

## Il 'convento per spiriti più liberi' di Nietzsche – Per una visione estremamente attuale di un inattuale\*

Hubert Treiber

### REDAZIONE:

Luigi Blanco, Giorgio Bongiovanni, Gustavo Corni, Angela De Benedictis, Raffaella Gherardi, Gustavo Gozzi, Aldo Mazzacane, Mauro Moretti, Ilaria Porciani, Pierangelo Schiera, Claudio Tommasi, Gabriella Valera, Cristina Vano

La redazione fa capo al prof. Pierangelo Schiera presso il Dipartimento di Teoria, Storia e Ricerca Sociale – Università di Trento, Via Verdi 26 – 38100 Trento

### SEGRETARIA DI REDAZIONE:

Angela De Benedictis

### DIRETTORE RESPONSABILE:

Giovanni Faustini

Registrazione presso il Tribunale di Trento n. 724 del 22 luglio 1991  
Composizione e impaginazione: Istituto trentino di cultura, Ufficio Editoria  
Stampa: Centro Stampa dell'Università di Trento, Via Lavisotto 119, 38100 Trento

La Rivista è pubblicata con un contributo del CNR e del Dipartimento di Teoria, Storia e Ricerca sociale – Università di Trento

«Si sono mai fatte oggetto d'indagine le differenti suddivisioni della giornata, le conseguenze di una regolare stabilizzazione del lavoro, delle festività e del riposo? ... Sono già state raccolte le esperienze sulla vita in comune, per esempio le esperienze dei conventi?» [KSA, 3, pp. 379 s.: FW, af. 7 / NIETZSCHE V.2, pp. 41-42].

«Il fondatore dell'ordine [Ignazio di Loyola, N.d.A.] aveva saputo quel che fece. ... . Ciò che le forze armate di ogni paese hanno tentato con la cruda violenza e mai condotto a termine, qui è realizzato con la più straordinaria destrezza: commuovere gli uomini, trasformarli, portarli allo stato di semiparalisi, per poi trarre dagli indeboliti la più grande forza» [TUCHOLSKY 1962, p. 26].

«Su un altro piano viene chiamata la 'risolutezza' e con ciò si intende quello spirito militare a cui corrisponde come tipo ideale il giovane sottotenente di riserva e che, tramite lui, si trasferisce anche alle relazioni di tipo civile. Tuttavia, il 'diventate duri' risuona contro di noi dagli scritti di Nietzsche con un'asprezza tutta particolare e singole immagini di lui mostrano, quasi come se fosse voluto, i tratti di un ufficiale di riserva a metà tra il risoluto e l'imbarazzato» [ZIEGLER 1900, p. 4].

### I. *La scuola di Pforta – un possibile accesso al pensiero di Nietzsche?*

Il 'convento per spiriti più liberi' di Nietzsche è un 'parto mentale' anche se nella vita del filosofo si sono susseguiti innumerevoli tentativi per realizzare, insieme con amici scelti, questo progetto<sup>1</sup>.

\* Ringrazio Wolfgang Müller-Lauter (Berlino) per la pazienza con cui ha risposto a tutte le mie domande sulla dottrina della 'volontà di potenza' di Nietzsche. Stefan Breuer (Amburgo) è ringraziato di cuore tanto per le sue critiche quanto per la sua approvazione di una prima stesura. La responsabilità di debolezze e mancanze ricade tuttavia solo su di me! *Traduzione di Loretta Monti.*

<sup>1</sup> La più nota è la 'comunità' con Malwida von Meysenbug, Albert Brenner e Paul Rée a Villa Rubinacci durante il soggiorno a Sorrento del 1876-77. Si veda almeno: v. MEYSENBURG 1927, pp. 91 ss. A Sorrento Nietzsche doveva anche incontrarsi per l'ultima volta con Wagner, il quale vi si trattenne con la propria famiglia da ottobre fino agli inizi del novembre 1876. In data 1.11.1876 Cosima Wagner annota nel suo diario: «In serata riceviamo la visita del Dott. Rée, il quale non ci è gradito per l'accentuata freddezza della sua natura, ad un più attento esame riusciamo a scopri-

Del resto simili progetti conventuali erano all'epoca fantasie o progetti assolutamente diffusi nei circoli di intellettuali e di *bohémien* come scappatoie per trovarsi al di fuori da «vite inquiete e scisse» [WINDELBAND 1921, p. 239]<sup>2</sup>. Tuttavia per Nietzsche il progetto conventuale, che era anche un progetto d'amicizia, fu sempre qualcosa di più di una vaga idea. Egli collegò ad esso i concetti centrali della sua filosofia, la quale, secondo la nostra tesi, si lascia porre in relazione con un importante campo d'esperienza della sua giovinezza, cioè l'internamento durato sei anni alla scuola di Pforta, quella straordinaria mescolanza tra un luogo di formazione umanistica ed un istituto prussiano per cadetti tra le mura di un venerando convento cistercense.

