondo, il labirinto, dal punto di vista di ciò che costituisce l'eterno ritorno, è il divenire, l'affermazione del divenire»¹⁹⁶, a partire dal quale l'essere può derivarsi. Infatti, non c'è in Nietzsche e nella visione dionisiaca del mondo un essere assoluto, da intendere per sé, ma sempre e solo un essere la cui potenza si afferma nella misura in cui essa scaturisce dall'affermazione dionisiaca del divenire, e dall'accettare e anzi riaffermare la sua eterna vicenda.

È forse qui più che in altri luoghi che Nietzsche si mostra essere effettivamente uno *psicologo dell'Eterno Femminino*, condensando in Arianna, rifiutata dall'eroe Teseo e sposa di Dioniso, le caratteristiche positive della femminilità, compresa la forza di riaffermare la vita nel momento in cui il dolore si fa più pungente: «Emerge una nuova tipologia di donna, feconda, potente ed evoluta, degna compagna del Dio. È la donna consapevole della propria natura e del proprio potere, quello *creativo*»¹⁹⁷.

Arianna è colei che può generare il Superuomo, che può anzi oltrepassarlo in Dioniso, e in ciò essa incarna tutta la simbologia della potenza generatrice nelle sue più varie sfaccettature, depotenziata invece nella sua mera declinazione biologica. È proprio per questo motivo che è possibile concludere «la donna apre

¹⁹⁵ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., p. 341

¹⁹⁶ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 257.

¹⁹⁷ S. I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 91.

lo sguardo a una nuova possibilità di vita filosofica: al pari dell'uomo ha il compito di procreare e di formare l'*Oltreuomo*»¹⁹⁸.

3.3 Femminile e dionisiaco

3.3.1 Dioniso o Bacco

Di Dioniso si è pensato per molto tempo che fosse una nuova divinità, probabilmente orientale, giunta in Grecia intorno al VIII sec. a.C. L'estraneità di Dioniso dal *pantheon* greco si basava però su una visione del tutto pregiudiziale della grecità, letta alla luce dell'interpretazione di Winkelmann e dunque basata sul falso mito della centralità, nell'ambito della cultura greca, dell'equilibrio del canone e della razionalità. In quanto dio dell'ebbrezza, Dioniso e il suo culto non potevano far parte di quella grecità composta e serena frutto della costruzione neoclassicista:

Il suo culto, attraverso l'uso smodato del vino, la musica ossessiva, le danze sfrenate, permetteva al fedele dionisiaco di essere posseduto dal dio e di uscire da se stesso: lo portava a perdere, seppure temporaneamente, la nozione della propria identità individuale e sociale. Era una dimensione che i greci definivano attraverso una serie di parole correlate: *orghia* e *orghiasmos* designavano l'atmosfera sacra e solenne, ma al tempo stesso frenetica e allucinata, del rito: entusiasmo, *enthousiasmos*, indicava letteralmente l'azione per cui il dio si impadroniva dei corpi e delle anime dei suoi fedeli: estasi, *ekstasis*, era, altrettanto letteralmente, il "porsi fuori" da se stessi.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Ivi, p. 92.

¹⁹⁹ G. IERANÒ, *Arianna: storia di un mito*, cit., pp. 47-48.

L'inestricabile appartenenza di Dioniso alla greccità è stata probabilmente messa in luce per la prima volta proprio da Nietzsche, che com'è noto fece del culto dionisiaco e della figura del dio un tema estremamente centrale ne *La nascita della tragedia*. Si trattava di una lettura controversa, che i filologi coevi di Nietzsche si trovarono a contrastare con forza, primo fra tutti Wiliamowitz-Möllendorf, secondo il quale Dioniso era invece una divinità originariamente non greca. Per smentire questa falsa credenza occorrerà aspettare il '900 e la scoperta di nuove fonti materiali²⁰⁰ – tra cui alcune tavolette risalenti al II millennio a. C. – in cui compare il nome di Dioniso associato a quello di Zeus e a riti di culto.

In ogni caso, è possibile affermare che la nascita e l'evoluzione del culto di Dioniso ha verosimilmente radici in un passato di molto anteriore rispetto alle divinità del *pantheon*: in Dioniso si assiste a una stratificazione di riti e simbologie che si rispecchia nell'incredibile complessità della personalità del dio. Il suo primo regno dev'essere stato quello vegetale, e la vicinanza tra la nascita del culto dionisiaco e il regno vegetale giustifica l'identificazione successiva di Dioniso come dio del vino. Ciò non è una novità rispetto ad altri dei e non costituisce un'eccezione, tuttavia:

è da notare che, a differenza di quanto attribuito ad Apollo e anche ad Artemide, le cui relazioni con gli antichi riti, ispirati dalla venerazione di simboli vegetali appaiono, per quanto possibile giudicare, fin troppo secondarie e di portata locale, l'insieme di rappresentazioni e di pratiche religiose fondate su Dioniso appare interamente pervaso dalla profonda percezione di un'equivalenza e persino un'identità fra il potenziale di vita, di esaltazione e di rinnovamento che la presenza di questo *daimon* rappresenta per i seguaci del suo culto.²⁰¹

Dioniso offre agli uomini due forme di oblio: la prima è la follia, l'*ekstasis*, l'essere fuori di sé – essendo lui stesso un dio folle –, la seconda è il vino. Se per quanto riguarda la sacra follia Dioniso è identificato con una divinità del tutto

²⁰⁰ Ivi, pp. 48-49.

²⁰¹ H. JEANMAIRE, *Dioniso: storia del culto di Bacco*, cit., pp. 16-17.

selvaggia, a proposito del vino egli è visto come un dio civilizzatore: lo ha inventato e lo ha offerto agli uomini, permettendo loro di sopportare il dolore con più facilità.

