

Dallo “spirito oggettivo” all’ermeneutica.

Alcune riflessioni sul concetto di “universale” a partire da Hegel e Nietzsche

From the “Objective Spirit” to Hermeneutics.

Some Reflections on the Concept of “Universal” starting from Hegel and Nietzsche

ALBERTO GIACOMELLI (*Università di Padova*)

Abstract

This paper aims to analyse the philosophical problem of the “universal” from a hermeneutical and intercultural perspective. The first paragraph of the essay provides a historical-philosophical reconstruction of the concept of the “universal” between the ancient and modern world. The second paragraph focuses on the notion of the “universal” in Hegel. The thesis I argue is that Hegel’s notion of “objective spirit” is intrinsically connected to an interpretive dimension. Consequently, there is not a contradiction, but rather a complementarity, between absoluteness and relativity, universality and singularity. The “universal” in Hegel does not correspond solely to the “objective spirit”, as it encompasses elements of historical particularity that cannot be fully conceptualized. This thesis has allowed me to question the simplistic interpretation of Hegel’s relationship with the Eastern world and, at the same time, to reflect on Hegel’s conception of language. The third paragraph is focused on Nietzsche’s radical critique of the “universal,” with particular reference to his conception of “gay science.”

Keywords: Universal, Science, Truth, Particular, Hermeneutics

1. Breve storia di un’idea

Una delle considerazioni più rilevanti contenute nel libro M della *Metafisica* aristotelica risulta certamente quella riguardante la “dottrina delle forme ideali”, che nasce, secondo lo Stagirita, dalla necessità di fondare una scienza stabile che si opponga alla precaria fluidità del divenire. Se, come sostiene Eraclito, “tutte le cose sensibili scorrono perpetuamente”, e “se c’è scienza e conoscenza di una qualche cosa, devono esistere, al di fuori di quelle sensibili, certe altre entità che permangono stabilmente, giacché non vi potrebbe essere scienza di cose che scorrono” (*Metaph.* 1078 b, 15). Uno degli atti inaugurali e capitali della filosofia occidentale corrisponde pertanto alla contrapposizione tra *epistème* come sapere certo in grado di “stare” (*steme*, dal verbo ἵστασθαι) sopra (ἐπί) a tutto (Cusano 2011, 15), e instabilità del mondo sensibile.

Benché già i Pitagorici avessero tentato di definire, attraverso i numeri e gli enti matematici, l’esistenza di una realtà oggettiva che garantisse un ordine rispetto a ciò che diviene, fu Socrate, secondo Aristotele, a cercare per primo l’essenza attraverso la dialettica: “Due sono i meriti che si potrebbero attribuire giustamente a Socrate: i ragionamenti induttivi e la definizione universale” (*Metaph.* 1078, 15-20). Domandare il “che cos’è” (*ti èstin*) delle cose significa, per Socrate, ricercare in modo inesausto l’elemento essenziale, immutabile e dunque *universale* al di là della contingenza e della pluralità aleatoria dell’accidente. Quello che nella *Metafisica* viene definito uno dei “meriti” di Socrate, vale a dire la ricerca di una “definizione universale”, porterebbe alla nascita dell’idealismo platonico, che opera una separazione tra idee ed enti e dunque a quello che Aristotele considera uno sdoppiamento inutile e ridondante della realtà mondana. L’interrogazione socratica sull’essenza inaugurerebbe perciò la tradizione metafisica che concepisce l’idea come trascendente rispetto al molteplice: l’*eidós* è fondamento universale in sé e per sé (*auto kath’hauto*).

Dal punto di vista ontologico l’universale è quindi originariamente la forma, l’idea o l’essenza che può essere partecipata da più cose e che dà alle cose stesse la loro natura e il loro carattere: “Tu davvero”, chiede Parmenide a Socrate, “per un

tuo convincimento, le poni separate, come dici, da una parte le Idee in sé, dall’altra le cose che di esse partecipano? [...] A me sembra di sì, disse Socrate” (*Parm.* 130 b-c).

L’universale ontologico assume in Aristotele i caratteri della sostanza, ossia di tessuto immanente alle cose: dal punto di vista aristotelico, pertanto, la sostanza non si colloca *al di là* del divenire del mondo, ma rappresenta l’essere stesso nella sua indissolubile unione di materia e forma (*sinolo*, ossia “tutt’uno”, da σύν- “con” e ὅλος- “tutto”). Particolarmente significativa, tra le accezioni di sostanza presentate nel libro Z della *Metafisica*, è quella di *sostrato* (ὑποκείμενον), espressione di ciò che di un ente non muta mai, che sorregge e fa da fondamento agli accidenti e che permane eliminati questi¹.

Tale concezione ontologica permette di comprendere anche la declinazione logica del concetto di universale: se in effetti ontologicamente la sostanza è universale in quanto elemento comune alla base della molteplicità, logicamente essa è, per Aristotele, “ciò che può essere per sua natura predicato di più cose” (*De int.* 7, 17 a, 39). Questa definizione avrà una decisiva risonanza nella disputa medievale sugli universali, laddove per “universale” si intendeva una *moltitudo rerum singularium* ovvero un tutto collettivo.

