



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

MARIA CRISTINA FORNARI

L'irrisolubile problema della felicità

EPEKEINA, vol. 15, n. 2 (2022), pp. 1-18
Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

L'irrisolubile problema della felicità

Maria Cristina Fornari

Tra i filosofi di Nietzsche non ci sono soltanto grossi nomi: anzi, per chi ha lavorato al patrimonio della sua biblioteca personale,¹ ha suscitato non poco stupore il fatto che il Nietzsche lettore di filosofia non fosse poi così ortodosso. La sua biblioteca – ad oggi circa 2000 volumi conservati presso l'*Herzogin Anna Amalia Bibliothek* di Weimar – si può suddividere grossolanamente in tre blocchi:² tra i libri del giovane Nietzsche, un ragazzo particolare e molto dotato, troviamo le prime letture filosofiche, i classici dell'antichità greca e latina, e tutto quanto veniva richiesto per essere uno dei più brillanti allievi della rinomata scuola di Pforta. Abbiamo poi la biblioteca specialistica del giovane professore di Basilea, con tutti gli strumenti indispensabili all'esercizio della professione: manuali, dizionari, enciclopedie, opere classiche. Infine, dopo l'abbandono della cattedra di filologia classica, la biblioteca "itinerante"³ di un filosofo eclettico, curioso, assolutamente originale. Non vi troviamo i grandi classici della filosofia moderna; né Cartesio, né Kant, né Hegel.⁴ Troviamo dei buoni manuali o compendi che diano largo spazio alla filosofia contemporanea (ad esempio Überweg, o il notissimo Lange; ma sappiamo che a Nietzsche non era estranea neanche la *Storia della filosofia moderna* di Kuno Fischer).⁵ Ma, soprattutto, Nietzsche sembra interessato alla letteratura più attuale, alle novità scientifiche, a ciò che stimola il dibattito, a ciò che è alla moda. Non nel senso deterioro del termine – sappiamo quanto Nietzsche detesti il chiacchiericcio e ogni genere di *mainstream* –, ma di ciò che è destinato a incidere sulla storia delle idee e a rivoluzionare, in molti casi, gli sviluppi futuri della cultura, della società, della politica. Ciò che

1. Tra cui chi scrive. Cfr. Fornari 2003.

2. Cfr. D'Iorio 2003.

3. Durante la sua vita da *fugitivus errans*, in cerca di luoghi adatti alla sua salute, fisica e spirituale, Nietzsche viaggia con i suoi libri chiusi in grosse casse, o chiede agli amici (per lo più Franz Overbeck) o alla famiglia di spedirgli ciò di cui necessita in quel momento.

4. Naturalmente Nietzsche non ha letto soltanto ciò che è possibile rinvenire oggi nella sua biblioteca: il catalogo di quest'ultima è ben diverso da quello "ideale" delle letture, che probabilmente non saremo mai in grado di completare.

5. Cfr. Überweg 1866; Lange 1886; Fischer 1852-1904.

maggiormente sorprende di Nietzsche è la sua capacità di vedere oltre la contingenza, di *indovinare*, di lasciarsi sollecitare dagli stimoli più impensabili. Ed ecco che un opuscolo anonimo, una notizia di cronaca, il romanzo del momento, attivano importanti riflessioni teoretiche e vengono utilizzati in maniera assolutamente originale.

Per quanto riguarda il problema della felicità, di cui Nietzsche indirettamente si occupa,⁶ viene trattato anch'esso da Nietzsche in riferimento alle correnti e agli autori più attuali. Interlocutori primari sono infatti i filosofi dell'Utilitarismo, primo fra tutti John Stuart Mill, passando per l'evoluzionista Herbert Spencer e per i filosofi e i sociologi che a quest'ultimo si richiamano. Sappiamo come Nietzsche abbia letto con grande attenzione e probabilmente più di una volta le opere di Mill (che possedeva in traduzione tedesca in edizione completa, sebbene diversi volumi dei dodici che la componevano siano andati perduti);⁷ come avesse indicato Bentham in una lista di *desiderata* che poi non si concretizzeranno,⁸ e soprattutto come, nel 1883, sia tornato a leggere con attenzione il capitolo dedicato al principio morale social-eudemonistico della *Fenomenologia della coscienza morale* di Eduard von Hartmann (1879),⁹ probabilmente nell'ambito del suo progetto di una *Morale per moralisti*. Lo studio di Nietzsche si focalizza dunque sulle dottrine morali contemporanee, Utilitarismo, Evoluzionismo,

6. Nietzsche non sembra occuparsi di definire che cosa sia propriamente la felicità, sebbene naturalmente sia implicata nella sua riflessione, dalla *eudemonia* degli antichi, fino alla nuova felicità dionisiaca. Colpisce che in un frammento del 1881 egli si proponga di collezionare i passi sulla felicità («per esempio in Emerson», Nietzsche 1991, 329); più spesso, Nietzsche critica la felicità per come è concepita dalla filosofia contemporanea: la tipica felicità ottocentesca («vale a dire, felicità inglese, con *comfort* e *fashion*», agio, *edonè*) e la bonomia del borghese. Tassativo in questo senso l'apoforisma 225 di *Al di là del bene e del male*.

7. Cfr. Mill 1869-1875.

8. Cfr. Nietzsche 1986, 154.

9. Ricordiamo anche l'acquisto da parte di Nietzsche, nell'estate 1882, della monografia di G.H. Schneider, *Der menschliche Wille*, per asserzione dell'autore un libro in cui «un peso particolare viene assegnato all'*eudemonismo* nei suoi rapporti col "*darwinismo*", ossia alla relazione del desiderio di *felicità* con l'aspirazione *alla conservazione della specie*» (Vorwort).

