



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

GAETANO IAIA

Nietzsche, una ermeneutica della compassione *contra* Schopenhauer

EPEKEINA, vol. 15, n. 2 (2022), pp. 1-19
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.

Nietzsche, una ermeneutica della compassione *contra* Schopenhauer

Gaetano Iaia

1.

Volendo trovare un corrispettivo mitico della compassione, si potrebbe fare riferimento a *Eris*, dea della discordia, ch  come questa anche la compassione non   invitata o gradita al “banchetto” dell’etica della virt  n  a quello dell’etica normativa. Solo l’*eudemonismo* aristotelico – e le teorie che ad esso si rifanno –, perseguendo nella vita umana la felicit  e la virt , ha attribuito alla compassione un ruolo centrale, pur considerandola un’emozione da controllare in modo appropriato,¹ sottolineando la possibilit , grazie ad essa, di una *espansione* relazionale, nell’amore o nella giustizia sociale. Nell’etica normativa di Kant, invece, a essa viene assegnata una posizione marginale e uno sviluppo limitato, non ritenendola, in quanto sentimento naturale, costitutiva della moralit , il cui fondamento *doveva* per Kant essere intelligibile e appartenente all’ambito della libert . Per questo il filosofo di Königsberg scelse di affrontare l’argomento non all’interno dei concetti costitutivi della moralit  bens  nel contesto di una riflessione sulle concrete obbligazioni morali.² Cos , l’idea di porre la compassione come fondamento dell’etica sollev , dopo Kant, non poche riserve. Il potenziale di errore, i suoi limiti (dipendenti dagli scopi, dai valori e dalle scelte di una determinata societ ) e pi  in generale i rischi sociali generati dalla compassione rendevano difatti difficile pensarla come un *fondamento*. Ciononostante, all’interno del dibattito filosofico non vi fu disaccordo sul fatto che la compassione poteva effettivamente costituire una valida motivazione per l’azione morale. Nel contesto dei dibattiti filosofici sulla compassione si erge, nella sua radicalit , quello tra Schopenhauer e Nietzsche; pur proponendo entrambi un’etica basata sulla capacit  emotiva piuttosto che su quella razionale,

1. Su questo si veda l’interessante studio di Matteo Andolfo (Andolfo 1998).

2. Per il sentimento della compassione nell’etica kantiana si veda il pregevole studio di Marina Savi (Savi 2003), cos  come l’interessante ricostruzione “storica” di Antonio Prete (Prete 2013).

e pur essendo entrambi *figli eretici* della filosofia occidentale, le loro posizioni divergono drasticamente allorquando si soffermano ad analizzare quella che probabilmente è il più comune e “naturale” sentimento morale, la compassione.

Schopenhauer, infatti, riflette sulla compassione nel contesto di un esame analitico dell’*egoismo*, opponendo a questo, grazie appunto alla *compassione*, la figura di un essere umano che può andare *oltre* l’egocentrismo in direzione di una compassionevole convivenza con altri. Grazie alla compassione, l’essere umano poteva riconoscere il proprio *essere situato*, il proprio *vivere con* gli altri. E se, per Schopenhauer, il vivere è – “naturalmente” – sofferenza, ne veniva di conseguenza, e in maniera del tutto naturale, *condividere* tale sofferenza con gli altri sofferenti. Così, la compassione per Schopenhauer si pone, *di fatto*, come un’evidenza empirica, in quanto gli esseri umani – per loro natura egoisti – sono tuttavia *ontologicamente uno* con gli altri.

Nietzsche, al contrario, critica la compassione di Schopenhauer ritenendola un errore assiologico. Egli, infatti, analizza la compassione di Schopenhauer non come mera emozione etica, bensì come sistema di valori volto a negare la volontà di vivere. In altre parole, per Nietzsche la compassione non è tanto o soltanto un’operazione psicologico-empirica, ma uno specifico tipo di vita, provvisto di caratteristiche biologiche, storiche e metafisiche ben determinate. Conseguentemente, dare per scontata la compassione in quanto emozione morale è per Nietzsche un semplice mezzo per difendere i costumi sociali convenzionali o il sistema di valori esistente. Attraverso la sua proposta filosofica, Nietzsche mirava a dare un nuovo *principio* (da intendersi non solo e non soltanto come inizio temporale) alla cultura dell’Europa occidentale e, per far questo, non poté non sottoporre ad attenta critica la compassione schopenhaueriana, sentimento per lui da condannare in quanto ostacolo alla legge naturale dello sviluppo umano.

Prima di entrare *in medias res*, è il caso forse di porre attenzione sul problema della traduzione del termine che entrambi i filosofi utilizzano, *Mitleid*. Nelle differenti versioni italiane dei testi di Schopenhauer il termine è reso in alcuni casi con *compassione*, in altri con *simpatia* o *pietà*. Tali termini, però, non sono – né possono – essere ritenuti tra loro sinonimi, in quanto ciascuno di essi rinvia a una emozione considerabilmente differente dalle altre per quanto attiene al suo significato morale.