Oggetto di indagine e di elaborate articolazioni da parte di interpreti della scolastica come Anselmo e Duns Scoto, e poi di esponenti di dottrine nominaliste come Guglielmo di Ockham (De Libera 1999), il concetto di universale trova una formulazione moderna celebre e significativa nella *Critica della ragion pura*, dove Kant mette in discussione l’ipotesi di un’ “universalità empirica”, considerandola priva di rigore, e contrappone ad essa un’universalità autentica fondata sulle forme a priori della conoscenza. L’operazione compiuta da Kant nella *Critica della ragion pura*, e in particolare nella sua “estetica trascendentale”, da intendersi come “scienza di tutti i principi a priori della sensibilità” (Kant 1967, 98), ha a che vedere con l’universalità di “due forme pure di intuizione sensibile”, cioè “lo spazio e il tempo” (Kant 1967,

¹ *Metaph.* Z 1029 a-b: “Sostrato è ciò di cui sono predicati le altre cose, mentre esso stesso non è mai predicato di altro [...]”

99). Tale acquisizione si può considerare a fondamento dell’intera “rivoluzione copernicana” di Kant, che riguarda non solo il ribaltamento gnoseologico secondo il quale non è l’uomo a dover adattare i propri schemi mentali agli oggetti da conoscere, ma sono questi ultimi ad essere determinati dal nostro schematismo conoscitivo, ma ha a che vedere anche con la sostanziale trasposizione delle “forme pure” di spazio e tempo dalla sfera della trascendenza a quella dell’immanenza. Più precisamente si potrebbe affermare che il “trascendentalismo” kantiano postuli una in-differenza tra trascendenza e immanenza nel momento in cui le determinazioni a priori di spazio e di tempo sono al contempo universali in quanto schemi categoriali a priori della conoscenza e particolari in quanto operanti solo a partire dall’esperienza del singolo soggetto conoscente.

Il tema della relazione tra singolarità e universalità costituisce notoriamente uno dei perni teorici anche della kantiana *Critica del giudizio*, in cui la sfera dell’estetica si presenta anzitutto come soggettiva e offre all’intuizione un materiale preriflessivo dal quale non è possibile trarre alcuna conoscenza scientifica. Le principali regole del gusto appaiono quindi empiriche e non possono determinare leggi a priori. D’altra parte, se il giudizio di gusto basato su piacere o dispiacere ha carattere affatto personale, questo per Kant *pretende* di avere valore universale. Il bello è ciò che piace universalmente “senza concetto” (Kant 1970, 9 ss.; D’Angelo 2011, 112), cioè senza che vi sia la possibilità di fissarne intellettualmente le regole, ma al contempo esso vuol valere “come se” (*als ob*) fosse universale. Il giudizio di gusto porta dunque con sé un’intrinseca tensione e aspirazione all’universalità: non si rassegna ad una validità unicamente singolare e personale.

Questa tensione tra particolarità e universalità, che permea di sé tutto l’impianto della *Critica della ragion pura* e della *Critica del giudizio*, non è del resto estranea alla speculazione di Hegel, per il quale la nozione di “spirito oggettivo,” prossima a quella di “universale” da intendersi come “oggettività logica”, non si oppone alla finitezza umana, ma al contrario si lega intrinsecamente ad essa.

Come è stato opportunamente rilevato (Pagano 1992), non si può adeguatamente comprendere la proposta teoretica di Hegel (e in particolare la sua filosofia della religione), se non nella prospettiva di una feconda tensione tra

dimensione sistematico-speculativa e dimensione interpretativa, e dunque alla luce di una dialettica tra oggettività logica ed ermeneutica. Hegel sembra anzi spingersi oltre, postulando la ben nota tesi secondo la quale “il mistico è lo speculativo” (Hegel 2003, 373; Pagano 1992, 93-97; Pagano 2017, 128). Questa paradossale complementarità, che esula da qualsiasi forma di misurazione e bilanciamento quantitativo, riguarda piuttosto un’intrinseca correlazione metafisica tra finito e infinito che non ammette dualismi perentori tra immanenza e trascendenza, scienza e spirito.

Concetto e interpretazione – similmente a speculazione e misticismo – non rappresentano pertanto due poli opposti, l’uno astratto e meccanico, l’altro concreto e vitale: l’interazione polare tra i due orizzonti attiva piuttosto una dinamica simbiotica tra assolutezza e relatività. Alla luce di questa lettura la filosofia hegeliana, perciò, non sarebbe sinonimo *tout court* di “assolutismo speculativo,” ma acquisirebbe un carattere più apertamente dialogico rispetto a qualsiasi forma di essenzialismo. A differenza di quanto vorrebbe una lettura schematica e banalizzante del pensiero hegeliano, la dimensione del concetto non corrisponde *tout court* a quella dell’universale, poiché la riflessione di Hegel rivela come vi siano elementi propri della particolarità storica affatto irriducibili alla presa della concettualità. L’esperienza religiosa, in particolare, appare di natura a-concettuale, legata anzitutto all’ambito dell’ermeneutico e della particolarità plurale, e solo in misura minore all’ambito del logico e dell’universale. Proprio tale carattere plurimo e aperto sembra legittimare (sorprendentemente) la possibilità di cogliere in Hegel le condizioni di possibilità per un dialogo interreligioso (Pagano 2018; Ferretti 2019).