Eudemonismo, delle quali individua prevalentemente le storture e il carattere sintomatico di *décadence*.¹⁰

Ma l'attenta e informata riflessione nietzscheana si avvale anche di altre fonti, che oggi considereremmo minori. Si pensi, ad esempio, alla *Storia della morale europea* di William Lecky,¹¹ il cui primo capitolo, dal titolo *La storia naturale della morale*, occupa più di 140 fitte pagine. Lecky vi prende in esame, in maniera molto dettagliata, le due teorie rivali che si contendono all'epoca il primato morale, l'Utilitarismo e l'Intuizionismo, patteggiando apertamente per il secondo e mostrando i lati deboli o contraddittori del primo. Questo capitolo sembra sia servito a Nietzsche da vero e proprio "manuale": sono numerosi i casi in cui le glosse a margine – purtroppo tagliate irrimediabilmente dal rilegatore – lasciano intuire appunti lapidari, o brevi riassunti del testo, come si può già vedere dalle prime pagine della prefazione, dove Nietzsche riassume per punti il contenuto della *Vorrede*, quasi fosse uno scolaro o uno studente.

Meno frequentata ma non per questo meno interessante la breve monografia di Anton Ölzelt-Newin, *L'irrisolubilità dei problemi etici*, pubblicata a Vienna nel 1883.¹² L'autore, amico e allievo di Alexius Meinong, in contatto con Brentano e membro della cosiddetta *Scuola di Graz*, fondata dallo stesso Meinong nel 1894, oggi è per lo più sconosciuto, tranne per il fatto che Anton Brückner, suo protetto, gli ha dedicato la sinfonia n. 6 in la maggiore. Non abbiamo idea di come questa piccola brochure sia capitata sul tavolo di Nietzsche: ma la sua presenza (con interventi di mano del Nostro per più del 40% del testo) è un segno evidente degli interessi di quel periodo.

Insomma, un abisso di conoscenze, quello di Nietzsche, che non disdegna di servirsi dei materiali "più bassi e spregiati", parafrasando il primo aforisma del suo libro per spiriti liberi.

A proposito di raccolta di materiali, sappiamo che Nietzsche, intensificando i suoi studi sull'origine della morale, dopo *Umano, troppo*

10. Per i rapporti di Nietzsche con la filosofia inglese mi permetto di rimandare a Fornari 2006.

11. Cfr. Lecky 1879; di Lecky, Nietzsche conosceva anche la *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* (1873), nonché *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus* (1880).

12. Cfr. Ölzelt-Newin 1883.

umano si era rivolto ai pensatori inglesi contemporanei, trovandovi diversi spunti di riflessione ma anche numerosi punti deboli, e ancor più numerosi motivi di ferma opposizione. In particolare, questi esaltatori del finalismo della selezione (come Nietzsche li definisce)¹³ pretendono che la natura assegni all'uomo un cammino prestabilito: il nostro compito sarebbe dunque quello di realizzare il *fine* della natura stessa – la promozione e la conservazione della vita (senza tra l'altro porsi domande sull'effettivo «*valore dei valori, la vita!*»)¹⁴ – attraverso un progressivo adattamento di organi e funzioni all'ambiente, stabilendo così (o forse sarebbe meglio dire “svelando”) le regole della vita morale. C'è infatti una perfetta consonanza tra fisiologia e morale («[L]’uomo idealmente morale è quello in cui [...] tutte le specie di funzioni sono perfettamente adempite» – scrive Spencer nelle pagine de *Le basi della morale*¹⁵ [Spencer 1904, 68]), favorendo la quale l'uomo realizza anche la propria felicità, in quanto il piacere è connesso all'esercizio dell'attività vitale. «Il buono è universalmente il piacevole» (Spencer 1904, 27) – dichiara ancora Spencer: questo semplice principio, misconosciuto ma implicitamente accettato dalla maggior parte dei sistemi morali, deriva la sua irresistibilità dalla forza stessa con cui la vita si evolve.

Di fronte alla proposta spenceriana Nietzsche si mostra fortemente irritato, in particolare dal finalismo proprio della dottrina evolutiva, dal porre un cammino precostituito verso una meta che, semplicemente, non è data:

L'umanità non ha alcuno scopo, così come non lo ebbero i sauri, ma essa ha uno *sviluppo*: cioè la sua fine *non ha più significato* di un punto qualsiasi del suo cammino! NB. Di conseguenza non è possibile definire il bene come se fosse il mezzo per “lo scopo dell'umanità”. [...] – Il massimo piacere possibile come fine? Ma così non è possibile dirigere nemmeno la vita individuale, giacché noi non conosciamo le fonti del piacere, gli istinti, quanto ai loro bisogni più intimi; per esempio, non sappiamo se il massimo piacere possibile non presupponga anche un'enorme quantità di dispiacere.¹⁶

13. Cfr. Nietzsche 1991, 344.

14. Nietzsche 1964, 447.

15. La sottolineatura corrisponde a quella di Nietzsche nel suo esemplare tedesco (Spencer 1879, 82).

16. Nietzsche, *ivi*, 436-437.

Stuart Mill si dice invece in grado di stabilire quali siano i piaceri superiori e quindi, come tali, da perseguire (noto il suo motto: «Meglio un Socrate insoddisfatto, che un porco soddisfatto»), al fine di ottenere, nel rispetto del canone più classico dell'Utilitarismo, “la massima felicità per il maggior numero”. In questo caso, Nietzsche è colpito dalla standardizzazione dei bisogni, dal trascurare ogni misura personale di piacere. La *Regola d'oro*, nella quale Mill crede di ravvisare il principio base dell'Utilitarismo («non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te»), implica il presupposto volgare e illegittimo della reciprocità;¹⁷ è la “moda morale” di una società dedita al commercio,¹⁸ abituata a bilanciare pesi e misure, fissare equivalenze, stabilire un “prezzo” per ogni situazione, e che crede perciò in azioni interscambiabili e omogenee.¹⁹