Simpatia, infatti, rinvia a una *corrispondenza di sentimenti* con l'altro, che può così essere anche *un co-sentire*, ad esempio il sentimento della gioia (*Mitfreude*), mentre nella *Mitleid* non c'è tale affinità. Il termine *compassione* è forse più appropriato, ché la principale preoccupazione dell'agente mosso da tale sentimento è il *ben-essere* dell'altro. L'agente, in questo modo, adotta gli interessi dell'altro come se fossero i propri, e anche se "gode" nell'aiutare l'altro, questo non deve essere considerato come il motivo principale del suo agire bensì come "effetto collaterale" di questo. Una maggiore attenzione deve essere prestata, invece, al termine *pietà*; il senso di questo nell'uso comune rimanda al latino *pietas*, che per de Vaan (2008, p. 468) indica un "coscienzioso rispetto" corrispondente in italiano alla *disposizione dell'animo a provare affetto e devozione* – verso i genitori, verso la patria, verso Dio – o, più in generale, *rispetto reverenziale*, includendo così una presunta *misericordia* dell'agente. Dirimente può essere il suo utilizzo a partire dal pensiero greco, che per la pietà si serviva di due lemmi, εὐσέβεια qualora rivolta a Dio e ἔλεος quando rivolta agli uomini. Quest'ultimo termine, piuttosto che significare un *dolersi* per il male altrui, indicava un *habitus* che predispone alla virtù, una *disposizione d'animo* caritatevole. Piuttosto che essere una specifica virtù, quindi, la *pietas* greca era una *struttura*, una naturale disposizione alle inclinazioni caritative, ma antecedente ad esse.³ La *pietas* è quindi polisemica, perché racchiudendo in sé non solo il significato della *compassione* ma anche alcune sfumature che richiamano i motivi per cui si può compatire e il modo di esternare la sofferenza. Questo aspetto, evidentemente, ha degli importanti risvolti per l'analisi che intendiamo condurre, ché esorta a chiedersi quale sia effettivamente il ruolo che la *pietà/compassione* riveste all'interno della riflessione schopenhaueriana prima e nietzscheana poi. La *Mitleid* di Schopenhauer e Nietzsche, infatti, sembra essere più vicina alla compassione che alla pietà, perché ad essa entrambi fanno riferimento allorquando considerano la relazione tra i sentimenti *amorosi*, in particolare l'amore umano.

3. Si veda su questo lo studio di Massimo Bontempelli, Fabio Bentivoglio e Antonio Gargano (Bontempelli, Bentivoglio e Gargano 2001); un interessante studio è anche quello di David Konstan (Konstan 2010).

2.

“Tutta la vita umana è sofferenza”; quest’affermazione attraversa tutta la filosofia di Schopenhauer. Chiedendosi quale possa essere la fonte della sofferenza, essenza della vita umana, egli si sofferma a riflettere sulla modalità in cui opera la *cieca e insensata* volontà di vivere, deducendo e proponendo come soluzione alla sofferenza della vita l’*etica della compassione*, in base alla quale gli esseri umani potevano pur partendo da tendenze egoistiche – basate sulla loro fisicità e sul loro *carattere* – giungere a una convivenza compassionevole, ovvero a un esistere *con e per* gli altri.

Per Schopenhauer, la volontà è una energia vitale; essa non è la capacità di decidere un’azione specifica, ma la cieca volontà di vivere.⁴ L’uomo è in contatto con il mondo attraverso il suo corpo, che è oggettivazione (o, meglio, *oggettività*) della volontà, mentre la *volontà di vivere*, al contrario, è la manifestazione della volontà nel mondo – mondo dei *fenomeni* – come sua *rappresentazione*, grazie alla quale l’uomo può percepire la realtà della sua vita come risultato – rappresentazione – della propria volontà: «La vita, il mondo visibile, il fenomeno è solo lo specchio della volontà; il fenomeno accompagnerà la volontà così inseparabilmente come l’ombra il suo corpo: e se esiste volontà, esisterà anche vita, mondo» (Schopenhauer 2010, 541-543).

Un individuo può, dunque, in linea di principio, affermare o negare la propria volontà di vivere, ma per lui, che non ha altra scelta che vivere con un corpo, è naturale affermarla. Egli riconosce così la presenza della volontà di vivere rappresentando il proprio corpo come *oggettività* della volontà, cosa che a livello fisico si traduce nella conservazione del corpo e della specie, seguendo la natura dei propri impulsi naturali. La negazione della volontà di vivere, al contrario, è quella situazione in cui l’impulso a vivere perseguito dal principio di conservazione viene eliminato, anche se questo è possibile solo se l’essere umano abbandona – ad esempio morendo – il proprio corpo.

Per un individuo che vive con un corpo è quindi naturale affermare la propria volontà di vivere. La riflessione di Schopenhauer non può

4. L’azione, infatti, è per Schopenhauer guidata dalle emozioni: «L’agire obbedisce, come si dice, ai *sentimenti*, cioè appunto non ai concetti» (Schopenhauer 2010, 147).

quindi non sollecitare diverse questioni: l'individuo che afferma la volontà di vivere è un essere umano intrinsecamente *egoista*, perché consapevole di sé stesso come soggetto di rappresentazione, e accetta l'esistenza di altri esseri umani solo come una rappresentazione. Ma, per esprimere il suo impulso egoistico, non rischia di fare del male al proprio prossimo? Per l'essere umano egoista, è quindi del tutto *naturale* commettere una ingiustizia (*unrecht*), dominando la vita altrui? A questo proposito Schopenhauer afferma: «Per quanto sia [...] piacevole per l'egoismo del singolo, capitandone il caso, il commettere ingiustizia, questo ha un correlato necessario nel patire ingiustizia da parte di un altro individuo, per il quale essa è un grande dolore» (Schopenhauer 2010, 669). Se dunque in certi casi il commettere ingiustizia riesce gradevole all'egoismo del singolo individuo, tale soddisfazione ha un correlato necessario nella grande sofferenza di un altro individuo che subisce l'ingiustizia. Non appena la ragione, con il suo potere di elevarsi alla concezione dell'insieme, abbandona il punto di vista unilaterale dell'individuo cui appartiene e si libera per un istante dalla sua connessione con gli interessi di questo, riconosce che il piacere provato da un uomo nel commettere un'ingiustizia è sempre non soltanto controbilanciato, ma *superato* da una grave sofferenza in chi la subisce.