Non è troppo difficile porre in risalto l'affinità elettiva tra le strutture di Pforta e del 'convento per spiriti più liberi'. Una serie di tratti caratteristici mostrano in che modo sia la realtà di Pforta sia il progetto conventuale siano vere e proprie «istituzioni totali» [GOFFMAN 1973]. Inoltre, non presenterebbe problemi di rilievo conciliare l'idea del convento di Nietzsche con i concetti fondamentali della sua filosofia. Già solo la figura che dovrebbe abitare il convento di Nietzsche – lo 'spirito più libero' – ci aiuta a sostenere questa tesi: il 'diventa quello che sei!' di Nietzsche è la formula per

re che deve essere Israelita». Ciò non doveva essere stato troppo difficoltoso, se si pensa che Hans Paul von Wolzogen, precettore nella casa di Wagner e redattore dei *Bayreuther Blätter* aveva conseguito la licenza liceale al ginnasio Fridericianum nei pressi di Schwerin un anno prima di Paul Rée (il primo a Pasqua del 1868, l'altro a Pasqua del 1869). [Cfr. SCHUBERT 1994, pp. 119-120: Ufficio informazioni dell'archivio comunale di Schwerin in data 29.6.1995]. Per Brenner cfr. MÜLLER-BUCK 1994; per Malwida von Meysenbug: GOLZ 1996; per Rée: TREIBER 1988; TREIBER 1993; TREIBER 1994. Alle affermazioni là riportate occorre aggiungere ancora come integrazione: Paul Rée, nel curriculum redatto personalmente, che allegò alla domanda d'ammissione per potersi laureare all'università di Halle datata 16.11.1874 [TREIBER 1994, p. 83], non menzionò di aver studiato a Zurigo durante il semestre estivo del 1872 e di aver frequentato le seguenti lezioni/esercitazioni: con il Prof. Friedrich Albert Lange, autore della *Geschichte des Materialismus* (Storia del materialismo); 'Esercizi filosofici', con il PD Dott. Rudolf Hofmeister; 'Fisica sperimentale: ottica ed elettricità', così come con il Prof. Wilhelm Weith: 'Elementi di chimica organica' [Ufficio informazioni dell'archivio comunale del cantone di Zurigo in data 16/22/30.7.1997 grazie alla sig. a B. Stadler]. Questa combinazione di materie, come anche quella nel semestre invernale 1871-72 a Berlino, assicurano l'interesse di Rée alla problematica gnoseologica nel modo in cui essa è presentata dal neokantismo di Lange. Prima del suo arrivo a Basilea documentato finora – primavera 1873 – Rée si trovava nell'immediata vicinanza di Romundt, con il quale aveva stretto amicizia e che allora viveva sotto lo stesso tetto con Nietzsche e Overbeck. Nell'estate del 1873 Nietzsche deve aver dettato a Gersdoff il trattato *Su verità e menzogna in senso extramurale*, che bisogna rileggere tenendo presente la presenza di Rée a Basilea [KSA, Briefe, 4, p. 150] e la sua comprovata partecipazione alle lezioni di Lange.

<sup>2</sup> Per la documentazione cfr. TREIBER 1989, pp. 121 s.

un programma di autoeducazione (attraverso l'autosuperamento), a cui lo 'spirito più libero' si sottopone volontariamente. Di gran lunga più difficile è invece trovare una collocazione per la fondamentale dottrina nietzscheana della 'volontà di potenza'. Riguardo a ciò potrebbe aiutarci una finzione, ossia attribuire e far valere allo stesso modo per Nietzsche ciò che Leopold von Wiese, uno dei padri fondatori della sociologia – il quale, tra l'altro, aveva trascorso la sua giovinezza a Wahlstatt, un istituto per cadetti prussiano<sup>3</sup> – affermava di sé:

«Il mio apprendistato in sociologia coincide con la mia infanzia a Wahlstatt. Ciò che oggi sono in grado di offrire sotto forma di teorie, è stato appreso principalmente dalla vita in quella comunità di cadetti straordinariamente chiusa, in cui le forze che concorrono a formare e a distruggere la società, il congiungere e l'evitarsi, lo spirito collettivo e l'anima individuale si potevano osservare come in un esperimento» [v. WIESE 1978, p. 56].