Per Mill, che rivisita l'Utilitarismo del padre James e del padrino Bentham, questa convergenza di interessi è garantita da un “vigoroso sentimento naturale”, un principio potente della natura umana: la solida base dei sentimenti sociali dell'umanità, il desiderio di essere

17. «Contro John Stuart Mill: aborro la sua trivialità che dice “non bisogna avere due pesi e due misure; ciò che non vuoi, ecc., non farlo neanche tu agli altri”; che vuole fondare tutti i rapporti umani sulla *reciprocità delle prestazioni*, in modo che ogni azione appaia come un ripagare un'azione rivolta a noi. Il *presupposto* è qui plebeo nel senso più basso; si presuppone l'*equivalenza di valore delle azioni* per me e per te; il valore *personalissimo* di un'azione è semplicemente annullato (ciò che non si può compensare e ripagare con niente). La “reciprocità” è una grande volgarità; proprio il fatto che qualcosa che *io* faccio non *potrebbe né dovrebbe* venir fatto da un altro, che non ci può essere una *compensazione* – fuori che nella *sfera elettissima* dei “miei pari”, *inter pares* –; che in un senso profondo non si restituisce mai, perché *si è qualcosa di unico* e *si fanno solo cose uniche* – questa convinzione fondamentale contiene la causa dell'isolamento aristocratico dalla moltitudine, poiché la moltitudine crede all'“uguaglianza” e *quindi* anche alla possibilità di una compensazione e alla “reciprocità”» (Nietzsche 1971, 173)

18. Cfr. Nietzsche 1964, 127-128.

19. Cfr. invece, tra gli altri ivi, 343: «La felicità risiede nell'incremento dell'originalità, per questo altre epoche ne possono avere avuto in maggiore quantità della nostra. La scienza è il mezzo per dimostrare la necessità dell'educazione all'originalità. Se la tradizione e il *così fan tutti* costituissero la moralità, questo sarebbe un ostacolo alla felicità. La teoria che la moralità è il mezzo giusto per rendere la vita indolore è certamente il prodotto di epoche molto sofferenti. Se l'originalità vuole tiranneggiare, essa mette le mani addosso al suo stesso principio vitale. Provar gioia dell'originalità altrui senza diventarne la scimmia, forse sarà un tempo il segno di una nuova cultura».

uniti ai nostri simili e di preoccuparci della loro felicità, al di là di ogni ragione utilitaria:

Ogni rafforzamento dei legami sociali e ogni salutare sviluppo della società accresce l'interesse personale di ogni individuo nel tener conto in pratica del benessere degli altri, non solo, ma anche lo induce a identificare sempre più i suoi *sentimenti* con il bene di costoro, o per lo meno con una sempre maggior attenzione pratica verso quel bene. Egli finisce, in modo quasi istintivo, per prendere coscienza di sé stesso come di un essere che si preoccupa *naturalmente* degli altri. Il bene degli altri diventa per lui una cosa della quale bisogna occuparsi naturalmente e necessariamente, così come ci si deve occupare di una qualsiasi delle condizioni materiali della nostra esistenza (Mill 1981, 84-85).

Mill si augura che tale sentimento di unione venga insegnato come una religione, e che abbia dalla sua parte l'intera forza dell'educazione e delle istituzioni: la vita umana ne sarà pervasa, e questo impulso si trasformerà in un potente sentimento morale che guiderà gli interessi della collettività verso la maggior felicità possibile. «L'«amore per il genere umano» con l'aiuto di un'educazione razionale: Stuart Mill. Fa morir dal ridere!» commenterà Nietzsche,²⁰ per il quale

In quanto esistiamo e in quanto ci realizziamo e ci formiamo nel modo più alto, dobbiamo considerare il nostro interesse superiore a quello degli altri, e da ciò attingere la forza: *non è possibile fare un passo avanti senza ledere in qualche modo l'interesse altrui*. Se non altro, *perché non possiamo conoscere abbastanza tale interesse*, una regola basata sull'interesse di *ciascun* individuo e di *tutti* gli altri è impossibile.²¹

Tanto più che l'immagine del prossimo nella nostra mente è una mera proiezione: «L'amore del prossimo è amore per la nostra *rap-presentazione* del prossimo. Noi possiamo amare soltanto noi stessi, perché ci conosciamo. La morale dell'altruismo è impossibile», conclude Nietzsche,²² che quando si imbatte, nel 1883, in questa pagina

20. Nietzsche 1964, 585.

21. Ivi, 611-612.

22. Ivi, 293. Cfr. anche ivi, 259, stesso periodo: «L'altruismo non riguarda altri *individui*, bensì esseri immaginari *uguali*. Aiutare l'individuo è impossibile, perché

di Ölzelt-Newin (1883, 36), non potrà fare altro che manifestare il suo accordo scrivendo “*gut*” a margine del passo:

La miglior testimonianza di come, ad esempio, molti moralisti utilitaristi (Mill) sopravvalutino le nostre potenze altruistiche, è che essi vogliono rendere applicabile al loro sistema l'imperativo biblico “ama il prossimo tuo come te stesso”. Ovviamente questa frase, che certo ha adempito al meglio al suo dovere facendo leva su grandi masse (e non la toccherei, se non fosse tanto mal impiegata scientificamente), è un'impossibilità psicologica. Usare la parola “amore” nello stesso senso per noi stessi e per gli altri è scientificamente del tutto inammissibile. Io posso amare un uomo [...] solo in quanto ha costituito in me molte rappresentazioni piacevoli; ma come possiamo voler paragonare un complesso di rappresentazioni che si riferiscono ad una persona estranea, con la mia propria? L'amore per me stesso è infinito e assolutamente incommensurabile, poiché ogni azione, ogni respiro, è sua espressione.²³