2. Hegel, l’universale e il linguaggio

Quanto è emerso permette dunque di mettere in discussione quella che è stata definita, attraverso una celebre immagine dello *Zarathustra*, “una delle più logore ‘canzoni da organetto’ suonate dalle storie della filosofia” (Pasqualotto 2011, 7). Si tratta dell’idea secondo la quale Hegel avrebbe trattato il pensiero orientale con sufficienza se non con disprezzo. Se Hegel in effetti ha considerato come culmine

dello sviluppo del pensiero la filosofia classica tedesca, e in un certo qual modo la sua stessa filosofia, egli ha dislocato le civiltà orientali ai primi gradini di tale sviluppo, considerandole da un lato come culture aurorali e primitive, dall’altro come componenti fondative e necessarie della storia dello spirito (Schulin 1958; Viyagappa 1980; Hulin 1979; Gesterling 1996, 135ss). L’“inferiorità” dell’Oriente hegeliano andrebbe dunque problematizzata e intesa non solamente nei termini di un insieme di culture “infantili”, simboliche, compromesse con una sensibilità massimamente distante dall’Assoluto, bensì come imprescindibile fondamento e come terreno germinale per lo sviluppo della cultura europea. Si è mostrato, in questa prospettiva, come ad esempio per Hegel la religione egizia non possa venir concepita “come una preparazione lacunosa di quel che accadrà poi in Grecia. [...] bensì come suolo genetico che la cultura e la religione orientale rivestono per lo sviluppo storico successivo” (Garelli, *Lingua* 2019, 12; Pagano 2017, 99-106). Al di là di letture preconcepite che riconoscono nel pensiero hegeliano uno dei momenti apicali dell’eurocentrismo, proprio Hegel sembra fornire alcune indicazioni per sviluppare una teoria del pluralismo religioso e concettuale che intenderebbe rispettare e valorizzare diverse forme del pensiero e del sacro.

La tematica dell’universale si intreccia pertanto all’approccio interculturale lì dove Hegel si impegna nel confronto con una pluralità di Orienti (Cina, India, e un indefinito “mondo buddhista”), attraversando – seppure da *ungelehrter Leser* (Hegel 1999, 117) – il mondo delle cosiddette *Ost-Asien*. Si tratta di un tentativo di apertura all’esperienza dell’estraneità e dell’alterità, di un confronto con dei “mondi altri” che non necessariamente corrispondono a un luogo definito, sia esso geografico o psichico, ma coincidono semmai con “un altrove che esiste come ‘oltre’ indicibile e insondabile, punto di fuga di pensieri, linguaggi e azioni” (Ghilardi 2008, 10). Rispetto al sentiero “che dalla Jonia porta a Jena” (De Pretto 2011, 19)², si può forse dire che Hegel operi un’operazione di “spiazzamento” dell’universale in senso proto-interculturale, delineando una Grecia debitrice degli influssi mediorientali e orientali: la possibilità di effettuare comparazioni, scambi, incontri tra “identico e diverso”

² Sulla genesi della questione interculturale cfr. anche De Pretto (2012).

permette così di intendere l’Occidente come una “struttura polare e complementare” (Melandri 2006; Agamben 2008, 21-22; Ghilardi 2008, 11), segnata da soglie e non da barriere ipostatizzanti.

Emerge tuttavia un problema che riguarda il tema del linguaggio. Come mostra Gadamer in *Verità e metodo*,

Il concetto di spirito che Hegel riprende dalla tradizione spiritualistica cristiana [...] trova il suo vero corrispondente nel fenomeno del linguaggio [...] in confronto a quel concetto di spirito che Hegel ha ripreso dalla tradizione cristiana, il fenomeno del linguaggio possiede il vantaggio, adeguato alla nostra finitezza, di essere infinito come lo spirito, e tuttavia finito come ogni accadere (Gadamer 2013, 445).

Secondo Gadamer, a partire dalle rivoluzioni scientifiche del Seicento sino al neopositivismo del primo Wittgenstein, di Carnap, di Russel e di Frege, si è cercato di trasferire in modo meccanico la nozione di “metodo” propria delle scienze della natura, con il suo ideale di dimostrabilità-obiettività-universalità, al campo delle scienze dello spirito, con la conseguenza di mancare completamente la possibilità di comprendere la verità di tali scienze. Ora, se il linguaggio di Hegel non rientra evidentemente in una tradizione positivista che intende fornire una forma logica alla realtà dei fatti, esso dimora pur sempre “nella ‘casa dell’essere’ occidentale, rimanendo legato a un pensiero dalla tendenza sostanzializzante” (Fongaro 2021, 57) dal quale non riesce in definitiva a emanciparsi completamente.