Con l'aiuto di questa finzione (euristica) possiamo portare alla luce qualcosa che il progetto conventuale 'di per sé' non rivela. Infatti, se si segue la proposta di Grau [1982, pp. 124 s.; 1984] e si distingue la «volontà di potenza sublimata», così come è suggerita dalla interpretazione di Nietzsche offertaci da Kauffmann [1950; 1982], dalla «volontà di potenza realizzata» così come Wolfgang Müller-Lauter [1971] la ricava dall'opera del filosofo, considerando attentamente la filosofia degli opposti di Nietzsche, allora è possibile proporre i seguenti collegamenti:

La 'volontà di potenza sublimata' si manifesta nel programma di autoeducazione, cui lo spirito più libero si sottopone volontariamente. Questo programma di autoeducazione rimanda all'idea neumanistica di *Bildung* realizzata a Pforta, idea la cui forza formatrice si dispiegava soprattutto nella creazione (in forma di 'allevamento') di personalità autonome. A sostenerla è il pensiero dell'autoperfezionamento: esso si dimostrò valido nei confronti di «elementi presi in prestito dal culto aristocratico della personalità», ai quali appartiene tra gli altri il duello, «il quale, con la radicale presenza della persona che gli è propria, con la sua mediazione tra sentimenti e corpi, con la sua mancanza di rispetto per gli obblighi esteriori, si adatta nel modo migliore ad essere integrato nel modello di una condotta di vita borghesemente formata» [FREVERT 1988, p. 138]<sup>4</sup>.

La 'volontà di potenza realizzata', che viene denunciata come ideologia a causa della sua pretesa di assolutezza [GRAU 1984, pp. 21 ss.],

<sup>3</sup> Per questo istituto cfr. ZABEL 1979.

<sup>4</sup> Frevert, diversamente da Elias, considera il fenomeno dell'imborghesimento del duello come un processo di uscita dai rapporti aristocratici.

segna il passaggio da una autocostrizione che ci si addossa volontariamente ad una costrizione imposta dall'esterno (nel senso di una dittatura dell'educazione). Essa rispecchia anche chiaramente quelle massime educative che sono state impiegate in entrambe le vie gerarchiche per l'inserimento sociale dell'epoca preguglielmina e di quella guglielmina, la caserma e l'università, per modellare un tipo di mentalità conforme alla cultura borghese del duello. Sotto questo aspetto anche l'autocomprensione di quest'epoca [ELIAS 1989, pp. 153 ss.] si riflette sempre nella filosofia di Nietzsche della 'volontà di potenza (realizzata)'. Questa autocomprensione significò 'volontà di potenza' se consideriamo come la «società capace di soddisfazione» (Elias) del secondo impero la coltivò all'interno e come il gesto imperiale della monarchia guglielmina la portò a manifestarsi verso l'esterno [WEHLER 1973, pp. 171 ss.]<sup>5</sup>. Perciò non può essere un caso il fatto che Nietzsche abbia dedicato al duello un'attenzione relativamente grande. A maggior ragione anche la retorica dispiegata dal giovane Max Weber nella prolusione accademica di Friburgo del 1895, discorso in cui «supera ampiamente Treitschke per la durezza e l'intransigenza dell'idea di potenza nazionale» [NOLTE 1963, p. 2]<sup>6</sup>, riflette in un certo modo l'autocomprensione dell'epoca menzionata sopra.

Se, di conseguenza, in questo articolo si deve cercare attraverso Pforta un accesso al pensiero di Nietzsche, ciò avviene sempre con l'intenzione di presentarlo come un «inattuale attuale» [SCHLUCHTER].

## II. La scuola di Pforta – un campo d'esperienza a più strati e le sue conseguenze

Le somiglianze strutturali tra (la realtà di) Pforta e il *progetto* conventuale di Nietzsche non possono essere ignorate: risulta evidente, in queste strutture, la funzione di un 'secondo diventar uomini', poiché agiscono, in entrambi i casi, i presupposti vincolanti delle «istituzioni totali». Goffmann [1973, p. 15 e p. 23], che si è interessato in modo particolare a queste organizzazioni, che pre-

<sup>5</sup> Risale a Guenther Roth [1996-97, p. 9] l'indicazione, che il *pendant* anglosassone della 'volontà di potenza' sia da ricercarsi nel mito di Cromwell del diciannovesimo secolo. Roth riporta una citazione di John Morley estremamente chiarificatrice: «Così Cromwell divenne allora il nome impresso su di una bandiera imperialista. Ciò si accordava con alcune delle idee del momento a proposito del governo rappresentativo, delle attività benefiche di uno stato attivo, del valore di un uomo energico e dell'eroe come uomo adatto a governare. Ciò ... diffuse una misteriosa tendenza a divinizzare la violenza, la volontà, la forza, persino la guerra. Fu il giorno di Bismarck».