Questa svolta di Mill in senso filantropico non sfugge a Lecky, che commenta:

Il principio utilitario della scuola di Hobbes, sebbene in gran parte mitigato, è rintracciabile in ogni pagina degli scritti di Bentham; ma molti dei suoi discepoli, rispetto a questo hanno deviato di gran lunga dal loro maestro, e nelle loro mani l'intero tono e il carattere dell'Utilitarismo sono mutati [...]. Lo scopo principale dei primi membri della scuola induttiva era di abbassare la natura umana al loro livello, risolvendo tutte le azioni più nobili in elementi originari volgari ed egoisti. Lo scopo principale dei membri più tardi di questa scuola è stato sublimare la concezione di felicità e interesse in modo da includervi le più alte manifestazioni di eroismo. Come abbiamo visto, ammettono pienamente che la coscienza sia una cosa reale, e debba essere la suprema guida della nostra vita, sebbene sostengano che essa sorga originariamente dal nostro egoismo trasformato dall'influsso dell'associazione. Riconoscono la realtà di sentimenti simpatetici, sebbene di solito li derivino dalla medesima fonte. Non possono, tuttavia, in conseguenza dei loro principi, riconoscere la possibilità di una condotta altruista nel vero senso della parola, ma

non lo si può conoscere. L'inconoscibile – questo è il prossimo»; ma si vedano anche Nietzsche 1982, 230 *et al.*

23. Anche in questo caso, la sottolineatura corrisponde a quella di Nietzsche.

ritengono sia possibile per un uomo trovare il suo piacere più alto nell'abnegazione per gli altri, che l'associazione di virtù e piacere sia perfetta soltanto quando porta abitualmente ad un'azione spontanea e non calcolata, e che chiunque si trovi in una condizione di sanità morale, trovi più dolore nel commettere un delitto di quanto piacere possano procurargli le sue conseguenze. La teoria è nelle sue basi la stessa, ma nelle mani di molti di questi scrittori lo spirito è cambiato (Lecky 1879, 18, 28-29).²⁴

Anche per Eduard von Hartmann, quello di Mill è stato un vero e proprio errore. Cercando di difendere il valore etico del suo eudemonismo dall'accusa di costituire un principio pseudo-morale, egli si trova ad identificare utile e piacevole, e il principio di utilità con quello della più alta felicità, rivelando un poco ortodosso traghettare, tipico della filosofia inglese, "dall'epicureismo al mercantilismo".

Secondo Hartmann, dall'affermare che «il piacere e la liberazione dalla sofferenza siano le uniche cose desiderabili come scopo», Mill compirebbe infatti un vero e proprio *salto mortale*, affermando che l'interesse di ogni singolo individuo debba essere quanto più è possibile in armonia con l'interesse generale» e «che la felicità, che per i moralisti utilitari costituisce la norma morale, non è la felicità *propria* dell'agente, bensì la felicità *di tutti* gli interessati» (Hartmann 1879, 608).²⁵

La critica di Hartmann nei confronti del filosofo inglese si rivolge al suo insensato ottimismo e ad una concezione impropria del bene generale come mezzo per la propria felicità. Il radicale pessimismo hartmanniano, sostenendo l'insensatezza della vita individuale, non permette infatti che l'interesse verso l'altro costituisca un passo per il soddisfacimento del proprio bene:

Questi scopi moralmente validi in sé e per sé sono assolutamente da ricercare solo *al di fuori* dell'egoismo o dell'eudemonismo individuale, e perciò il principio social-eudemonistico può essere puramente etico, solo quando il bene di tutti – che esso pone come scopo dello *Streben* – viene inteso unicamente come bene *altrui*, cioè bene di tutti ad *esclusione* del proprio. Più si permette una mescolanza di *questo* social-eudemonismo con l'individual-eudemonismo, più ci si

24. Anche qui, Nietzsche commenta con segni, annotazioni e numerosi punti esclamativi a margine.

25. Con due segni di Nietzsche a margine del passo.

muove nell'autentico terreno della moralità in modo non ancora puro (Hartmann 1879, 605).²⁶

Ciascuno, per Hartmann, è responsabile della propria esistenza e della propria insensata ostinazione a proseguitarla: ma la presenza del prossimo di fronte a noi è un dato di fatto imm modificabile di cui dobbiamo prendere atto. Se è evidente che la felicità positiva è per noi uno scopo irraggiungibile, perché non «tentare con la felicità *altrui*?»:

Si tratta in primo luogo di sollevare l'obiezione se l'impulso alla felicità altrui non debba imbattersi nello stesso ostacolo che fa apparire l'impulso alla propria felicità come insensato, cioè se far felici gli altri non sia impossibile come far felici noi stessi e se perciò lo sforzo verso il primo di questi due scopi non sia vano quanto il secondo [...]. Posto così il compito, se si trattasse del raggiungimento di una condizione di felicità positiva del prossimo, allora sarebbe certo insensato come l'egoismo; al contrario, si intenda lo *Streben* alla felicità altrui o la cura per il bene altrui non in senso assoluto, ma relativo, vale a dire come incremento del livello eudemonologico comunque dato, attraverso la diminuzione delle sofferenze e la preparazione a gioie positive, senza la pretesa di incrementare quel livello durevolmente sopra lo zero, così scompare la contraddizione, che nell'impulso egoistico sussiste ancora, anche in questa formulazione relativa (Hartmann 1879, 593-594).²⁷

Nietzsche risponde esplicitamente a Hartmann in un frammento che commenta i temi di queste pagine, dove, tra le altre cose, scrive:

La volontà singola persegue lo scopo della felicità – trovarla è impossibile! Perciò la volontà singola deve porsi un'altra volontà come scopo, essa è il mezzo per lo scopo di un altro – ma signor von Hartmann! Nella misura in cui essa incrementa una volontà, quale che sia, del prossimo o del processo cosmico – essa lavora per l'appunto al *prolungamento della miseria*: e precisamente, una volta che ha capito che ogni volontà è sempre essenzialmente miserabile. Allora il suo sentimento è o pazzia o malvagità. Ma *qui* è presupposta la *seconda assurdità*: che *sia possibile un agire non egoistico*.²⁸

26. Nietzsche appone un punto esclamativo a margine del passo e commenta nei suoi taccuini: «il bene di tutti *escluso il proprio*». Hartmann p. 605: ipocrisia miseranda!» (Nietzsche 1982, 302).