Per Schopenhauer, l'uomo egoista può trovare una via d'uscita dall'ingiustizia grazie all'intuizione della sofferenza: così come lui stesso, anche altri soffrono, e *viceversa*. Inoltre, la razionalità può aiutare ad estendere la propria esperienza dolorosa individuale alla società o alla comunità nel suo complesso, rendendo riconoscibile per astrazione l'esperienza dolorosa individuale. In questo modo, una persona può meglio comprendere le cause profonde della sofferenza propria a ogni vita:

La ragione comune a tutti questi individui, che non fa loro conoscere, come agli animali, solo il caso particolare, ma anche, astrattamente, il tutto nelle sue connessioni, ha poi ben presto insegnato loro a vedere la fonte di quel dolore, inducendoli a pensare al modo di ridurlo o, possibilmente, di eliminarlo, mediante un sacrificio comune, che viene tuttavia largamente compensato dal vantaggio comune derivantene (Schopenhauer 2010, 669).

La ragione, in altre parole, cerca sempre un modo grazie al quale tutti gli uomini possano evitare la sofferenza. A rendere tuttavia effet-

tivi gli atti giusti è la giusta *disposizione d'animo* (*Gesinnung*).⁵ In altri termini, affinché non si verifichino atti ingiusti occorre avere un *buon cuore*:

La vera bontà d'animo, la virtù disinteressata e la pura nobiltà non originano dunque da conoscenza astratta, ma pur sempre da conoscenza, cioè da una conoscenza immediata e intuitiva, che non si può eliminare coi ragionamenti, né coi ragionamenti far nascere, da una conoscenza che, proprio perché non è astratta, non si può neanche comunicare, ma deve sorgere in ognuno spontaneamente, che trova quindi la sua vera espressione adeguata non nelle parole, ma esclusivamente nei fatti, nell'agire, nel corso vitale dell'uomo (Schopenhauer 2010, 719).

Questa “nobiltà pura” è ciò che Schopenhauer definisce *virtù*, predisposizione alla quale si è in certo modo *predestinati*.⁶ L'uomo di buon cuore può quindi agire in maniera non egoistica, riconoscendo la sua stessa essenza anche nell'altro individuo; ponendo in essere un atto disinteressato, egli non solo potrà *comprendere* più profondamente le cause della sofferenza, ma *sentirà* anche la sofferenza degli altri come propria. Immedesimandosi con il dolore dell'altro, egli potrà *sentire* che esso è uguale al proprio. È qui che può sorgere la compassione:

Checché dunque bontà, amore e nobiltà d'animo facciano per gli altri, tutto è sempre e solo lenimento dei loro dolori, e quindi ciò che li può muovere a buone azioni e ad opere d'amore è sempre e solo

5. Il termine *Gesinnung* ci offre un ulteriore chiarimento sulla *disposizione d'animo* di cui si sta parlando. Condivide infatti la radice con *Sinn* (senso, significato, ma anche indole, modo di pensare) e con il verbo *sinnen*, che, tra i suoi significati, ha quello di ‘pensare’ nel senso di ‘meditare’ o ‘progettare’. La *Gesinnung* non è quindi una semplice ‘intenzione’, anche se tale termine contiene anche il momento dell’intenzione, dell’*Absicht* (non c’è buona *Gesinnung* se non è buono anche l’*Absicht*, riguardante la singola azione, che da essa deriva). *Gesinnung* copre così un arco semantico nettamente più ampio dell’italiano ‘intenzione’, volendo indicare un atto tramite il quale si pianifica un intero ambito di esistenza, ambito al quale si dà un determinato *Sinn*, e grazie al quale ogni singola azione ed ogni singola volizione (ogni singola *Absicht*) viene pensata in relazione a quel determinato *Sinn* che si è provveduto in precedenza a stabilire.

6. «Saremmo quindi altrettanto stolti se ci aspettassimo che i nostri sistemi morali e le nostre etiche suscitassero uomini virtuosi, nobili e santi, che se ci aspettassimo che le nostre estetiche suscitassero poeti, artisti e musicisti» (Schopenhauer 2010, 535).

la conoscenza del dolore altrui, comprensibile immediatamente dal proprio e a questo equiparato. Ma da ciò risulta che il puro amore [...] è per sua natura compassione (Schopenhauer 2010, 729-731).

La compassione, cioè il *sentire il dolore insieme*, in quanto espressione massima dell'agire etico fa sì che il dolore degli altri sia direttamente all'opera nel proprio animo. Essa, di conseguenza, non solo impedisce di fare del male agli altri, ma motiva anche ad aiutarli. Non è un'azione che si verifica perché i viventi *devono* provare compassione, ma perché essi *provano* compassione proprio attraverso la loro esistenza. Questa azione è espressa e motivata da Schopenhauer grazie al sanscrito *tat twam asi*, ossia "questo sei tu!" (Schopenhauer 2010, 727).

L'analisi de *Il mondo come volontà e rappresentazione* mostra il processo sorgivo mediante il quale la compassione si fa strada nel corso della volontà di vita di un essere umano, all'interno stesso del suo istinto di conservazione. Identificando la sofferenza degli altri con la propria, la compassione diviene un motivatore diretto non solo a *sentire il dolore insieme*, ma più ancora ad agire moralmente *per* gli altri. Proprio per questo, nel *Fondamento della morale* Schopenhauer la definisce in questo modo: «la partecipazione affatto immediata, indipendente da ogni altra considerazione, alla sofferenza di un altro, e attraverso questa all'impedimento o all'eliminazione di codesta sofferenza» (Schopenhauer 2019, 585). Paradossalmente, con la compassione la *volontà di vivere* si deflette nell'uomo pervenendo così a un punto di *conversione*, che permette di chiedersi se la schiavitù dei bisogni non debba ammettere, come soluzione, la rinuncia ad appagarli e, conseguentemente, rendere l'uomo artefice della sua negazione, proprio grazie alla compassione.