Non solo dal versante continentale di Gadamer, ma anche da quello giapponese di Nishida, “l’idea hegeliana resterebbe pur sempre ‘qualcosa’ di cui si può parlare dicendo che cos’è, qualcosa che può diventare il soggetto di un giudizio, noema per una noesis” (Fongaro 2021, 57). Sullo sfondo del problema del linguaggio si staglia allora anche quello della possibilità di un’ermeneutica interculturale, che ha a che vedere con la sfida di pensare il pluralismo (religioso ma non solo) nonché con la possibilità di un universale che sia produttivamente relazionale.

Nel momento in cui, come si è visto, la nozione di “ermeneutica interculturale” si può declinare in Hegel in relazione alla diade interpretazione-concetto, da un lato siamo di fronte a una relativizzazione dell’universalità concettuale, dall’altro restiamo imbrigliati in una forma linguistica che non riesce a svincolarsi dalla dialettica “predicativa” (Fongaro 2021, 58).

È quindi vero che una lettura attenta di Hegel – e in particolare della sua riflessione religiosa – porta nella direzione di una positiva relativizzazione ermeneutica del nesso concettuale-universale, e tuttavia non sembra utile e corretto spingere eccessivamente Hegel oltre se stesso: resta infatti aperto in primo luogo il problema linguistico messo in luce da Nishida, per il quale la filosofia hegeliana “resterebbe in ultima istanza vittima inconsapevole di un’assunzione acritica della superiorità speculativa della lingua tedesca intesa come unico *logos* filosofico” (Fongaro 2021, 58). In secondo luogo, resta un dato di fatto, per esempio, che per lo Hegel de *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, l’ebraismo rimane una religione della scissione incapace di cogliere l’unità del reale: una religione della distanza tra l’uomo-singolo e il Dio veterotestamentario-universale, mentre il cristianesimo viene inteso come amore per la totalità, fusione del particolare e dell’universale nell’incarnazione di Dio che si fa uomo.

Anche alla luce di questa evidente relazione gerarchica tra ebraismo e cristianesimo resta allora problematico considerare acriticamente Hegel come precursore e padre nobile del pluralismo linguistico-religioso, così come, guardando alla *Scienza della logica*, una delle cui parole chiave è “risoluzione” (*Entschluss*), appare difficile riconoscere l’opera come testo ermeneutico, nella misura in cui per Hegel la risoluzione è lo schiudersi (*Aufschließung*) e il risolversi (*Entschließung*) della forma logica del sillogismo, che si dispiega come forma fondamentale soprattutto nella sua dottrina del “concetto” (Ōhashi 2021, 21-22). “Il sillogismo”, scrive Hegel, “è stato sempre conosciuto come la forma universale della ragione” (Hegel 2004, 949).

3. Nietzsche, la scienza e il “berretto del monello”

La via hegeliana indica quindi delle aperture nella direzione di una relativizzazione storico-ermeneutica della concezione oggettivistica e universalistica della verità, ma appare forse opportuno convocare Nietzsche come punto di riferimento di un pensiero che si voglia sempre situato e prospettico. Nella sua celebre opera *Da Hegel a Nietzsche*, Löwith delinea probabilmente nel modo più ricco ed esaustivo quella frattura epocale nella *Geistesgeschichte* tra filosofia dello “spirito assoluto” hegeliano e nichilismo di Nietzsche. L’esperienza marxista e poi esistenzialista (Kierkegaard) e materialista (Feuerbach) viene assimilata, secondo Löwith, dalla cosiddetta “sinistra hegeliana” di Stirner, Ruge e Bauer, i quali preconizzano quella dissoluzione dei fondamenti dello spirito di cui Nietzsche si farà fautore (Löwith 2000, 61ss). Lo spirito come soggetto e sostanza della storia non rappresenta più un fondamento universale, ma si presenta, nel contesto della cultura della crisi, come problema. Allievo di Husserl e Heidegger, Löwith condivide in questa prospettiva il quadro di “dissoluzione dell’hegelismo” prospettato da Pareyson, il quale giustappone all’universalità dello “spirito assoluto” (*absoluter Geist*) la relatività sempre situata dello “spirito del tempo” (*Zeitgeist*).

Come rileva Caracciolo, quella narrata da Löwith è pertanto una storia della distruzione la quale ha tuttavia l’aspetto positivo di illuminare la figura dell’uomo come *weltgeschichtlich*, come singolarità protagonista di una storia del mondo che non corrisponde più a uno storicismo metafisico (Caracciolo 1997, 121 ss; Löwith 2006). Nichilismo dunque come crisi del principio ontologico (e universalistico) secondo cui “il reale è razionale e il razionale è reale” (Hegel 1991, 21) e come dissoluzione – pregna di promesse – della “forma di compimento (*Vollendung-Form*) dell’idealismo assoluto.