27. Con evidente segno e glossa a margine di Nietzsche, oggi illeggibile.

28. Nietzsche ivi 294.

«*La mia opinione* – dichiara Nietzsche –: le intenzioni, i desideri, gli scopi sono secondari – “l’aspirazione alla felicità” di fatto non è per niente universale, mentre poi l’aspirare addirittura alla felicità altrui e *non* aspirare alla propria (“*rinnegarsi*”) *sono assolutamente* impossibili, mentre un’aspirazione parziale alla propria felicità è *possibile*». ²⁹

Gli utilitaristi, dunque, mistificando la causa dell’egoismo, «vorrebbero *persuadersi* a ogni costo che si *deve* seguire il proprio utile, perché proprio così si serve nel modo migliore l’utilità generale, la felicità dei più; quindi che l’aspirazione alla “felicità” inglese è anche il retto cammino della virtù, anzi che ogni volta c’è stata virtù nel mondo, essa è consistita in una siffatta aspirazione alla felicità propria e quindi anche a quella universale». ³⁰ Ma per Nietzsche aspirare alla felicità generale è da spudorati e da sciocchi: ³¹ non soltanto perché se la felicità di tutti dovesse essere lo scopo di ogni singolo agire, l’individuo dovrebbe rinunciare a compiere nella sua vita anche un’unica azione («la riflessione se il suo proposito corrisponda realmente al bene massimo di tutti gli uomini presenti e futuri divorerebbe l’intera sua vita»), ma anche perché

il “benessere generale” non è un ideale, una meta, un concetto comunque afferrabile, bensì soltanto un emetico – che quanto è giusto per uno, non per questo in alcun modo *può* essere giusto per l’altro, che esigere una sola morale per tutti costituisce un pregiudizio proprio a danno dell’uomo superiore, insomma che esiste un *ordine gerarchico* tra uomo e uomo e conseguentemente anche tra morale e morale. ³²

L’imperativo utilitarista, “agisci sempre nel modo più utile per la comunità”, in cui Mill ha distorto la formula dell’imperativo kantiano, «è destinato solo ad una comunità di individui pienamente omogenei, con gli stessi bisogni ed i mezzi sufficienti ad accontentarli, un imperativo per la società attuale, un’astrazione completamente inutilizzabile» (Ölzelt-Newin 1883, 43): questa osservazione, tutta nietzscheana, è in

29. Ibidem.

30. Cfr. Nietzsche 1975, 200; 1972, 136.

31. Cfr. Nietzsche 1964, 18.

32. Nietzsche, ivi, 325. Cfr. anche 1972, 136.

realtà ancora una volta di Ölzelt-Newin, la cui affinità di vedute con Nietzsche è talvolta sorprendente.³³

Nel suo saggio, molto sentito, Ölzelt-Newin si occupa di dimostrare che la determinazione di una felicità universale è un problema irrisolvibile dal punto di vista della razionalità scientifica e come, soprattutto, le dottrine che si basano sui concetti di utile e piacevole per ricavarne una norma morale siano destinate al fallimento.³⁴ L'etica, con la sua "conoscenza pasticciata del cuore umano" non può pretendere di imporre agli uomini una felicità maggiore di quella tracciata dalla natura stessa. Il 'sommo bene' di un individuo, coincide infatti con la sua personale felicità, che proviene dai sensi, e in virtù delle varie e mutevoli disposizioni umane, il mondo dei piaceri dell'uno resta inaccessibile a tutti gli altri. «Da qui il *sommum bonum* diventa *somma bona*; non uno; ci sono infatti tanti beni sommi quanti sono gli uomini», così come Nietzsche concorderà nell'aforisma 43 di *Al di là del bene e del male*.

Ma l'esperienza è testimone del fatto che neppure i singoli uomini sanno in realtà dove risieda la loro felicità, né ne fanno lo scopo di un desiderio razionale:

Quando mi chiedo dove risieda la mia felicità, o chiedo al lettore dove sia la sua, sapremmo dirlo? Io credo che la maggior parte degli uomini, qualora si rivelasse loro dove giace propriamente la loro felicità, non lo crederebbero [...] cosa sapeva Werther, il giovane, il poeta, della felicità di Faust, dell'anziano, del pensatore? Cosa ne sa, il piacere che Goethe trovava tra le braccia di una ragazza, del piacere che egli trovava nel creare? Se c'è un uomo che può rivelarci che cos'è la felicità, quello è lui; e cosa ci ha detto, alla fine di una vita vissuta in modo così ricco e pieno? Egli può raccontare di un'ora felice, di una bella giornata, perfino di una lunga serie di belle giornate, ma che cos'è la felicità, egli non lo sa. Tutto ciò che egli poteva dire è "io ho vissuto" (Ölzelt-Newin 1883, 17-19).³⁵

33. Ad esempio, nella critica ai principi dell'etica schopenhaueriana (cfr. Ölzelt-Newin, 1883, 2-3).

34. «Nessuno che soffra dei più seri dubbi di coscienza, che si occupi seriamente della sua o dell'altrui felicità, ha mai cercato o trovato consiglio nell'etica. L'etica [...] è stata finora solo una storia di errori e contestazioni, un labirinto di opinioni contrastanti di ricercatori che, lontani dalla vita e da tutti i peccati, trovavano, nell'occuparsi di etica, solo un mezzo di appagamento del loro impulso scientifico» (Ölzelt-Newin 1883, 1).