Se l'egocentrismo – e l'egoismo – umano derivano dalla necessità ontologica per la quale gli esseri umani devono convivere con i propri corpi, finché gli esseri umani vivono con un corpo, la completa liberazione dall'istinto di conservazione è impossibile. Tuttavia, la compassione che sorge naturalmente in una persona a partire dalla comprensione della fonte della sofferenza rende possibile la relativa liberazione dall'istinto di conservazione. La compassione, quindi, è annuncio di una libertà possibile e di una liberazione accessibile agli sforzi individuali, perché rompe l'egocentrismo umano e fa avvertire direttamente il dolore degli altri che vivono una vita dolorosa e, attra-

verso questo, fa agire moralmente per gli altri: «Non appena questa compassione si desta, il bene e male dell'altro mi sta immediatamente a cuore, esattamente allo stesso modo, anche se non sempre nello stesso grado, che per solito il mio stesso; dunque la differenza tra lui e me ora non è più assoluta» (Schopenhauer 2019, 585).

La compassione, afferma Schopenhauer, è «un fatto [...] stupefacente, anzi misterioso» (Schopenhauer 2019, 585), la «pietra di confine oltre la quale soltanto la speculazione metafisica può ancora ardire di muovere un passo» (Schopenhauer 2019, 585-597). Essa è “reale” nel senso che si manifesta naturalmente nella nostra mente, ed è misteriosa in quanto trascende la distinzione tra l'altro e il sé, rendendo il piacere e il dolore dell'altro identici al proprio piacere e dolore.

3.

Schopenhauer propone quindi un'etica “metafisica”, basata sulla compassione, mostrando come la compassione sia il motivo morale alla base della vita umana e come le azioni morali disinteressate siano effettivamente possibili grazie ad essa. Per converso, la critica di Nietzsche al tentativo filosofico di Schopenhauer pone in questione non la “semplice” compassione, ma i problemi sollevati dal tentativo schopenhaueriano di costruire un'etica metafisica a partire da essa; la critica nietzscheana, in altri termini, è rivolta a una morale che, ai suoi occhi, aveva immancabilmente individuato nella forza la colpa e nella debolezza l'innocenza.

Nietzsche pone invece in discussione il giudizio di valore dell'“altruismo” e critica anzitutto la *premessa* – secondo cui la compassione è disinteressata – motivandola col fatto che Schopenhauer era comunque rimasto fedele al *principium individuationis*:

per molti esempi è dimostrato come gli errori dei più grandi filosofi trovino di solito la loro origine in una falsa interpretazione di determinate azioni e determinati sentimenti umani, come in base a un'analisi erronea, per esempio delle cosiddette azioni altruistiche, si costruisca un'etica errata e poi, per compiacere a questa, si chiamino ancora in aiuto religione e bugiarderia mitologica, e come infine le ombre di questi spiriti cupi penetrino anche nella fisica e nella considerazione complessiva del mondo (Nietzsche 1970a, 47).

Ciò che Nietzsche pone in discussione è l'origine del valore morale nell'altruismo, partendo dall'analisi dei valori morali esistenti; la moralità di un atto, a suo avviso, non può essere determinata dalla sua motivazione o dal suo risultato, ma solo dalla possibilità di porsi come nuovo valore che infrange le convenzioni passate e ne apre di nuove, offrendo così valori alternativi per il futuro.⁷ La misura del valore morale viene pertanto fatta dipendere dalla capacità del singolo atto di offrire altri valori morali. In questo modo, il giudizio su quale valore sia morale non viene più ad essere determinato da un sentimento centrato sugli altri, ma dal fatto che la realizzazione del desiderio del singolo soggetto – a partire dal suo egoismo – possa fungere da valore utile per la prossima generazione su questa terra.

Nella compassione schopenhaueriana l'uomo prendeva le distanze dall'egoismo orientandosi a una condotta morale disinteressata. In altre parole, la compassione aveva un valore altruistico e, in quanto tale, era il fattore motivante dell'atto disinteressato. Nietzsche, all'opposto, sostiene che l'altruismo non può avere valore morale, ché la stessa idea di una opposizione tra l'essere altruisti e l'essere egoisti è un *errore di ingenuità*:

I principi su cui tutti sono fundamentalmente d'accordo [...] compaiono nella mia opera come errori di ingenuità: per esempio la credenza che “non egoistico” e “egoistico” siano una coppia di opposti, mentre l'ego stesso è semplicemente un “sublime imbroglio”, un “ideale” ... Non ci sono *né* azioni egoistiche *né* azioni non egoistiche: entrambi i concetti sono un controsenso psicologico (Nietzsche 1970b, 314).

Per Schopenhauer (Schopenhauer 2019, 585) la compassione era il riconoscimento della sofferenza degli altri e una corrispondenza diretta con la sofferenza propria, che permetteva di liberarsi dall'egoismo che faceva concentrare solo sul proprio fenomeno individuale. Ma se, nelle parole di Nietzsche, l'ego, basato sul *principium individuationis* che distingue *me* dagli *altri*, viene a essere demolito, non vi è più alcuna

7. All'inizio di *Aurora* lo stesso Nietzsche aveva affermato che ogni etica, in quanto tradizione, era nemica dell'uomo libero, dell'uomo nobile e “virtuoso”, in quanto prodotto del lungo trascorrere dei secoli. Compito dell'uomo era quello di dismettere completamente questa secolare abitudine. Si veda *Aurora*, libro I, aforisma 9 (Nietzsche 1964a, 12-15).

base per giudicare il comportamento compassionevole di Schopenhauer come morale e disinteressato.

Ancor più, questi si era avvicinato epistemologicamente al mondo attraverso il *principium individuationis*, che presupponeva anche una distinzione tra soggetto e oggetto.⁸ Benché la distinzione di Schopenhauer tra soggetto e oggetto potrebbe essere considerata come un metodo per perseguire l'unità,⁹ egli sembra presupporre l'ego come *principium individuationis*, in quanto ad essere presupposto è il soggetto stesso che è già riconosciuto. Nietzsche, a differenza di Schopenhauer, che partiva dalla premessa per la quale l'ego, l'altro e il mondo erano separati, decompone l'idea che li separa e avvia la propria riflessione proprio dal sé (*das Selbst*), dove l'altro e il mondo sono immessi in e sorretti da una rete di relazioni.