Laddove c'è Dioniso – o il suo culto – sussiste sempre la necessità primordiale di uscire di sé, avendo però poi la possibilità di tornare: è in questo senso che il teatro greco appare intrecciato con questa particolare divinità e con le feste in suo onore, in quanto Dioniso rappresenta il «dio dalle infinite forme, dagli infiniti mascheramenti, che mettono l'uomo di fronte al problema della propria identità»²⁰².

Secondo la mitologia, Dioniso è figlio di Semele e di Zeus. Il mito racconta che la principessa Semele, mortale, fu indotta da Hera a chiedere a Zeus di mostrarsi in tutto il suo splendore, esattamente nel modo in cui si mostrava alla dea. Dal momento che nessun mortale avrebbe potuto sostenere questa visione, Semele rimase bruciata, ma Zeus salvò il frutto del loro amore, cucendo il feto nella sua coscia e portando a termine la gestazione. Nacque così Dioniso, il figlio prediletto di Zeus²⁰³.

La storia di Dioniso e i miti a lui dedicati sono moltissimi e presentano diverse varianti. È interessante notare che la figura di Dioniso appare sempre legata a una storia di nascita, morte e rinascita, specialmente nelle versioni orfiche: si parla di una morte di Dioniso che avviene durante il suo viaggio nell'Ade per riportare in vita la madre, così come si narra della violenta uccisione di Dioniso bambino ad opera dei Titani, e della sua resurrezione nella forma dell'intero genere umano che nacque dalle sue ceneri.

È difficile determinare con certezza la figura di Dioniso: essa è ambigua e si sottrae fin troppo facilmente a tentativi di serrate cronologie. È una divinità in qualche modo estranea rispetto a tutte le altre del *pantheon* greco, non ha templi né statue: «Vive altrove: nei boschi, sulle spume del mare, nei torrenti, nel soffio della brezza sui salici. Nel suo nascondere la propria identità è sincero: il suo simbolo, il suo altare, ciò che attesta la sua presenza, è una maschera»²⁰⁴.

²⁰² G. GUIDORIZZI, *Introduzione*, in R. MUSSAPI (a cura di), *Dioniso – L'esaltazione dello spirito*, Corriere della Sera Storie, Milano, 2018, p. 9.

²⁰³ ESiodo, *Teogonia*, in Id., *Opere*, cit., p. 115.

²⁰⁴ R. MUSSAPI, *Il racconto del mito*, in Id., *Dioniso – L'esaltazione dello spirito*, cit., p. 18.

È propria della natura di Dioniso l'apparizione repentina e fulminea: forse in questo suo continuo peregrinare, come un instancabile viaggiatore, sta l'enorme differenza con altre divinità greche. In Dioniso ciò che più è potente è la *vitalità*. Al suo passaggio «le piante proliferano rigogliose, le bestie feroci divengono all'improvviso mansuete, il bosco cupo pare illuminarsi di fronde benauguranti, l'erba secca subito rinverdisce e spuntano i fiori»²⁰⁵. Come il potere di Dioniso scuote la natura selvaggia rendendola ricca ed ebra di vita, allo stesso modo esso scuote l'animo umano e parla alle passioni più profonde, con conseguenze talvolta tragiche e incomprensibili, che vanno al di là della ragione e della ragionevolezza in quanto nascono da una dimensione abissale.

È per questa ragione che Dioniso è stato per molti secoli considerato un dio straniero: la sua figura presenta delle caratteristiche che lo rendono completamente diverso da tutte le altre divinità, prima di tutto perché in lui scorre sangue mortale, ed è al mondo dei mortali che egli è sempre dedito. Se la generazione delle terrificanti divinità antecedente agli dei dell'Olimpo può essere pensata come l'infinita proiezione dell'inumano – e dunque dell'incomprensibile –, alla quale si contrappone la nuova stirpe di Zeus, proiezione dell'umano nel divino, Dioniso rappresenta probabilmente un'eccezione fra tutti, ovvero il divino proiettato nell'umano e in tutto ciò che è terrestre, nel senso più verace del termine: «forse Dioniso è percepito straniero per la sua prossimità alla natura umana, al mondo del vino e del sangue, della follia e dell'angoscia»²⁰⁶.

È proprio così che possiamo, se non comprendere, quantomeno rappresentarci l'esplosione del potere dionisiaco, spesso esemplificato come l'irrompere di uno stato d'animo talmente esaltato e carico di potenza vitale da essere interpretato come "folle". Il suo potere non può che costituire, per via dell'incredibile intensità, un'esagerazione rispetto all'umano. Allo stesso tempo, Dioniso partecipa di ciò che più di tutto è proprio dell'uomo, ovvero del dolore e della morte. L'indole di Dioniso è quella di aiutare l'uomo, ma la sua azione procede verso abissi che non sempre l'uomo è in grado di sopportare.

²⁰⁵ Ivi, p. 33.

²⁰⁶ Ivi, p. 34.

Di fronte a Dioniso non esistono differenze di *status*: tutti, anche gli schiavi e le donne possono essere suoi fedeli. Il suo culto infatti porta non solo a fuoriuscire da sé, ma dall'intera società e dal suo ordine costituito. Il potere di Dioniso è universale e si afferma principalmente sulle donne: il dio è sempre accompagnato dal suo corteo di *Menadi*, le sue mitologiche e selvagge seguaci. Questo termine designa la stretta correlazione con la *mania* divina suscitata da Dioniso, della quale lui stesso partecipa – e dev'essere tenuto distinto dal più generico *baccante*, che indica invece coloro che prendevano parte ai suoi riti.