35. Con segni di Nietzsche in corrispondenza del primo passo.

Le definizioni di felicità fornite fin qui da filosofi e moralisti si rivelano scientificamente deboli – Nietzsche ne segna a margine più di una, da Garve, a Lenau, a Byron³⁶ – ma la più goffa appartiene agli Inglesi, con la loro idea che la felicità sia il piacere o l'assenza di dolore o un *surplus* di gioia sul dolore,³⁷ da calcolare aritmeticamente, alla maniera di Bentham o di Bain:

Un *surplus* di gioia? Anche una richiesta d'amore esaudita da un lato e la morte di un amico dall'altro sono gioia e dolore che si bilanciano; una gioia in più, e questo "più" è felicità. E di tali addizioni dovrebbe constare la felicità umana! Chi su di essa non sa dire niente più di questo, sarebbe più opportuno che tacesse!³⁸

L'assunto su cui l'etica si poggia quando vuol costruire razionalmente un sistema di norme – "gli uomini desiderano la felicità" – (Nietzsche dirà che gli uomini non vogliono essere felici: bisogna essere inglesi per crederlo)³⁹ non può significare niente di più che "gli uomini desiderano sempre il piacere", ossia che il piacere è il motivo ultimo di ogni loro atto di volontà.

Ma quando noi consideriamo come la maggior parte dell'attività umana, e perfino quella sottoposta generalmente ad imputazioni morali, non è altro che abitudine: un agire sciolto dalla riflessione e dal piacere, sotto la mera spinta di rappresentazioni forti o impressioni sensibili, attività riflesse, impulsi e istinti ereditati e così via, come sono contati gli attimi in cui lo spirito della nostra vita riposa e ci lascia il tempo di scegliere e di riflettere! Così dobbiamo dire che gli uomini, non solo non conoscono la loro felicità, ma la desiderano poco e per questo si vuol dare loro libri in cui possano leggere che cos'è la felicità e come ottenerla! Ogni frase è così solo una nuova conferma che il concetto di felicità, quando non lo si voglia privare della sua vitalità e con ciò, di ogni verità, è un concetto inutilizzabile per la scienza (Ölzelt-Newin 1883, 22).⁴⁰

36. Cfr. Ölzelt-Newin (1883, 17-18).

37. Entrambe le definizioni segnate a margine da Nietzsche con tre vistose righe verticali, a p. 19.

38. Cfr. Ölzelt-Newin (1883, 19), con evidenti segni a margine. Manca il riferimento al passo nietzschiano

39. Cfr. Nietzsche 1971, 252-253.

40. Cfr. Nietzsche: «Quanto vantaggio sacrifica l'uomo, quanto poco e "interessato"! Tutti i suoi affetti e passioni vogliono aver ragione – e quanto e lontano l'affetto

Tornando alla definizione di “bene” e di che cosa con questo si intenda, la psicologia inglese crede di poterlo rintracciare nella «tendenza all'utile dei nostri simili»: un carattere del cuore umano e una regola generale dell'agire su cui uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi non potrebbero essere più concordi.⁴¹ Ma, si chiede ancora Ölzelt-Newin denunciando la vaghezza definitoria dell'etica, «a quale scopo si deve propriamente essere utili agli uomini? In ultima istanza, per recare loro piacere o i mezzi per il piacere, ma per quale piacere? Il più alto? Qual è il loro piacere supremo?». E ancora: «Quanto la nostra azione altruistica è un mezzo per raggiungere fini egoistici?» (Ölzelt-Newin 1883, 24, 28, 29).⁴² Interrogativi che Nietzsche si era posto già all'indomani della lettura de *Le basi della morale* di Spencer, e che aveva sintetizzato in *Aurora*:

Come? L'essenza delle cose veramente morali consisterebbe nell'abbracciare con lo sguardo le prossime e più immediate conseguenze delle nostre azioni nei riguardi degli altri e nel deciderci in conformità ad esse? Questa è soltanto una morale angusta e piccolo-borghese, se mai possa considerarsi una morale: mi sembra invece che risponda a un modo di pensare più elevato e più libero, *tirare innanzi* anche davanti a queste prossime conseguenze per gli altri e promuovere mete più lontane, in certe circostanze *anche attraverso il dolore altrui*, – per esempio promuovere la conoscenza, anche ben sapendo che

dall'accorta utilità dell'egoismo! Non si vuole la propria “felicità”; bisogna essere Inglesi per poter credere che l'uomo cerchi sempre il suo vantaggio; le nostre brame vogliono mettere le mani sulle cose con una lunga passione – la loro forza accumulata cerca gli ostacoli» (*Ibidem*).

41. Questo almeno secondo Mackintosh, di cui Ölzelt-Newin riporta una lunga citazione a p. 24. Il filosofo scozzese sostiene che il discostarsi dall'accordo generale non va tanto considerato una depravazione morale, quanto la conseguenza di una cattiva conoscenza dei fatti o di un erroneo calcolo delle conseguenze: Nietzsche segna il passo con una riga e tre vistosi punti esclamativi a margine. La stessa disapprovazione aveva mostrato nei riguardi di Bentham, apponendo un “*falsch!*” all'asserzione che «il vizio può essere definito un cattivo calcolo di possibilità, un errore nello stimare il valore di piacere e pena. È falsa morale aritmetica» e commentando con “NB”, “*falsch*”, “*falsch Grunds[-]*” l'idea che un uomo ben edotto sul proprio interesse sia un uomo saggio e che il vizio sia dovuto, platonicamente, ad un'inadeguata conoscenza del proprio bene (cfr. Lecky 1879, 12-11). Questi giudizi critici si comporranno in *Al di là del bene e del male* aforisma 190, dove Nietzsche accosta significativamente l'etica platonica alla morale utilitaria.