Affinché un individuo formi il proprio sé, egli non ha altra scelta che esercitare l'arte dell'autoconservazione. «A questo punto non posso più evitare di dare la vera risposta alla domanda: *come si diventa ciò che si è?* E così arrivo al capolavoro nell'arte dell'autoconservazione – all'egoismo» (Nietzsche 1970b, 302). L'autoformazione individuale è dunque egoistica, in quanto è una modalità di autoconservazione. Conseguentemente lo stesso amore per gli altri perseguito dalla compassione di Schopenhauer non poteva che essere egoista, poiché funzionava come meccanismo di difesa per l'autoconservazione stessa. Da qui la valutazione contrastiva di Nietzsche:

In termini morali: l'amore del prossimo, la vita per gli altri e per ciò che è altro *può* essere la misura di difesa per la conservazione della più

8. Per Schopenhauer, il mondo è una *rappresentazione*, nella quale un oggetto (*Objekt*) – il mondo stesso – è riconosciuto da un soggetto (*Subjekt*): «la divisione in soggetto e oggetto è [...] quella forma nella quale soltanto una rappresentazione, di qualunque specie sia, astratta o intuitiva, pura o empirica, è in genere possibile e pensabile» (Schopenhauer 2010, 41).

9. Schopenhauer afferma il processo di transizione del tutto al nulla nella conclusione del libro quarto de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Qui, sia la soggettività che l'oggettività scompaiono: «con la libera negazione, con la rinuncia alla volontà siano poi anche soppressi tutti quei fenomeni, quel costante premere e agitarsi senza meta e senza posa, in tutti i gradi di oggettività, in cui e per cui il mondo consiste, soppressa la molteplicità delle forme susseguentisi gradualmente, soppresso con la volontà tutto il suo manifestarsi, e infine anche le forme generali di questo, tempo e spazio, e anche l'ultima forma fondamentale di esso, soggetto e oggetto. Non più volontà: non più rappresentazione, non più mondo» (Schopenhauer 2010, 795).

rigida egoità. Questa è l'eccezione che mi fa prendere partito, contro la mia regola e il mio convincimento, per gli istinti "disinteressati": in questo caso essi sono al servizio dell'*egoismo*, dell'*auto-disciplina* (Nietzsche 1970b, 302).

Ma perché Schopenhauer ha considerato la compassione come manifestazione della negazione della volontà di vita? Perché a suo avviso la compassione non era possibile senza negare l'istinto di conservazione della volontà di vita. Ribaltando completamente la prospettiva, Nietzsche afferma invece che la ragione per cui Schopenhauer aveva considerato la compassione come una negazione della volontà di vita stava nel fatto che l'aveva collocata proprio nel punto in cui un individuo può acquisire valore morale come *altruista* negando la volontà di vita, considerando – attraverso questo – la compassione come un evento *esterno*, 'impossibile ma realistico', che si realizzava tra se stessi e gli altri. Per Nietzsche l'origine del concetto di bene, che è alla base della moralità, non è al di là, ma all'interno della soggettività.

Il giudizio di "buono" non procede da coloro ai quali viene data prova di "bontà"! Sono stati invece gli stessi "buoni", vale a dire i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire ad avere avvertito e determinato se stessi e le loro azioni come buoni, cioè di prim'ordine, e in contrasto a tutto quanto è ignobile e d'ignobile sentire, volgare e plebeo (Nietzsche 1972b, 225).

Il luogo in cui sorge la moralità non è fuori di sé stessi o nel rapporto tra se stessi e l'altro, ma nella propria interiorità, dove è già implicito il rapporto tra il mondo e l'altro.

La ragazza che ama desidera poter vagliare nell'infedeltà dell'amato la devota fedeltà del suo amore. Il soldato desidera cadere sul campo di battaglia per la sua patria vittoriosa: poiché nella vittoria della sua patria vincono insieme i suoi più alti desideri. La madre dà al figlio ciò che toglie a se stessa, il sonno, il miglior cibo, e in certi casi la salute e gli averi. Ma sono, tutti questi, stati altruistici? Sono, queste azioni della morale, *miracoli*, in quanto sono, secondo l'espressione di Schopenhauer, "impossibili eppure reali"? Non è evidente che in tutti questi casi l'uomo ama *qualcosa di sé*, un pensiero, un'aspirazione, una creatura, più di *qualche altra cosa di sé*, che egli, cioè, *scinde* il suo essere e ne sacrifica una parte all'altra? (Nietzsche 1970a, 60-61).

Si compiono dunque determinati atti morali perché si ama *qualcosa di se stessi* più che *qualche altra cosa di sé*. Trattenere i propri desideri “altri” per realizzare i propri desideri più forti non è la negazione della volontà di vita, ma piuttosto un’affermazione di questa stessa volontà di vita. Ciò che dovrebbe qui essere assunto è che i soggetti morali possono essere divisi: «Nella morale l’uomo tratta se stesso non come *individuum*, ma come *dividuum*» (Nietzsche 1970a, 61). Per Nietzsche il soggetto morale non è un soggetto singolo e unificato, ma un soggetto con una pluralità di desideri che possono essere differenziati.¹⁰

La moralità perseguita dal singolo soggetto che ama di più una certa parte di sé è per Nietzsche più *nobile*: «Se si suppone che il compito, la determinazione, il *destino* del compito siano parecchio al di sopra della media, allora il più grande pericolo sarà di incontrare se stessi faccia a faccia *con* questo compito» (Nietzsche 1970b, 302). Il soggetto che vuole diventare nobile sacrifica così il *qualche altra cosa di sé* al fine di realizzare questo desiderio, e si diverte a valutare se stesso e le sue azioni come buone mentre si contrappone alla media.¹¹ Una persona nobile ha il *pathos* della distanza e diventa una persona che crea nuovi valori per creare una differenza che la distingue dalla volgarità. «Il

10. «Il singolo, l’individuo, come lo ha inteso sino a oggi il popolo e il filosofo, è per l’appunto un errore: costui non è nulla per sé, non è un atomo, un “anello della catena”, qualcosa di semplicemente ereditato da altri tempi – egli è l’intera unica linea uomo prolungata fino a lui» (Nietzsche 1970d, 129). Pur criticando il concetto moderno di individuo, Nietzsche insiste sulla indipendenza individuale. «Appena vogliamo determinare lo scopo dell’uomo, mettiamo innanzi un concetto dell’uomo. Ma non vi sono se non individui; da ciò che si conosce *finora*, il concetto può essere ottenuto solo *cancellando* l’elemento individuale» (Nietzsche 1964b, 460).