Le Menadi, agghindate con vesti che rappresentano simbolicamente il dio – vestite di pelli di animali, portavano sulla testa una corona di edera – cantano e danzano al seguito del dio, agitando e sbattendo per terra il loro bastone rituale, il *tirso*. La distanza di queste donne dal ruolo sociale delle donne greche – dedite all'*oikonomia*, ovvero alla cura della casa – emerge in particolare nell'ultima tragedia euripidea, *Le Baccanti*, in cui l'entrata in scena di Dioniso – che chiede di essere riconosciuto come un dio – prostra la città di Tebe nel caos: le donne tebane sono invase da Dioniso, e hanno abbandonato le loro case per seguire il dio sul monte Citerone.

È interessante notare che sia proprio Euripide, il tragediografo razionale per eccellenza, ad occuparsi di una divinità così controversa e popolare. Nonostante egli condanni la religione e in particolare la sua manifestazione più irrazionale, fornisce in questa tragedia un potente ritratto dell'intensità del potere dionisiaco e dei culti ad esso associati²⁰⁷.

Dioniso è il dio della contraddizione: in lui gli opposti convivono l'uno accanto all'altro e convergono in una potenza oscura che è al contempo tragedia e gioia della vita, morte e resurrezione. La maschera di Dioniso, simbolo dell'insondabilità del suo sguardo, segna il limite della razionalizzazione di questa figura. La maschera non rappresenta ma è essa stessa il dio, è l'indizio di qualcosa che rimane celato, di una duplicità irrisolta, di un rimando all'abisso.

²⁰⁷ EURIPIDE, *Baccanti*, in ESCHILO, SOFOCLE, EURIPIDE, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Milano, Bompiani, 2013, pp. 2838-2922.

3.3.2 *L'importanza di Dioniso nella filosofia nietzschiana*

La figura di Dioniso è presente sin dall'inizio dell'impresa filosofica nietzschiana e con un rilievo non trascurabile, che – come vedremo – grazie alla duttilità del dio e di ciò a cui può rimandare, si manterrà sempre presente anche nelle opere successive e nei temi nietzschiani più controversi.

La *Nascita della tragedia* (1872) è un'opera la cui complessità supera di gran lunga le imprese e le aspettative della filologia classica, e questo per un motivo ben preciso: l'attività filologica infatti, doveva essere per Nietzsche sempre contestualizzata all'interno di una visione filosofica del mondo. Ne *La nascita della tragedia* la questione del dionisiaco si svolge anche su un piano estetico.

Secondo Nietzsche, l'arte greca è caratterizzata da due principi in contrasto tra loro, l'*apollineo* e il *dionisiaco*. Mentre Apollo è la divinità della misura e dell'ordine, del *principium individuationis* – e dunque del *logos* razionale – che presiede alle arti plastiche, Dioniso, con tutte le caratteristiche che abbiamo esplorato nel paragrafo precedente, è il dio della musica dal quale ha avuto origine il teatro greco.

L'apollineo e il dionisiaco non possono escludersi una volta per tutte. Il loro avvicinarsi dialettico è piuttosto in continuo movimento, e nell'ambito della grecità

[...] lo sviluppo dell'arte è legato alla duplicità *dell'apollineo* e del *dionisiaco*, similmente a come la generazione dipende dalla dualità dei sessi, attraverso una continua lotta e riconciliazione che interviene solo periodicamente. [...] Alle loro [dei greci] due divinità artistiche, Apollo e Dioniso, si riallaccia la nostra conoscenza del fatto che nel mondo greco sussiste un enorme contrasto, per origine e per fini, fra l'arte dello scultore, l'apollinea, e l'arte non figurativa della musica, quella di Dioniso: i due impulsi così diversi procedono l'uno accanto all'altro, per lo più in aperto dissidio fra loro e con un'eccitazione reciproca a frutti sempre nuovi e più robusti, per perpetuare in essi la lotta di

quell'antitesi, che il comune termine «arte» solo apparentemente supera.²⁰⁸

Come la generazione di nuova vita dipende dalla *dualità* – non necessariamente intesa in senso oppositivo – dei due sessi, l'arte nasce grazie alla duplicità dell'apollineo e del dionisiaco. È importante notare che i due impulsi non si contrappongono fra loro, bensì procedono l'uno accanto all'altro. Il dionisiaco è infatti quel fondo oscuro sul quale qualcosa di luminoso come l'apollineo può sorgere, ed è l'anima che muove la saggezza greca: «Pur essendo i due impulsi in continua lotta tra loro, nell'interpretazione nietzschiana la superiorità estetica della tragedia greca è dovuta proprio a un'armonica cooperazione»²⁰⁹, che costituisce un *unicum* in tutta la storia dell'arte e della cultura greca.

L'origine della tragedia dal canto del coro mostra l'importanza dell'elemento dionisiaco nella genesi di questa nuova forma di arte: è nel dialogo con l'attore – la cui spinta è apollinea – che i due principi s'incontrano senza contrasto, portando così la sfuggente forma dionisiaca alla possibilità di una rappresentazione sulla scena.

La tragedia greca «è sorta dal coro tragico, e [...] originariamente essa era coro e nient'altro che coro»²¹⁰. Il coro tragico, a sua volta, ha origine nel ditirambo, l'antico canto proprio dei rituali dionisiaci, che inizialmente aveva come oggetto solo ed esclusivamente i dolori di Dioniso, intesi nella loro portata universale e onnicomprensiva. È in questo senso che, secondo Nietzsche, tutti gli eroi protagonisti delle tragedie rappresentano lo spezzarsi dell'unicità di Dioniso nella molteplicità delle loro immagini apollinee: essi sono le sue infinite *maschere*.