42. Le sottolineature, come al solito, sono di Nietzsche.

la nostra libertà di spirito getterà innanzitutto e immediatamente gli altri in dubbi, affanni e peggio ancora. Non possiamo perlomeno trattare il nostro prossimo come trattiamo noi stessi? E se non pensiamo nel caso nostro in maniera così ristretta e piccolo-borghese alle immediate conseguenze e dolori, perché mai *dovremmo* farlo nel caso del nostro prossimo?⁴³

Inoltre, perché «se uno è utile agli altri, dovrebbe essere migliore di quando è utile a sé stesso?» si chiede ancora Nietzsche, confrontandosi di nuovo con Hartmann:

Lo è solo se ciò che di utile fa per altri è in senso assoluto di utilità superiore a ciò che fa di utile per sé. Se gli altri valgono meno, agirà rettamente perseguendo il proprio utile, anche a spese altrui. Tutte le chiacchiere a proposito dell'“utilità” già presuppongono che si abbia la definizione di ciò che è utile agli uomini: in altre parole utile a che scopo! ossia il *fine dell'uomo è già anticipato*. La conservazione, il procurar felicità ecc. se sono questi i fini: in altre circostanze, tuttavia, i loro contrari possono essere anch'essi i fini supremi, per es. in una concezione pessimistica della vita e del dolore. Dunque viene presupposta una *convinzione* – quando si loda l'altruista: che l'ego *non meriti* di venir preferito all'ego altrui? Ma *ciò* è in contrasto con la stima *superiore* che si tributa all'altruista: per l'appunto lo si ritiene una specie più rara. Ma perché mai l'uomo superiore, più raro, *deve* perdere di vista se stesso? Non lo deve affatto, è una sciocchezza, ma lo fa: e gli altri *ne traggono vantaggio* e gliene sono riconoscenti: lo *lodano*.⁴⁴

Se i sistemi etici deducono i loro principi dal tacito presupposto che l'altruismo sia sempre utile, Ölzelt-Newin, in cui è forte l'eco del nascente darwinismo sociale, vuol dimostrare, al contrario, che un agire assolutamente altruista è dannoso per l'uomo moderno. Non solo la felicità individuale è raggiungibile senza l'aiuto degli altri e persino a loro spese, ma è anzi inconciliabile con la felicità altrui, come testimonia l'attualità della lotta per l'esistenza:⁴⁵ «desiderare seriamente la felicità altrui significa certamente sacrificarsi in una

43. Nietzsche 1964, 112-113.

44. Nietzsche 1982, 241-242.

45. Cfr. Ölzelt-Newin 1883, 34. Tutto il passo è segnato da Nietzsche con una riga a margine e un NB.

qualche forma», e il piacere che può derivare da questo atto di altruismo non sempre è in grado di bilanciare l'infelicità che si accompagna a questo sacrificio (Ölzelt-Newin 1883, 35).⁴⁶

I moralisti prescrivono continuamente agli uomini come essi debbano essere felici. Prescindendo completamente dallo sviluppo particolare di ciascun individuo, se ne costruiscono un'immagine che definiscono completa e si ritengono autorizzati a dire infelice colui che non vi corrisponde:

Ma come un cieco può difficilmente valutare le gioie del vedere e deve trovare la sua piena felicità nel piacere che gli offrono gli altri sensi, anche un uomo con manchevoli sentimenti simpatetici, a causa di questa mancanza non può dirsi infelice. Persino se i sentimenti di un uomo fossero costruiti tanto a rovescio che egli avesse un piacere positivo alle sofferenze dei suoi simili, non si capisce perché egli non dovrebbe preferire le gioie scaturite da queste disposizioni a quelle simpatetiche, che egli è in grado di percepire solo insufficientemente. È uno dei più bassi argomenti contro quegli etici che dicono che ogni piacere sia un bene, dire il piacere del male non esserlo affatto (Ölzelt-Newin 1883, 30).⁴⁷

Nietzsche, per il quale il singolo ha una misura sua propria di felicità, concordava già in *Aurora* che:

All'individuo, *in quanto* vuole la sua felicità, non si debbono dare prescrizioni sulla via che alla felicità conduce: infatti la felicità individuale sgorga da leggi sue proprie, ignote a chiunque, e da prescrizioni esteriori può soltanto essere ostacolata e intralciata. Le prescrizioni, che vengono dette "moralì", sono in verità dirette contro gli individui e non vogliono in alcun modo la loro felicità. Altrettanto poco si riconnettono queste prescrizioni alla "felicità e prosperità degli uomini", – parole queste alle quali non è in generale possibile associare

46. Per Nietzsche, invece, per il quale com'è noto «nella natura non è l'estrema angustia a *dominare*, ma la sovrabbondanza, la prodigialità spinta fino all'assurdo», la lotta per la vita è soltanto un'*eccezione*, una provvisoria restrizione alla volontà di vita. La volontà di conservarsi tipica del naturalista – e in particolare del naturalista darwiniano, con la sua «teoria inconcepibilmente unilaterale della lotta per l'esistenza» – tradisce la sua origine plebea, mentre la morale, con le sue formule prudenziali, cerca di mantenere in vita esseri inclini all'esaurimento (cfr. Nietzsche 1991, 252).