11. Qui nasce lo spirito dell’*agôn*, la rivalità nell’amicizia degli uomini liberi. Deleuze e Guattari, basandosi su Nietzsche, nel sostenere che la filosofia è creazione di nuovi concetti, hanno affermato che i filosofi, *amici della saggezza*, avevano praticato la loro filosofia proprio secondo lo spirito dell’*agôn*. «Sotto questo primo aspetto la filosofia si rivela essere una cosa greca, sorta insieme alle città: la formazione di società di amici o di eguali, ma anche la promozione, tra di esse e al loro interno, di rapporti di rivalità, grazie alla contrapposizione di pretendenti in tutti i campi, in amore, nei giochi, nei tribunali, nelle magistrature, in politica e anche nel pensiero. Quest’ultimo non troverebbe la sua condizione soltanto nell’amico, ma anche nel pretendente e nel rivale (la dialettica che Platone definisce con l’*amphisbetesis*). Rivalità degli uomini liberi, atletismo generalizzato: l’agone. Spetta all’amicizia conciliare l’integrità dell’essenza e la rivalità dei pretendenti. Ma non è un compito troppo arduo?» (Deleuze e Guattari 2002, xii).

pathos della nobiltà e della distanza, come ho già detto, il perdurante e dominante sentimento fondamentale e totale di una superiore schiatta egemonica in rapporto a una schiatta inferiore, a un "sotto" – è *questa* l'origine dell'opposizione tra "buono" e "cattivo"» (Nietzsche 1972b, 225).

Per raggiungere questa nobiltà l'individuo deve dunque superare la compassione: «Io annovero il superamento della compassione fra le virtù *nobili*» (Nietzsche 1970b, 278). Perché è importante vincere la compassione per ottenere la virtù nobile? Perché «il pudore, il rispetto, la delicata sensibilità alle distanze» (Nietzsche 1970b, 278) scompaiono nei compassionevoli. Se la virtù della nobiltà esprime la soggettività unica dell'individuo e cerca di perseguire le differenze, la compassione le omogeneizza attraverso il *sentire assieme*. Così, la compassione neutralizza i molti e differenti sentimenti di nobiltà che gli uomini nobili hanno finora cercato, rendendo priva di senso la ricerca di nobiltà del singolo individuo. «Dominare quel momento, fare che in quel momento gli impulsi assai più bassi e miopi, che operano nelle cosiddette azioni disinteressate, non arrivino a toccare la cima del suo compito, questa è la prova, forse la prova suprema, che uno Zarathustra deve sostenere – la sua vera *dimostrazione* di forza ...» (Nietzsche 1970b, 278).

Per Nietzsche, perseguire il valore della nobiltà è diventare uno *Übermensch*. In altre parole, non è diventare il tipo di essere umano perseguito in passato dall'umanità, ma un altro essere umano che mostra una nuova umanità *al di là* di quell'umanità. La compassione, però, rende impossibile la creazione di nuovi valori da parte di questo *Übermensch*, proponendo come valore disinteressato una sorta di *omogenesi* dell'individuo con gli altri. Dal punto di vista "genealogico" di Nietzsche, «soltanto con il *declinare* degli apprezzamenti aristocratici di valore si [è] imposta sempre di più, nella coscienza umana, questa totale opposizione di "egoistico" e "non egoistico"» (Nietzsche 1972b, 225-226). In questo modo, egli può criticare la compassione di Schopenhauer considerandola una nuova forma di istinto morale – l'istinto di compassione – impedendo così al *pathos* che caratterizza il percorso di ricerca della nobiltà di produrre nuovi valori. La compassione nega il punto di partenza stesso della transizione verso quella nuova umanità chiamata *Übermensch*, essa è la negazione della possibilità di concepimento di quest'ultimo. Alla fine, la critica alla compassione di

Nietzsche si fonda sul fatto che essa blocca la possibilità di creare nuovi valori che si muovono verso l'*Übermensch* mantenendo saldamente lo *statu quo*.

Per Nietzsche, in effetti, era filosofo solo colui che proponeva un nuovo sistema di valori contro le norme e le convenzioni esistenti. E se quindi il primo Nietzsche aveva riconosciuto l'autenticità filosofica di Schopenhauer, assumendolo come mentore filosofico e considerandolo modello per la "riflessione anti-temporale", successivamente egli criticò Schopenhauer in quanto costui, anziché attribuire una priorità filosofica alla morale della pietà, aveva finito per attribuirle – con la sua etica della compassione – alla ricerca etico-metafisica degli atti altruistici, dimenticando che «la morale della *pietas* è una morale molto più antica di quella che esige azioni altruistiche» (Nietzsche 1970a, 74). «"Egoistico" e "altruistico" non sono la principale coppia di contrari che ha portato gli uomini alla distinzione di morale e immorale, bene e male, bensì: l'essere legati a una tradizione, a una legge, e il separarsi da essa» (Nietzsche 1970a, 74).

Schopenhauer aveva scelto di sostenere un'etica compassionevole che obbediva ai costumi e alle norme precedenti, non abbandonando in definitiva l'atteggiamento clericale che perseguiva metafisicamente il valore morale dell'altruista, il suo tentativo filosofico di liberarsi dai costumi e dalle norme era stato vanificato ché egli aveva scelto di perseguire il sentimento reale e misterioso della compassione. Schopenhauer così, dedicandosi all'etica della compassione, aveva smesso di essere un genio filosofico divenendo un metafisico morale che difendeva le convenzioni e le norme sociali.