Apollo può parlare la lingua di Dioniso e Dioniso quella di Apollo solo per il fatto che l'insondabile *chaos* dionisiaco può occasionalmente essere posto in figura quando l'impulso apollineo ne trae l'esemplarità e la traspone in una raffigurazione. La sofferenza dei singoli eroi è così sempre immagine

²⁰⁸ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1972, p. 21.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 118.

²¹⁰ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, p. 50.

dell'originaria e selvaggia sofferenza di Dioniso, o in altre parole, il dio sofferente prende corpo di volta in volta nella particolare vicenda dell'eroe.

Con l'avvento della filosofia socratica e del crescere della razionalità, che contamina anche il teatro a partire dall'aggiunta del secondo attore – a opera di Eschilo –, la *Urtragödie* tanto esaltata da Nietzsche si avvia verso la sua inevitabile decadenza: il principio apollineo diviene sempre più pronunciato rispetto a quello dionisiaco. Questo processo culmina con il razionalismo di Euripide, che secondo Nietzsche uccide la tragedia greca: «Dioniso era già stato cacciato da una potenza demoniaca che parlava per bocca di Euripide. Anche Euripide era in certo senso solo maschera: la divinità che parlava per sua bocca non era Dioniso e neanche Apollo, bensì un demone di recentissima nascita, chiamato *Socrate*. È questo il nuovo contrasto: il dionisiaco e il socratico, e l'opera d'arte della tragedia greca perì a causa di esso»²¹¹.

È importante specificare che ne *La nascita della tragedia* Nietzsche traccia le caratteristiche di una tragedia antecedente a quella dei tragediografi a noi noti, una tragedia, appunto, *originaria*, che è però impossibile documentare puntualmente con delle fonti – ed era questo il motivo che portò molti filologi a lui contemporanei ad assumere una posizione estremamente critica nei confronti di quest'opera e dell'interpretazione in essa esposta.

La tesi de *La nascita della tragedia* dunque si basa su un'intuizione che, solo a partire dalla lettura del dionisiaco e della sua importanza nell'ambito della vita e dell'arte greca, prova a spingersi su un terreno ignoto, che certamente Nietzsche ipotizza, ma che sembra addentrarsi nella greicità e nella genesi di un'intera cultura senza paura di trovarvi ciò che pure doveva esserci – in quanto proprio della vita stessa – e che i greci compresero per primi, ovvero l'abisso del dionisiaco:

Il Greco conobbe e sentì i terrori e le atrocità dell'esistenza: per poter comunque vivere, egli dové porre davanti a tutto ciò la splendida nascita sognata degli dèi olimpici. [...] Fu per poter vivere che i Greci dovettero, per profondissima necessità, creare questi dèi: questo evento

²¹¹ Ivi, p. 83.

noi dobbiamo senz'altro immaginarlo così, che dall'originario ordinamento divino titanico del terrore fu sviluppato attraverso quell'impulso apollineo di bellezza, in lenti passaggi, l'ordinamento divino olimpico della gioia, allo stesso modo che le rose spuntano da spinosi cespugli. [...] Così gli dèi giustificano la vita umana vivendola essi stessi – la sola teodicea soddisfacente!²¹²

Tutto il *pantheon* greco si basa sull'impulso apollineo, ma la forma di civilizzazione che esso rappresenta scaturisce necessariamente dal dionisiaco, che è secondo Nietzsche «l'espressione di uno stadio primitivo che precede la formazione della civiltà»²¹³, così come l'invasamento dionisiaco rappresenta, all'interno di una società già costituita, il suo sovvertimento.

La storia di continua morte e resurrezione di Dioniso non può che ricordarci l'idea dell'eterno ritorno, con una peculiarità: «La lezione dell'eterno ritorno sta in questo, che non c'è ritorno del negativo. L'eterno ritorno significa che l'essere è selezione. Ritorna soltanto ciò che afferma o ciò che viene affermato»²¹⁴. È proprio in quest'ottica che occorre leggere il *dir di sì alla vita*, e con esso tutta questa propulsione affermativa che pervade ovunque la filosofia nietzschiana, nella sua *inattualità* che è allo stesso tempo *liberatrice*. D'altronde, l'eroismo sta proprio in questo, ovvero nella gloriosa accettazione del dolore che viene affermato con tutto il peso della terra e del suo senso.

Se pensiamo dunque al rapporto tra Dioniso e l'infinità delle figure in cui la sua saggezza può risorgere, è indubbia la vicinanza con lo Zarathustra nietzschiano, e con la sua volontà affermativa: «Zarathustra, come provano i suoi disgusti e le sue tentazioni, fa l'esperienza del negativo, non per utilizzarlo come movente, né per assumerne il carico e il prodotto, bensì per arrivare al punto in cui il movente sia cambiato, il prodotto superato, il negativo vinto o trasmutato»²¹⁵.

Solo cambiando il segno del negativo, oltrepassandolo cioè nel positivo e in una sua eterna affermazione, Zarathustra può guardare senza paura e anzi con

²¹² Ivi, pp. 32-33.

²¹³ C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., p. 65.

²¹⁴ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 259.

²¹⁵ Ivi, p. 260.

desiderio all'eterno ritorno: «Come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli – l'anello del ritorno!»²¹⁶. È con il cammino di Zarathustra che il negativo perde il suo potere: egli distrugge i valori conosciuti, impersonati dall'uomo, ma non lo evita, piuttosto lo supera, lo *oltrepassa*: «Zarathustra significa l'affermazione, lo spirito dell'affermazione come potenza che fa del negativo un modo, e dell'uomo un essere attivo che vuole essere superato (e non “saltato”)²¹⁷.