In questo senso proprio il nichilismo, che generalmente ha un’accezione negativa legata al tramonto dei valori, all’assenza di senso, alla cultura della crisi, all’inquietante frantumarsi delle narrazioni unitarie del mondo, sembra rappresentare una via adeguata verso una comprensione relazionale dell’identità e dell’universalità. In un articolo ormai divenuto celebre dell’aprile 2009, Volpi

risponde alle accuse di Papa Benedetto XVI a Nietzsche in quanto filosofo del nichilismo che “ha dileggiato l’umiltà e l’obbedienza come virtù servili” e che ha rappresentato la “superbia distruttiva e la presunzione che disgregano ogni comunità e finiscono nella violenza”. Nell’articolo si legge:

Dopo che la storia ci ha insegnato che spesso il possesso della Verità produce fanatismo, e che un individuo armato di verità è un potenziale terrorista, vien fatto di chiedere: il relativismo e il nichilismo sono davvero quel male radicale che si vuol far credere? O essi non producono forse anche la consapevolezza della relatività di ogni punto di vista, quindi anche di ogni religione? E allora non veicolano forse il rispetto del punto di vista dell’altro e dunque il valore fondamentale della tolleranza? C’è del bello anche nel relativismo e nel nichilismo: inibiscono il fanatismo (Volpi 2009).

Tanto in ambito estetico quanto in ambito etico ed epistemologico Nietzsche ci invita a praticare quella spaesante e difficile forma di “onestà” che consiste nel riconoscere il mondo come del tutto privo di punti di riferimento stabili e dunque universali. Nella prefazione alla seconda edizione de *La gaia scienza*, per esempio, egli ci mette in guardia dalla tentazione voyeuristica di guardare le cose nella loro nudità essenziale, giacché dietro al velo dell’apparenza non c’è che altra apparenza, dietro alla maschera non c’è che un’altra maschera:

Ci è venuto in uggia questo cattivo gusto, questo volere la verità, la ‘verità a ogni costo’, questa farneticazione da adolescenti nell’amore della verità: per questo siamo troppo provati, troppo rigorosi, troppo gioiosi, troppo bruciati, troppo profondi... Non crediamo più che verità resti ancora verità, se le si tolgono i veli di dosso; abbiamo vissuto abbastanza per credere in questo. Oggi è per noi solo questione di decoro non voler vedere tutto nella sua nudità, non voler intrometterci in tutto, tutto comprendere e ‘sapere’ (FW, § 3, 19).

Lungi dall’adagiarsi pigramente sulla convinzione che la fine delle verità universali comporti l’indifferenza del tutto, il “lieto scetticismo” dell’*esprit libre* avrà

a che vedere da un lato con un inesausto e faticoso esercizio del sospetto, dall’altro con il “buon umore”, con la magnanimità (*Grossmut*), con la grazia (*Anmut*), con la gaiezza (*Fröhlichkeit*) e con lieta serenità (*Heiterkeit*) di chi, ricercando verità prospettiche, rinuncia a qualsiasi atteggiamento dogmatico-impositivo e si emancipa da qualsivoglia forma di radicamento conoscitivo. Non è un caso che, come è stato rilevato (Gentili, XXXI-XXXVI), una delle figure paradigmatiche che meglio incarnano questo atteggiamento sia quella del trovatore provenzale medievale, del viandante felicemente irrisolto tra scienza e arte, del tutto estraneo a un’idea di conoscenza come “tecnica” oggettiva-universale rescissa dall’orizzonte unitario della vita.

Non si tratta affatto, per Nietzsche, di rinunciare alla verità, bensì di complicarla, di pluralizzarla radicalmente, di rispettarne la natura enigmatica e dunque di praticare un’elevata forma di *tolleranza gnoseologica*. La “grande salute” del saggio sta allora nella capacità di essere abbastanza “vasto” da non considerarsi come un’identità alla quale l’alterità si contrappone, né come un depositario di verità essenziali-universali. Al contrario: l’essere umano “ben riuscito” (*wohlgerathner*) coglierà la “buona volontà dell’apparenza” e “l’eterna incompiutezza” del flusso del divenire. (FW, af. 107, 15) Egli riderà innanzi all’illusione della stabilità epistemica e innanzi alla “fede nella purezza della scienza” (Stegmeier, 2012, 43; FW, af. 344, 2015), permettendoci di “scoprire l’eroe e anche il *giullare* che si cela nella nostra passione della conoscenza” (FW, af. 107, 116). Il nostro sapere non può avere a che fare con verità sostanziali e universali giacché il mondo non cela un’essenza al di sotto dell’apparenza, ma è divenuto “favola” (GD, 75-76), sogno, “fuoco fatuo e danza di spiriti e niente di più” (FW, af. 54, 75.). L’apparente ossimoro di una folle saggezza, ossia di una “scienza gaia”, ha a che fare con la “salute” connessa alla possibilità di “di poter esercitare una scienza non imbronciata né impettita, né soltanto seria” (Colli, 2005, 22): “non c’è nulla che ci faccia tanto bene”, scrive Nietzsche, “quanto il *berretto del monello*” (FW, af. 107, 116). L’uomo della conoscenza compendia quindi in sé l’atteggiamento circospetto, critico, decostruttivo, discernente, sospettoso e l’atteggiamento creativo, “tracotante, ondeggiante, danzante, irridente” (FW, af. 107, 116). Solo alla luce di questa

complexio tra disciplina critica e leggerezza ironica possono venire scardinate le matrici morali e metafisiche del fanatismo della verità e della posizione ultima.