4.

Stante la differenza dicotomica tra i due filosofi Nietzsche si sofferma sul fatto che il contenuto della compassione nell'induismo e nel buddismo era stato da Schopenhauer connesso alla morale cristiana tipica della cultura europea, al punto da farlo diventare un "buddismo europeo" e trasformando, con questo processo, la compassione in una malattia decadente. Partendo da ciò che era espresso dai *Veda* con il *tat-tvam asi*, Schopenhauer si era limitato ad affermare tale sapienza senza tener conto – o senza previamente compiere alcun esame genealogico – del contesto emotivo della cultura europea occidentale.

Nella morale cristiana occidentale, infatti, l'affermazione dell'amore del prossimo, presentata attraverso la compassione per il sentimento della sofferenza altrui, era già saldamente radicata. Paradossalmente, quindi, la compassione di Schopenhauer aveva finito per ricostruire proprio quei valori cristiani che al contrario Nietzsche aveva cercato di destrutturare con il suo *Dio è morto*. In questo senso Schopenhauer, agli occhi di Nietzsche, era divenuto nient'altro che un vecchio santo che lodava Dio nonostante questi fosse ormai deceduto.

La critica nietzscheana all'etica della compassione si motiva col fatto che per lui quell'etica è solo una palese manifestazione della tendenza decadente in voga nella cultura dell'Europa occidentale:

Vidi nella morale della compassione, che si andava estendendo sempre di più, che aggranfiava e ammaliaava persino i filosofi, il sintomo più inquietante della nostra cultura europea, divenuta inquietante, forse il suo tortuoso cammino verso un nuovo buddhismo? verso un buddhismo europeo? verso il – nichilismo? (Nietzsche 1972b, 218).

Creando – o legittimando – un “istinto di compassione” (*Mitleids-Instinkte*) (Nietzsche 1972b, 217), l'etica di Schopenhauer era divenuta subdolo viatico per il nulla, per lo *jenseits* religioso:

Il grande pericolo dell'umanità, la sua più sublime tentazione e seduzione – verso che cosa poi? verso il nulla? – precisamente qui vedevo il principio della fine, il momento dell'arresto, la stanchezza che volge indietro lo sguardo, la volontà che si rivolta contro la vita, l'ultima malattia che dolcemente e melanconicamente si annuncia (Nietzsche 1972b, 217-218).

Perché Nietzsche definisce la compassione come una malattia della cultura dell'Europa occidentale? Perché essa era in definitiva strettamente legata alla compassione cristiana, così che non solo aveva eliminato l'energia della vita grazie all'aumento della sofferenza generato dal *cum-patire*, ma soprattutto – agendo “contagiosamente” – aveva velocizzato la tendenza alla decadenza che egli aveva provato a combattere. In Schopenhauer, che credeva che la volontà di vita dovesse essere negata per affermare il fondamento dell'etica, questa compassione era diventata la pietra angolare del sistema etico-metafisico, trascendendo l'ascesi e il nulla, realizzando la *volontà* fino alla fine della specie.

La compassione di Schopenhauer, quindi, era una malattia che andava curata; tra i segni moderni della cultura dell'Europa occidentale,

niente era più dannoso della malattia della compassione. Il compito filosofico di estirpare questa malattia viene così da Nietzsche affidato ai filosofi e ai fisiologi: «Nulla è più malsano, in mezzo alla nostra malsana umanità, della compassione cristiana. *Qui* essere medici, *qui* essere implacabili, *qui* dar di coltello, tutto ciò spetta a noi, questa è la nostra maniera di amare gli uomini» (Nietzsche 1970c, 173). Per contrastare la compassione morale e cristiana, alla quale egli si oppone, Nietzsche fa quindi una proposta *artistica e anticristiana*,¹² il dionisiaco, uno *status*, più che un concetto, volto ad affermare la vita stessa come una volontà di vivere che si rallegrava della propria inesauribilità attraverso il suo più alto sacrificio, il suo annientamento.¹³ Grazie al *dionisiaco*, la compassione viene così “trasformata” in narcisismo ed ebbrezza, il cristiano si trasforma in anticristiano, il sistema etico-metafisico si trasforma in fisiologia della vita e la conformità alle convenzioni sociali e alle norme esistenti si trasforma in gioco dionisiaco.

La compassione, elemento patogeno della cultura dell’Europa occidentale, doveva quindi essere superata attraverso un grande amore per l’umanità: «La mia umanità *non* consiste nel partecipare ai sentimenti degli uomini, ma nella capacità di *sopportare* questa partecipazione ... La mia umanità è una continua vittoria su me stesso» (Nietzsche 1970b, 284). Per Nietzsche, l’amore umano consisteva non nel *sopportare* le persone vivendo insieme ad esse, ma nel perseguire l’*Übermensch* attraverso il costante superamento di sé.

12. «*Contro* la morale si volse dunque allora, con questo libro problematico, il mio istinto, come un istinto che parla in favore della vita, e inventò una sistematica controdottina e controvalutazione della vita, una valutazione puramente artistica, una valutazione *anticristiana*. Come chiamarla? Da filologo e da uomo delle parole la battezzai, non senza una certa libertà – giacché chi saprebbe l’esatto nome dell’Anticristo? – con il nome di un dio greco: la chiamai la valutazione *dionisiaca*» (Nietzsche 1972a, 11).

13. «Il dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più aspri, la volontà di vivere rallegrantesi, nel *sacrificio* dei suoi tipi più elevati, della propria inesauribilità, – *questo* io ho chiamato dionisiaco, *questo* io divinai come il ponte verso la psicologia del poeta *tragico*. *Non* per affrancarsi dal terrore e dalla compassione, non per purificarsi da una pericolosa passione mediante un veemente sgravarsi della medesima – come pensava Aristotele – : ma per *essere noi stessi*, al di là del terrore e della compassione, l’eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell’annientamento*» (Nietzsche 1970d, 160-161).