Se in Dioniso l'eterno ritorno si fa esistenza, Zarathustra è il profeta che pone l'ipotesi del circolo nel mondo degli uomini, e cioè egli è maschera del dio che annuncia all'uomo il suo tramonto: «tutto quanto è affermazione trova in Zarathustra la propria condizione, ma in Dioniso il proprio principio incondizionato»²¹⁸.

La figura di Dioniso e la sua complessa unità suggeriscono un carattere di apertura che scaturisce direttamente dalla sua ricca indeterminabilità originaria:

Maschera, gioco, dispersione, equivalenza nella differenza come mancanza di gerarchia funzionale sono le azioni di Dioniso, dio “femminile”, che incarna forse la possibilità di un eterno ritorno come continua crescita [...]. Dioniso è un personaggio strutturalmente aperto, che con la sua disseminazione si identifica con il tutto e lo ricomponne: [...] sembra proprio che lo stato di mancanza di una determinazione originaria è l'elemento che lo “apre” alla relazione.²¹⁹

Strappato dalla madre e nato da Zeus, è possibile pensare che in Dioniso l'elemento femminile possa finalmente ritornare all'unità primordiale. Non è un caso, come abbiamo visto, che Arianna sia la sua sposa e assieme il suo specchio, il suo orecchio, il suo doppio. La capacità di eternare la propria forma in una molteplicità di figure e di maschere è un potere generativo eminentemente femminile, che Dioniso mette in atto senza problemi in quanto in lui gli opposti

²¹⁶ N. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit. p. 272; cfr. *ivi*, pp. 269-272.

²¹⁷ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 261.

²¹⁸ *Ivi*, p. 263.

²¹⁹ F. NEGRI, *Nietzsche, la crisi del soggetto e l'emergenza del femminile*, cit., p. 13.

possono adagiarsi senza che l'uno debba prevalere sull'altro, essendo egli il dio della contraddizione.

Se a Zarathustra spetta solo il ruolo di profeta, la volontà di affermazione è piena tanto in Dioniso quanto in Arianna. In questo senso, il dionisiaco va oltre Dioniso stesso e trova in una figura femminile la regola umana di questo sì:

Arianna è da sempre legata al dio in maniera essenziale, il quale costituisce per lei un labirinto ed è l'intimo segreto della divinità. Se infatti il labirinto rappresenta il mistero di Arianna e si identifica con il dio, tuttavia solo lei rappresenta il filo per domare questo labirinto. Il loro incontro, quindi, è irrinunciabile, fatale e completa un destino che era già stato tracciato, con una coappartenenza originaria tra i due. Arianna è la vita che si cela nella vicenda del dio lacerato, sofferente e rinato: Dioniso – Zagreo.²²⁰

Solo in questo caso l'amore può non essere considerato un'illusione, e questo perché ciò che Dioniso e Arianna condividono è, su tutto, una *verità*, o ancora meglio una forma di verità – la saggezza dionisiaca, e non la verità univoca che la ragione s'illude di trovare – che fa del loro matrimonio l'unica unione davvero feconda, scevra dai piccoli interessi personali e in grado di portare avanti l'appartenenza alla terra insieme alla leggerezza e l'emancipazione dallo spirito di gravità.

In Dioniso maschile e femminile si saldano, sfumando i confini di ciò che solitamente si caratterizza secondo una logica oppositoria. Arianna non è, naturalmente, l'unico tipo di donna in cui è possibile imbattersi – così come non tutti gli uomini sono ancora pronti per l'annuncio di Zarathustra: essa è piuttosto simbolo, trasfigurazione del positivo di cui il femminile può farsi carico e attore nell'ambito della vita. Arianna è l'apoteosi di questa immagine.

Esiste dunque una *donna dionisiaca* che può incarnare la potenza affermativa e creatrice del dio, in grado, proprio come lui, di rompere le gerarchie accolte come consuetudine:

²²⁰ S. I. RIZZI, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, cit., p. 68.

La donna dionisiaca ha fatto tesoro di un'identità che se vissuta pienamente la svincola dalle catene delle false libertà e del piatto conformismo. La donna dionisiaca conosce il vero valore dell'egoismo, inteso non come vizio ma come il sigillo distintivo di chi è ben saldo in se stesso, e che da qui riparte per agire responsabilmente nel mondo, senza nascondersi dietro alle norme della religione e della morale.²²¹

Le ambivalenze che risultano mettendo a confronto alcune concezioni nietzschiane sulle donne dovrebbero apparire adesso più chiare, ed è possibile ipotizzare che la sua visione sull'argomento possa aver subito una variazione, nel senso di una più profonda riconsiderazione che dalle donne si muove verso il *femminile*, dopo la personale conoscenza di una figura la cui collocazione nello stereotipo di donna costumata e obbediente doveva essere del tutto impossibile, ovvero Lou Salomé²²².

Le donne sono deboli e forti a un tempo: sono forti nella loro vicinanza al dionisiaco, ma sono deboli, in quanto hanno bisogno di un padrone e sono innatamente portatrici di quella morale che ne *La volontà di potenza* Nietzsche definisce morale degli schiavi, basata sulla valutazione delle intenzioni e dunque sul risentimento, che come abbiamo visto è secondo Nietzsche un impulso tipico delle donne. In questo senso «[...] the adjective 'feminine' is used to condemn a kind of weak nobility, pernicious feelings, feeble dissatisfaction, a shallow spirit, and the romanticism of the eighteenth and nineteenth centuries. In Nietzsche's characterization of woman's weakness we find the traditional litany of negative feminine qualities»²²³.

Al contrario, con una valutazione positiva, il femminile è dipinto sia in *Al di là del bene e del male* sia in *Così parlò Zarathustra* come l'elemento in grado di contrastare lo spirito di gravità, e dunque come quella leggerezza che connota propriamente lo spirito libero in grado di danzare sull'abisso. Ne *La nascita della*

²²¹ Ivi, p. 94.