È significativo, quantomeno secondo l’interpretazione di Djurić, che l’obiettivo polemico di questa critica nietzscheana alle pretese dogmatico-oggettive della scienza sia proprio “l’idea hegeliana della ‘scienza della logica’, in cui l’ideale scientifico di rigore e serietà era stato portato fino alle sue estreme conseguenze” (Djurić 1990, 39; Gentili 2015, XXXII; Giacomelli 2021, 218).

Se dunque in ambito religioso l’“universalismo” di Hegel si può proficuamente ibridare con elementi di carattere prospettico, plurale ed ermeneutico, i campi del logico e del linguistico sembrano restare per il filosofo di Stoccarda saldamente ancorati a paradigmi di oggettività ed eurocentrismo. Tali paradigmi saltano invece del tutto con Nietzsche: l’annuncio della morte di Dio segna in effetti il tramonto di qualsiasi assoluto metafisico-religioso-morale, così come la nozione di “gaia scienza” segna la fine dell’atavica distinzione platonica tra *doxa* ed *epistème*. Riguardo alla presunta universalità della scienza Nietzsche rileva come questa “dovrebbe avere il suo equivalente e la sua misura [...] in un ‘mondo della verità’”, ma questa non è che una “credenza”. “Come?” si domanda Nietzsche:

Vogliamo davvero far sì che l’esistenza si avvili in un esercizio di contabili e in una vita da talpa per matematici? Innanzitutto non si deve voler spogliare l’esistenza del suo carattere *polimorfo*: lo esige il *buon* gusto, signori miei, il gusto del rispetto di fronte a tutto quello che va al di là del vostro orizzonte! Che abbia ragion d’essere una sola interpretazione del mondo, quella in cui *voi* vi sentite a posto, quella in cui si può investigare e continuare a lavorare scientificamente nel *vostro* senso (per voi, in realtà, *meccanicistico?*), una siffatta interpretazione, che altro non ammette se non numeri, calcoli, uguaglianze, cose visibili e palpabili, è una balordaggine e una ingenuità, posto che non sia una infermità dello spirito, un’idiozia! (FW, af. 373, 252-253)

Ciò che qui è radicalmente in discussione non è, ancora una volta, la verità, ma l’ossessione della certezza: se si vuole davvero ricercare una dimensione veritativa, questa deve rinunciare alla semplificazione astratta del logico, o quantomeno

rendersi conto del carattere di mezzo meramente schematico-semplificatorio di quest’ultimo: i costrutti universalizzanti come “causa ed effetto”, “fine”, “sostanza”, “fondamento” non fanno che scomporre e semplificare la fluida “veracità” del mondo, che nella sua prospettica complessità non si dà mai come *certezza*. È questo il senso di un importante frammento postumo della tarda estate del 1885, in cui Nietzsche scrive:

NB! Qualcosa che sta fermo è veramente più felice di tutto quello che si muove? L’immutabile ha veramente e necessariamente più valore di una cosa che cambi? E se uno si contraddice mille volte e va per molte vie e porta molte maschere e non trova in sé mai una fine, mai un’ultima linea di orizzonte: è davvero verosimile che abbia della «verità» un’esperienza minore di uno Stoico virtuoso, che si sia messo una volta per tutte al suo posto come una colonna? (NF, fr. 40 [57], 342-343)

Nulla dunque si sottrae alla prospettiva, all’interpretazione, all’impermanenza, così come nulla si esaurisce nella povertà meccanica di leggi “prime e ultime”, e questo comprende ovviamente anche chi interpreta. “Ammesso che si potesse misurare il *valore* di una musica da quanto di essa può essere computato, calcolato, tradotto in formule”, scrive Nietzsche, “come sarebbe assurda una tale «scientifica» misurazione della musica! Che cosa di essa avremmo mai colto, compreso, conosciuto? Niente, proprio un bel niente di ciò che propriamente in essa è «musica»...” (FW, af. 373, 253). Come per il musicista il *sensò* della musica non si può comprendere dal computo matematico dei battiti per misura, ovvero dal conteggio dei valori di durata del suono e del silenzio, così il senso del mondo per Nietzsche non è spiegabile tramite formule, numeri, calcoli e uguaglianze.

Anche dal punto di vista linguistico Nietzsche sembra voler sperimentare, con la propria scrittura aforistico-frammentaria, una forma espressiva aderente al carattere polifonico del mondo. Linguisticamente Nietzsche si avvicina quindi a quel limite del “non-predicativo” di cui parlava Nishida.