Ma perché Nietzsche giudica l'azione della compassione ritenendola *malattia della decadenza*? Per coloro che volevano, in quanto individui, perseguire lo *Übermensch*, essa era *Mit-leiden*, (esort)azione che li costringeva a *perseverare* e *sopportare* insieme, imponendo alla persona compassionevole una sorta di passività pulsionale atta a sopportare ciò che essa sentiva *con* l'altro. Provare – o, meglio, *sentire* – compassione significava così rispondere a questa compulsione. Per colui che, come individuo, amava se stesso e cercava lo *Übermensch*, la compassione non poteva che essere un ospite sgradito, in quanto costringeva a *entrare nell'altro* e a sopportare passivamente la sensazione dello *stare insieme*, uno stato passivo forzato che non teneva in alcun conto l'unicità dell'esperienza emotiva che il soggetto individuale aveva sensibilmente selezionato a partire dalla propria esperienza.

Per coloro che erano alla ricerca dello *Übermensch*, era quindi preferibile esporsi e interagire con le diverse differenze piuttosto che costringersi a un *sentire assieme*; conseguentemente, la compassione non poteva che ispirare vergogna e vendetta, vergogna per le ferite all'autostima derivanti dallo stato passivo che li obbligava a *co-sentire* il dolore dell'altro, vendetta per l'aver ricevuto aiuto da qualcuno compassionevole. Coloro che cercavano lo *Übermensch* devono essere *donatori*, non compassionevoli: il donatore, infatti, offre il dono con piacere per se stesso, e ove mai offra un dono a un altro, deve prestare attenzione a non provare compassione per lui: «Davvero, non li sopporto, i misericordiosi, che sono beati nella loro compassione: mancano troppo di vergogna» (Nietzsche 1968, 104).

In questo modo, Nietzsche cerca di trasformare la sofferenza in ebbrezza usando Dioniso, così da non *sentire* più il dolore *con* l'altro, ma “diventando” l'altro sentendo il suo dolore come il proprio, non condividendo il dolore altrui attraverso la compassione, ma facendolo divenire – direttamente – il proprio. Ponendo in discussione la vita come sofferenza, Nietzsche propone quindi una dimensione tragica e positiva che trascende e va oltre il tragico dolore della vita: «Al di là di terrore e pietà, siamo *noi stessi* la gioia eterna del divenire – quella gioia che comprende in sé anche la *gioia nell'annientare*» (Nietzsche 1972a, 321). In definitiva, per Nietzsche anche il dolore della vita subisce un cambiamento: manifestando la gioia della creazione che provoca tale cambiamento, il dolore della vita esiste per la gioia della creazione. Qui il dolore della vita diventa un aspetto della gioia della creazione. Il

sistema di valori morali di Schopenhauer, che aveva proposto la compassione come alternativa al superamento della sofferenza della vita, aveva finito per scambiare la sofferenza della vita in quanto sofferenza, che è solo un processo, e la compassione che *sente il dolore insieme* all'altro. In questo senso, la compassione di Schopenhauer non poteva che essere un errore della teoria del valore, e l'etica della compassione – basata su questo errore – un sistema di valori volto ad affermare una escatologia pessimistica e asceticamente stoica.

La comprensione nietzscheana del sentimento, in base alla quale questo rivela uno specifico tipo di giudizio di valore nella vita, si fa così critica di tutta una serie di tentativi filosofici volti a infondere un sistema di valori di un tipo specifico di vita attraverso l'azione dei sentimenti, considerando nel contempo le emozioni semplicemente come stati esperienziali e/o naturali. Per Nietzsche, il sentimento non può che essere un *sintomo*, connesso a – e manifestazione di – un sistema di valori e un tipo di vita psico-fisiologico. Sulla base di questa idea, è dunque possibile elaborare un metodo filosofico volto ad analizzare sistemi di valori e stati psicofisiologici quali la compassione, il disgusto, la vergogna e la disgrazia, assunti come naturali, in modo *genealogico* e fisiologico. Un'analisi teorica del valore dei sentimenti può quindi ben rivelare il sistema di valori morali e fisiologici dello stile di vita caratteristico della nostra società e, attraverso questa analisi, suggerire soluzioni alternative.

Bibliografia

Schopenhauer, A. (2010), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano: Bompiani.

Schopenhauer, A. (2019), *Sul fondamento della morale*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, Milano: Bompiani.

Nietzsche, F. (1964a), *Aurora*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume V, tomo I, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1964b), *Frammento 6[258] – Autunno 1880*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume V, tomo I, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1968), *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume VI, tomo I, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1970a), *Umano, troppo umano*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume IV, tomo II, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1970b), *Ecce Homo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume VI, tomo III, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1970c), *L'Anticristo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume VI, tomo III, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1970d), *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume VI, tomo III, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1972a), *La nascita della tragedia*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume III, tomo I, Milano: Adelphi.

Nietzsche, F. (1972b), *Genealogia della morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume VI, tomo II, Milano: Adelphi.

Andolfo, M. (1998), 'L'io' e gli 'altri' nell'etica eudemonistica antica', *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 90(4), pp.100-125.

Bontempelli, M., Bentivoglio, F. e Gargano, A. (2011), *Platone e i preplatonici: morale e paideia in Grecia*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Deleuze, G. e Guattari, F. (2002), *Che cos'è la filosofia*, Torino: Einaudi.

de Vaan, M. (2008), *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, Leiden-Boston: Brill.

Konstan, D. (2001), *Pity transformed*, London: Duckworth.

Prete, A. (2013), *Compassione: storia di un sentimento*, Torino: Bollati Boringhieri.

Savi, M. (2003), 'Sentimento di compassione e amicizia nell'etica kantiana', *La società degli individui* 6(18), pp. 57-76.