²²² Ivi, pp. 90-91.

²²³ L. CLARK, L. LANGE (a cura di), *The sexism of social and political theory: women and reproduction from Plato to Nietzsche*, cit., p. 119.

tragedia l'elemento femminile è strettamente correlato alla continua generatività del dionisiaco in quanto sorgente di nuova vita.

I riferimenti nietzschiani che si discostano dalle valutazioni pregiudiziali ottocentesche sono, più che individuali, riferiti alla donna in quanto simbolo, ora di generatività, ora di forza, ora di leggerezza, elementi che abbiamo visto essere strettamente correlati alla potenza di Dioniso. Non a caso, quando in *Ecce Homo* Nietzsche stesso si professa come il primo psicologo dell'Eterno Femminino, ciò avviene in virtù del fatto che egli possiede una certa «dote dionisiaca»²²⁴, quella stessa dote che dimora nella natura preconsocia del femminile e che vede le donne come custodi di questa forza primordiale²²⁵.

²²⁴ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, cit., p. 316.

²²⁵ «Nietzsche sees the role of woman as being clearly that of preserving the Dionysian element, the element of unrefined passion. He suggests that this role is of a preconscious nature, that woman is formed of passions, of instincts, of sensual response as though she had received these from some primordial font, and was now their guardian, the fortress of their preservation» (L. CLARK, L. LANGE (a cura di), *The sexism of social and political theory: women and reproduction from Plato to Nietzsche*, cit., p. 122).

Conclusioni

La cosa più utile di quest'estate sono state le mie conversazioni con Lou. Le nostre intelligenze e i nostri gusti sono profondamente *affini* – e d'altra parte vi sono tanti contrasti che noi siamo l'uno per l'altro i più istruttivi oggetti e soggetti di osservazione. [...] Vorrei sapere se si è mai data un'*apertura filosofica* come quella che esiste tra noi.²²⁶

Ci siamo avvicinati a Nietzsche prima di tutto a partire dalla sua vita e da alcune vicende biografiche, ovvero considerando la particolare amicizia intrattenuta con Paul Rée e Lou Salomé, in quel sodalizio di vita e di filosofia che Nietzsche stesso chiamò con l'appellativo de *La trinità*. Ciò è servito per meglio entrare in una certa sfumatura della personale esperienza di Nietzsche, che ebbe con Lou Salomé un rapporto in grado di dire molto sulla considerazione delle donne in generale – probabilmente messa in crisi da Lou – e in particolare della giovane russa, che fu per lui non solo una cara confidente e compagna di discussioni filosofiche, ma anche una vera e propria ispirazione nel periodo di composizione dello *Zarathustra*.

In Lou Salomé il solitario Nietzsche vede per la prima volta una *discepolo*, qualcuno in grado di comprendere appieno la sua filosofia e di incarnarla. Il rapporto con Salomé rappresenta per Nietzsche una grande risorsa, nella misura in cui egli sperimenta per la prima volta un'incredibile intesa con una donna, per giunta più giovane di lui – della quale era certamente innamorato, e al contempo ciò da cui scaturisce una forte delusione, per il modo in cui quest'amicizia si interrompe – come abbiamo visto, tra incomprensioni e fraintendimenti.

La breve parabola in cui si consuma la frequentazione tra Nietzsche e Lou Salomé fa da contesto, giustificando la centralità dell'interpretazione qui considerata, al ritratto del filosofo che la stessa Lou propone nella sua opera del

²²⁶ Ernst Pfeiffer (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, cit., p. 201.

1894, la quale, escludendo i contributi della sorella Elisabeth Nietzsche, rappresenta anche la prima biografia di Friedrich Nietzsche.

L'intento dell'autrice – spesso assai criticato – è quello di fornire una lettura della vita di Nietzsche dando centralità all'aspetto patologico, perché proprio in questo occorre ricercare quell'*esperienza di vita totale* che condensa il tratto più proprio della personalità di Nietzsche, in cui vita e filosofia si saldano. Al di là dei problemi teorici che una lettura unitaria della filosofia nietzschiana pone – di certo, difficilmente considerabile come sistematica – l'idea guida di quest'opera si trova in linea con la preoccupazione che spesso Nietzsche ebbe nei confronti di altri autori, per comprendere i quali si mostrava necessario sorpassare il sistema e approdare alla *persona*.

L'interpretazione globale – che affronta, come abbiamo visto, la stretta connessione tra solitudine e dolore – è arricchita da descrizioni dell'aspetto e del comportamento di Nietzsche, e tutti questi elementi convergono nel ritratto di una natura che Lou Salomé definisce *eroica* in quanto *scissa*. Infatti, la periodizzazione delle opere di Nietzsche avanzata in questa biografia si basa sul tempo di questa doppia vita, tra sano e malato, sempre scandita dai ciclici ritorni della malattia, esperienza senza la quale, secondo il parere dell'autrice, l'intera filosofia nietzschiana non avrebbe avuto la stessa consistenza e veracità. La connessione tra pensiero e malattia è ritrovata nell'interpretazione del *dolore* come una vera e propria energia creatrice, ovvero come ciò che porta il pensiero al continuo superamento di se stesso attraverso plurime metamorfosi – sia nello stile, sia nei contenuti.