Il pensiero nietzscheano appare pertanto particolarmente utile a coadiuvare una riflessione di carattere interculturale che relativizzi la nozione di universalità in ogni senso: in un aforisma de *La gaia scienza* significativamente intitolato *Stiamo all’erta* il filosofo ci mette in guardia dal considerare il mondo come “un essere sostanziale, *universale*, eterno” (FW, af. 109, 117, corsivo nostro). “Non esistono sostanze eternamente durature”, procede Nietzsche: “la materia è un errore, né più né meno del dio degli Eleati” (FW af. 109, 118). Come dal punto di vista cosmologico considerare l’Universo nei termini di un meccanismo ordinato, armonico e organico non è che un’illusione e una semplificazione antropocentrica, così, in ambito morale, qualsiasi tradizione e cultura non può essere considerata sulla base di giudizi di valore precostituiti. Il saggio “non giudica *gli altri*, perché sa di non possedere una norma assoluta su cui fondare il giudizio” (Pasqualotto 2008, 188.). Nel momento in cui, come afferma Zarathustra, “non c’è un sopra e non c’è un sotto” (Z, § 7, vv. 5-6, 282), cioè non c’è un vero e un falso, né un universale e un particolare, le differenze andranno vissute e attraversate necessariamente – caso per caso – in maniera apregiudiziale, cosicché “il saggio si comporterà senza volerlo in modo affabile con gli altri uomini [...] e nonostante ogni diversità di ingegno, di classe e di costumi, facilmente li tratterà come uguali” (MAM, II, af. 339, 263). Il cosiddetto “aristocratismo” di Nietzsche, lontano dal possedere i tratti di una selettività fondata sulla “volontà di potenza” come prevaricazione, ha piuttosto a che vedere con una forma di spontanea equanimità propria di chi non pretende “di possedere qualche norma fissa ed assoluta” (Pasqualotto 2008, 189). Anche in questo caso tuttavia la saggezza zarathustriana non postula l’assenza di un “sopra” e di un “sotto” nei termini di una indistinta equivalenza del tutto: il suo “coraggio”, la sua “veracità”, la sua “salute”, stanno piuttosto nella capacità rara e preziosa di interpretare, di volta in volta, ciò che è “alto” e ciò che è “basso” indipendente dalla “tirannia” dei valori universali (Schmitt 2008), sulla base di un peculiare gusto, insieme innato e disciplinato, per tutto ciò che è elevato, fecondo, ingegnoso, lieve, tracotante, ricco di spirito, onesto, libero, e così via.

Il saggio nietzscheano non si impone, non conosce imperativi né mete, né ideali né costumi precostituiti, né ancora certezze assolute, ma il suo “gusto” (*Geschmack*)

è capacità di “osservare e conoscere le più sottili sfumature”, ossia di distinguere (MAM, II, af. 170, 65; M, af. 244, 169, Pasqualotto, 2011, 187). Ecco che, alla luce di questa “uggia” per il “cattivo gusto” della “verità a ogni costo” (FW, § 3, 19) e di questa “saporosa” (*schmackhaft*) apertura alla pluralità del mondo, Nietzsche sembra opporre, al crepuscolo dell’“idolo” universale, l’aurora di inedite possibilità dialogiche.

Bibliografia

- Agamben, G., 2008, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Aristotele, 1992, *Dell’interpretazione*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano.
- Aristotele, 2002, *Metafisica*, tr. it. di A. Russo, Laterza, Roma-Bari.
- Caracciolo, A., 1997, *Karl Löwith*, Brescia, Morcelliana.
- Cusano, N., 2011, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia.
- D’Angelo, P., 2011, *Estetica*, Laterza, Roma-Bari.
- Djurić, M., 1990, *Philosophie als fröhliche Wissenschaft*, in id. (a cura di), *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- De Libera, A., 1999, *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del Medioevo*, tr. it. di R. Chiaradonna, La Nuova Italia, Firenze [1996].
- De Pretto, D., 2012, *Empirismo ed interculturalità. Locke, Hume e i problemi delle differenze tra i popoli*, Mimesis, Milano-Udine.
- De Pretto, D., 2011, *L’Oriente assoluto. India, Cina e “mondo buddhista” nell’interpretazione di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine.
- Ferretti, G., 2019, *Ermeneutica interculturale e universalità del concetto. In dialogo con Maurizio Pagano*, in G. Garelli, G. Lingua, *La filosofia attraverso il prisma delle culture. Dialoghi con Maurizio Pagano*, ETS, Pisa, 19-32.
- Fongaro, E., 2021, *Nishida tra Hegel e buddhismo – Sull’opportunità di una filosofia interculturale*, in “Scenari”, 15.