47. Con vistosa riga a margine del primo passo e due "NB" in corrispondenza dei successivi.

concetti rigorosi, tanto meno poi potrebbero essere adoperate come stelle polari sul cupo oceano delle aspirazioni morali.⁴⁸

Nietzsche si interrogherà più volte circa il rapporto tra i filosofi e la felicità: i filosofi morali («da Socrate in poi, cioè, tutti i filosofi greci sono, in prima linea e intimamente, filosofi *morali*») che fanno della felicità il loro scopo («male, che abbiano dovuto cercarla!»), sono preda di una fisiologia della debolezza: laddove domina una vita in ascesa, come sappiamo, «felicità e istinto sono uguali»,⁴⁹ mentre la filosofia si rivela una forma suprema di accortezza da cui non fu esente Epicuro («Epicuro: che cos'era il suo godimento se non cessazione del dolore? – è la felicità di uno che soffre e che, anche, è ammalato»).⁵⁰ La “morale dell'accortezza” – con cui Nietzsche, con Hartmann, indica la *fronesis* epicurea, «un retto bilanciare piacere e dispiacere» – sviluppatasi nelle nature oppresse e sofferenti, sintomo di mancanza di forza e opposta alla libera dimensione della natura eroica, è propria di uno spirito vincolato: eudemonismo, edonismo, utilitarismo finiscono per rivelarsi, dunque, quali “segni di illibertà”.⁵¹

48. Nietzsche 1964, 75-76. E ancora: «Molti uomini sono capaci soltanto di una scarsa felicità: obiettare alla loro saggezza che questa non può dare loro una maggior felicità è tanto poco rilevante, quanto obiettare all'arte medica che taluni uomini non possono essere curati e altri sono sempre malaticci. Abbia ognuno la fortuna di trovare precisamente quella concezione della vita in cui può realizzare la *sua* più alta misura di felicità: con tutto ciò la sua vita può pur sempre essere miserevole e poco invidiabile» (Nietzsche 1964 196).

49. Cfr. Nietzsche 1970, 68. Si veda 1964, 345-346, in cui Nietzsche afferma che la promozione di una cultura superiore è conseguenza ed espressione di felicità individuale.

50. Nietzsche 1976, 9-10. Sul concetto epicureo di felicità negativa cfr. Nietzsche 1982 285, che si è rivelato essere una trascrizione da *Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen* (1876, BN) di Léon Dumont (cfr. Berti 1993, 395). Per Dumont, le dottrine che vedono nella felicità solo un'assenza di dolore, e nel dolore un mancato soddisfacimento del desiderio, conducono agli eccessi del pessimismo filosofico e del nichilismo buddista, inevitabili conseguenze di una dottrina a prima vista inoffensiva.

51. Cfr. Nietzsche 1982, 243, 264, 291.

Bibliografia

Opere di F. Nietzsche

Nietzsche, F. 1964, *Aurora, Frammenti postumi 1879-81 in Opere* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol VII tomo II, Milano, Adelphi.

Id. 1970, *I caso Wagner, Il crepuscolo degli idoli, L'anticristo, Ecce homo, Nietzsche contro Wagner in Opere* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol VI tomo III, Milano, Adelphi.

Id., 1971, *Frammenti postumi 1887-1888 in Opere* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol V tomo I, Milano, Adelphi.

Id. 1972, *Al di là del bene e del male, Genealogia della morale in Opere* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol VI tomo II, Milano, Adelphi.

Id. 1975, *Frammenti postumi 1884-1885 in Opere* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol VII tomo III, Milano, Adelphi.

Id. 1976, *Frammenti postumi 1884 in Opere* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol VII tomo II, Milano, Adelphi.

Id. 1982, *Frammenti postumi 1882-1884 Opere* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol VII tomo I parte I, Milano, Adelphi.

Id. 1986, *Frammenti postumi 1882-1884 in Opere* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol VII tomo I parte II, Milano, Adelphi.

Id. 1991, *La gaia scienza, Idilli di Messina, Frammenti postumi 1880-1882 in Opere* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol V tomo II, Milano, Adelphi.

Altre opere

Campioni G., D'Iorio P., Fornari M.C., Fronterotta F., Orsucci A. (hrsg), 2003 *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.

Berti, C. 1993 «Beiträge zur Quellenforschung» in *Nietzsche-Studien*, 22.

D'Iorio, P. 2003 «Geschichte der Bibliothek und ihrer Verzeichnisse» in *Nietzsches persönliche Bibliothek* hrsg. von Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta und Andrea Orsucci, unter Mitarbeit von Renate Müller-Buck, Berlin/New York Walter de Gruyter.

Fischer, K. 1852-1904, *Geschichte der Neueren Philosophie*, 10 voll., Heidelberg, Bassermann-Winter.

Fornari, M.C. 2006, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa, ETS.

Hartmann, E. von 1879, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, Berlin, Duncker.

Lange, F.A. 1866, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn und Leipzig.

Lecky, W.E~H. 1879, *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen* [1869], Leipzig & Heidelberg, C. F. Winter.

Id. 1873, *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*, Leipzig & Heidelberg, C. F. Winter

Id. 1880, *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus*, Leipzig & Heidelberg, C. F. Winter.

Mill, J.S. 1869-1875 *Gesammelte Werke*, Autorisierte Uebersetzung unter Redaktion von Theodor Gomperz, Fues (R. Reiland), Leipzig.

Id. 1981, *Utilitarismo*, a cura di E. Musacchio, Bologna Cappelli.

Ölzelt-Newin, A. 1883, *Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme*, Wien, Braumüller.

Spencer, H. 1904, *Le basi della morale*, a cura di G. Salvadori, Torino Bocca.

Id. 1879, *Die Thatfachen der Ethik. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von Prof. Dr. B. Vetter*, Stuttgart E. Schweizerbart (E. Koch).

Überweg, F. 1866, *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, Berlin, E.S. Mittler und Sohn.