Nel secondo capitolo è stato tracciato il contesto di un tema che è in Nietzsche spesso ambiguo e problematico, ovvero quello di una sua presunta o fondata misoginia. Dalle questioni inerenti alla natura e al ruolo della donna secondo la riflessione europea ottocentesca, è emerso un panorama trasversalmente e tradizionalmente misogino, con cui alcune idee di Nietzsche sulle *donne* mostrano una certa affinità soprattutto per quanto riguarda alcune posizioni antifemministe, che sostengono una visione conservatrice e dunque a favore dell'idea di una inferiorità oggettiva delle donne, ossia di tipo biologico e intellettuale, in cui la loro unica capacità consiste nel dovere essere *madri*.

Se dunque, per quanto riguarda le donne, Nietzsche mostra di essere all'apparenza (e in parte concretamente) un uomo figlio del suo tempo, lo stesso non si può dire per la sua riflessione sul *femminile*, carattere che, esattamente come il *maschile*, dev'essere scisso dalla figura della donna storicamente e socialmente determinata, per essere invece identificato invece con un problema molto più profondo, la cui natura è quella dell'*abisso*.

Verificando le posizioni femministe sul pensiero di Nietzsche, a partire dalle sue contemporanee, emerge che la molteplicità delle interpretazioni e l'influenza che la sua stessa filosofia ha esercitato, soprattutto riguardo allo sviluppo della personalità e alla trasvalutazione dei valori, si è tradotta talvolta in un oltrepassamento proprio della misoginia di stampo ottocentesco.

Tra le interpretazioni novecentesche su Nietzsche, le donne e il femminile, ci siamo soffermati su quella di Derrida, che abbiamo visto essere particolarmente critica nei confronti di un certo *essenzialismo* femminista, spostando l'accento su una questione di *stile*, o meglio di varietà di stili in Nietzsche; e su quella di Luce Irigaray, che può essere considerata rispetto a Derrida una proposta alternativa, in quanto legge la *differenza* alla luce della sua potenziale ricchezza, senza che questa rimanga nell'indeterminato.

Nella sua opera *Amante Marina*, Luce Irigaray tesse un dialogo con Nietzsche che ha allo stesso tempo il carattere di un viaggio linguistico sfociante, come abbiamo visto, in una separazione tra uomo e donna e tra ciò che è proprio di ognuno di loro, e al riconoscimento di ciò che in Nietzsche si presenta come un tema forte, anche se non esplicitamente indagato, ovvero il *femminile*.

In via preliminare, nell'ultima parte della tesi abbiamo tratto alcune conclusioni sul rapporto che Nietzsche intrattenne con alcune importanti donne della sua vita, tra cui la madre e la sorella, Cosima Wagner, Malwida von Meysenbug e Lou Salomé, rintracciando in quest'ultima un modello di donna che esercita un potere affermativo – e questo nonostante la sua estraneità all'esperienza della maternità. È stato quindi possibile affrontare con piena cognizione di causa il *femminile* in Nietzsche a partire dagli indizi che egli semina nella sua filosofia, indagando le figure di Arianna e Dioniso.

Attraverso la storia del mito di Arianna e di alcune sue varianti, è stata messa in luce quella che la vede sposa di Dioniso: l'interpretazione nietzschiana si spinge oltre e pone Arianna come il *doppio* del dio, come il potere affermativo di cui Dioniso ha bisogno per consolidare il suo primo sì. L'immagine di Arianna che Nietzsche dipinge nei *Ditirambi di Dioniso* è l'immagine di una donna in cui tutto il potere si fa, da sopportazione del dolore – dopo l'abbandono di Teseo –, sua più profonda riaffermazione.

In questo senso, dunque, abbiamo interpretato la frase con cui il Dioniso di Nietzsche si congeda dalla sua Arianna, dicendole di essere il suo *labirinto*: l'ascolto e la capacità di comprensione della saggezza dionisiaca sono ciò che danno ad Arianna la forza e la consapevolezza per esercitare il suo potere, che abbiamo visto essere di tipo *creativo* nella sua accezione più ampia.

La parte finale della trattazione ha affrontato più da vicino una questione che è riemersa a più riprese durante l'intero lavoro, ovvero la correlazione che sussiste tra il femminile e il *dionisiaco*. Siamo partiti da un breve *excursus* sul mito e sulla figura di Dioniso, sull'ambiguità che lo caratterizza, la sua dedizione al mondo dei mortali e l'universalità del suo potere. Abbiamo poi indagato la presenza di Dioniso nella filosofia di Nietzsche, a partire da *La nascita della tragedia*, in cui il principio *dionisiaco* è esplicitato sotto un profilo più propriamente estetico, nel suo avvicinarsi dialettico all'*apollineo*, nell'ambito della tragedia greca.

L'indagine nietzschiana si rivela essere una ricerca condotta sulla *greicità* stessa e sugli insegnamenti che possiamo ricavare da questa esperienza. Così, i greci si mostrano non tanto come il popolo in seno al quale è nato il *logos* razionale e più nello specifico la filosofia, quanto come coloro che, ben prima dell'avvento del *socratismo* e del suo atto di censura nei confronti dell'insondabile, avevano incorporato la saggezza dionisiaca e cercato di trasporre, nella forma tragica, l'infinita vicenda dei dolori di Dioniso e il loro ciclico ritorno, di fronte al quale l'unica risposta in grado di fronteggiare questa abissale verità non può che essere il *dir di sì*.

Questo aspetto sapienziale della *greicità* può essere proficuamente messo in relazione con alcuni contenuti della filosofia nietzschiana, in cui la figura di Dioniso

emerge ora sotto il profetico Zarathustra e nel suo annuncio del *Superuomo*, ora sotto Arianna, nella piena affermazione del potere.

L'elemento femminile nella sua positività, che in Arianna si trova ormai pacificato ed estraneo al risentimento, è già originariamente in Dioniso, come quella forza generatrice che eternamente riafferma il suo potere. Questa capacità è propria di un particolare tipo di donna, la *donna dionisiaca*, che abbiamo indicato, per via delle sue capacità e del valore positivo da lei – e da Nietzsche – attribuito all'egoismo e all'autosufficienza, nella persona di Lou Salomé.