- Gadamer, H.-G., 2013, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano [1960].
- Garelli, G., Lingua, G., 2019, *Prefazione a G. Garelli, G. Lingua (a cura di), La filosofia attraverso il prisma delle culture. Dialoghi con Maurizio Pagano*, ETS, Pisa.
- Gesting, J.J., 1996, *Hegel und Indien – Zur Eurozentrizität von Weltgeschichte*, in “Hegel-Jahrbuch”.
- Ghilardi, M., 2008 (ed.), *Vie per un’estetica interculturale*, Mimesis, Milano-Udine.
- Giacomelli, A., 2021, *Tipi umani e figure dell’esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita*, Mimesis, Milano-Udine.
- Hegel, G.W.F., 1991, *Prefazione a Id., Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Blandetti, tr. it. di E. Castelli, Feltrinelli, Milano [1820].
- Hegel, G.W.F., 1999, *Sul famoso episodio del Mahābhārata noto come Bhagvad-Gītā, di Wilhelm von Humboldt, Berlino, 1826*, in id., *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, tr. it. a cura di G. Pinna, Liguori, Napoli.
- Hegel, G.W.F., 2003, *Lezioni di filosofia della religione*, 3 voll., tr. it. a cura di R. Garaventa, S. Achella, Guida, Napoli [1821-1831].
- Hegel, G.W.F., 2004, *Scienza della logica*, 2 voll., tr. it. di A. Moni, rev. di C. Cesa, intr. di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari [1812].
- Hulin, M., 1979, *Hegel et l’Orient*, Vrin, Paris.
- Kant, I., 1967, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino [1781].
- Kant, I., 1970, *Critica del giudizio*, tr. it. a cura di A. Gargiulo, Laterza, Bari [1790].
- Löwith, K., 2000, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino [1941].
- Löwith, K., 2006, *Il nichilismo europeo. Considerazione sugli antefatti spirituali della guerra europea*, tr. it. di F. Ferraresi, a cura di C. Galli, Roma-Bari, Laterza [1940].
- Melandri, E., 2006, *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata.
- Nietzsche, F., (FW), 1965, *Prefazione a Id., Idilli di Messina. La gaia scienza e frammenti postumi 1881-1882*, tr. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano [1882].

- Nietzsche, F., (GD), 1970, *Il crepuscolo degli idoli*, trad. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano [1888].
- Nietzsche, F., (NF), 1975, *Frammenti postumi 1884-1885*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- Nietzsche, F., (Z), 1968, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano [1885].
- Nietzsche, F., (MAM), 1964, *Umano, troppo umano*, II, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano [1878].
- Ōhashi, R., 2021, *Hegel e i Giapponesi. Un’implicazione della logica Hegeliana*, in “Scenari”, 15.
- Pagano, M., 1992, *Hegel. La religione e l’ermeneutica del concetto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Pagano, M., 2017, *Presenza di Hegel nel pensiero di Luigi Pareyson*, in “Archivio di filosofia”, 85, 1, 121-134.
- Pagano, M., 2017, *Alle origini dell’architettura sacra. Interpretazioni del tempio egizio*, in “RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado”, 2, 99-106.
- Pagano, M., 2018, *Interpretazione e concetto nell’ermeneutica interculturale*, 2 voll., in C. Agnello, R. Caldarone (eds.), *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, Palermo University Press, Palermo, vol. II, 55-67.
- Pasqualotto, G., 2008, *Nietzsche: saggezza e grande salute*, in Id., *Saggi su Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano.
- Pasqualotto, G., 2011, *Prefazione a D. De Pretto, L’Oriente assoluto. India, Cina e “mondo buddhista” nell’interpretazione di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine.
- Platone, *Parmenide*, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 374-417.
- Schulin, E., 1958, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Schmitt, C., 2008, *La tirannia dei valori* (1967), trad. di G. Gurisatti con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano [1967].

- Stegmeier, W., 2012, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, de Gruyter, Berlin-Boston.
- Viyagappa, I., 1980, *Hegel’s Concept of Indian Philosophy*, Gregoriana, Roma.
- Volpi, F., 2009, *Contro Nietzsche. L'accusa del Papa al filosofo nichilista*, la Repubblica, 10 aprile.

Nota biografica

Alberto Giacomelli insegna Estetica per i corsi di laurea in Filosofia, Discipline delle Arti, della Musica e dello Spettacolo e Storia e tutela dei Beni artistici e musicali presso l’Università degli Studi di Padova. Ha svolto attività di ricerca presso la Eberhard Karls Universität di Tübingen, la Humboldt e la Technische Universität di Berlino ed è stato Visiting Lecturer presso la Graduate School Faculty of Art and Letters, Tohoku University di Sendai. I suoi principali interessi di studio riguardano l’estetica e la filosofia di area tedesca del XIX e XX secolo con particolare riferimento al pensiero di Nietzsche, alla relazione tra filosofia e linguaggi artistico-letterari e alle forme di pensiero sino-giapponese. È autore di saggi in riviste e volumi nazionali e internazionali e delle monografie *Simbolica per tutti e per nessuno. Stile e figurazione nello Zarathustra di Nietzsche* (Mimesis, 2012); *Bauhaus absconditum. Arte, corpo e mistica alle radici del Modernismo* (Mimesis, 2019); *Tipi umani e figure dell’esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita* (Mimesis, 2021). È inoltre traduttore e curatore dell’opera di Ryōsuke Ōhashi *Kire Il bello in Giappone* (Mimesis, 2017).

Email: alberto.giacomelli@unipd.it