Quanto tutto questo fosse chiaro a Nietzsche stesso, non possiamo affermarlo più nettamente. La presente tesi ha cercato di separare due nuclei tematici – quello sulle donne e quello sul *femminile* – che, se considerati assieme, rischiano invece di confondere prospettive teoriche con idee storicamente condizionate e viceversa, nascondendo così l'importanza di questioni che, come abbiamo visto, emergono in più contenuti della filosofia nietzschiana.

Nel procedere argomentativo, inoltre, ho tenuto conto in particolar modo del valore dell'amicizia con Lou Salomé e di alcuni cambiamenti d'accento nelle opere di Nietzsche dopo il 1882, cambiamenti che risultano comprensibili e rilevanti nella filosofia nietzschiana solo se si lascia in sospeso l'accusa di misoginia – o meglio, se la si ricontestualizza nella tradizione ottocentesca – e ci si concentra sul più ampio concetto di *femminile*. Nella sua complessità, infatti, esso ha dimostrato la vicinanza al *dionisiaco* e dunque la sua filiazione da una dimensione abissale in quanto connaturata alla vita.

BIBLIOGRAFIA

Agonito R., *History of ideas on woman: a source book*, New York, Putnam's Sons, 1977.

Barile N., *Adescamenti: Nietzsche e la parola di Dioniso*, Genova, Il melangolo, 2005.

Catullo, *I canti*, a cura di A. Traina, trad. di E. Mandruzzato, Milano, BUR, 2001.

Cavarero A., Restaino F. (a cura di), *Le filosofie femministe*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano, 2002.

Clark L., Lange L. (a cura di), *The sexism of social and political theory: women and reproduction from Plato to Nietzsche*, Toronto, University of Toronto press, 1979.

Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia*, trad. di S. Tassinari, Colportage, Firenze, 1978.

Derrida J., *Sproni: gli stili di Nietzsche*, a cura di S. Agosti, Milano, Adelphi, 1991.

Diethel C., *Nietzsche's women: beyond the whip*, Berlino-New York, W. de Gruyter, 1996.

Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Milano, Bompiani, 2013.

Esiòdo, *Opere*, a cura di A. Colonna, Torino, UTET, 1977.

Farrell Krell D., *Woman, Sensuality and Death in Nietzsche*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

Gentili C., *Nietzsche*, Bologna, Il mulino, 2001.

Ieranò G., *Arianna: storia di un mito*, Roma, Carocci, 2010.

Ieranò G., *Il mito di Arianna: da Omero a Borges*, Roma, Carocci, 2007.

Irigaray L., *Amante marina: Friedrich Nietzsche*, Milano, Feltrinelli, 1981.

Irigaray L., *Speculum of the Other Woman*, trad. di G. Gill, New York, Cornell University Press, 1985.

Jaspers K., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. a cura di L. Rustichelli, Milano, Mursia, 1996.

Jeanmaire H., *Dioniso: storia del culto di Bacco*, trad. di Luca Salvatore, Montorso Vicentino, Saecula, 2012.

Kennedy E., Mendus S. (a cura di), *Women in western political philosophy: Kant to Nietzsche*, New York, St. Martin's Press, 1987.

Mortensen E., *The Feminine and Nihilism: Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*, Scandinavian University Press, Oslo, 1994.

Mussapi R. (a cura di), *Dioniso – L'esaltazione dello spirito*, Milano, Corriere della Sera Storie, 2018.

Negri F., *Nietzsche, la crisi del soggetto e l'emergenza del femminile*, in B. Scapolo (a cura di), *Per un sapere della crisi. La dissoluzione del sogno cartesiano tra Ottocento e Novecento*, Aracne, Roma, 2014, pp. 197-223.

Nietzsche F., *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume (1882-1888)*, a cura di Giorgio Colli, Milano, Adelphi, 1970.

Nietzsche F., *Ecce Homo*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1970.

Nietzsche F., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, trad. di Giorgio Colli, Milano, Adelphi, 1991.

Nietzsche F., *La gaia scienza*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1965.

Nietzsche F., *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1972.

Nietzsche F., *Umano, troppo umano I*, a cura di S. Giametta e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1965.

Omero, *Iliade*, trad. di M. G. Ciani, Venezia, Marsilio, 2010.

Omero, *Odissea*, trad. di V. Di Benedetto, Milano, BUR, 2010.

Patton P. (a cura di), *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, London and New York, Routledge, 1993.

Pfeiffer E. (a cura di), *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, a cura di Mario Carpitella, Milano, Adelphi, 1999.

Reinhardt K., *Nietzsche et sa «Plainte d'Ariane»*, Trad. francese di Emmanuel Martineau, «Po&Sie», n. 21, 1982, pp. 94-117.

Rizzi S. I., *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, Milano, Mimesis, 2018.

Ross W., *Nietzsche selvaggio, ovvero Il ritorno di Dioniso*, Bologna, Il mulino, 2001.

Salomé L. A., *Anal und sexual e altri scritti psicoanalitici*, Ascoli, La Sfinge, 1977.

Salomé L. A., *Friedrich Nietzsche*, a cura di Enrico Donaggio e Domenico Fazio, Milano, SE, 2013.

Schopenhauer A., *L'arte di trattare le donne*, Milano, Adelphi, 2000.

Schopenhauer A., *Parerga e paralipomena II*, a cura di M. Carpitella, Milano, Adelphi, 1998.

Shapiro G., *Alcyone: Nietzsche on gifts, noise, and women*, New York, University of New York Press, 1991.