<sup>6</sup> Mommsen [1874, pp. 8 ss.] ne conclude che Treitschke ha esercitato un sicuro influsso sulle concezioni politiche di Max Weber.

sentano «carattere onnicomprensivo o totale», le chiama «le serre in cui la nostra società tenta di modificare il carattere degli esseri umani». Anche Nietzsche parla di una «serra per piante speciali e scelte» [KSA, 12, p. 426: 9 (153) / NIETZSCHE VIII.2, p. 79].

Alcuni tratti, particolarmente rilevanti, dell'«istituzione totale» hanno lasciato una traccia durevole in Nietzsche durante il suo internamento a Pforta. Alcune citazioni potranno illustrarlo:

«Pforta. L'uniformante costrizione nella suddivisione del tempo» [BAW 5, p. 250].

«Quando, ancora fanciullo, giunsi alla scuola di Pforta, imparai a conoscere solo un surrogato dell'educazione paterna, la disciplina uniformante di una scuola regolata».

Poco dopo Nietzsche paragona questa disciplina alla «costrizione militare» [BAW 5, p. 252].

Dai frammenti postumi (primavera 1888) proviene il seguente passo:

«Non riesco assolutamente a vedere come uno possa riparare al fatto di aver mancato a tempo debito di mettersi a una *buona scuola*. Una persona siffatta non conosce se stessa; essa attraversa la vita senza aver imparato a camminare; la mollezza dei muscoli si tradisce ad ogni passo ... La cosa più desiderabile resta in tutte le circostanze una dura disciplina *al tempo giusto*, cioè in quell'età ancora in cui si è fieri di vedersi chiedere molto. Giacché ciò distingue la scuola dura, come scuola buona, da ogni altra; che si chiede molto; che si chiede con severità; che si chiede il buono e anche l'eccellente come cosa normale; che la lode è rara; che l'indulgenza manca; che il biasimo viene espresso con forza, oggettivamente, senza riguardi per il talento e l'origine. Di una tale scuola si ha bisogno sotto ogni aspetto: ciò vale delle cose più materiali come di quelle più spirituali. Sarebbe disastroso star qui a distinguere! ... – che cosa si *impara* in una scuola dura? A *ubbidire* e a *comandare* ...» [KSA, 13, p. 346: 14 (161) / NIETZSCHE VIII.3, pp. 135-136].

«La vita del tutto ordinaria a Pforta», improntata alla disciplina del tempo e ad una condotta di vita metodica, è descritta da Nietzsche in annotazioni simili a un diario, che risalgono al 1859 [BAW 1, pp. 116-155, in particolare pp. 119 ss. e pp. 131 ss.] e che mostrano chiaramente come «fino alla fine del diciannovesimo secolo lo stile di vita cistercense-monastico abbia formato gli studenti e gli insegnanti di Pforta» [PERNET 1989, p. 67 e pp. 67 ss.]<sup>7</sup>. Anche

<sup>7</sup> «Lo stile di vita e le disposizioni esteriori per l'educazione furono conformi, fin dalla fondazione dell'istituto, al quadro in cui erano stati fissati e rimasero fino ai tempi moderni un punto d'unione con la comunità monastica. Così gli esercizi religiosi (l'andare in chiesa, la funzione, la preghiera ai pasti); più in profondità la regolamentazione del tempo da dedicare al lavoro e al divertimento; la separazione dalla casa paterna dovuta alla mancanza di vacanze regolari; la rinuncia ad ogni influenza femminile nel processo educativo; l'essere alloggiati in camere che ricordano le celle dei monaci; il dovere di obbedienza verso i camerati più anziani» [BORBEIN 1943, p. 19]. Per le regole circa il decorso del giorno cfr. anche HEUMANN 1994, pp. 179 ss.

l'autorappresentazione delle scuole regionali, così come è delineata dal loro rettore di quel tempo Karl Kirschner (1831-1855) nello scritto commemorativo del 1843<sup>8</sup>, lo attesta pienamente e, oltre a ciò, pone in evidenza aspetti particolarmente importanti ai fini della nostra argomentazione: il carattere onnicomprensivo e totale dell'educazione in un isolamento lontano dalle città, l'inclinazione per «gli studi classici ed affini», compreso il «metodo» proprio di questi studi, metodo tramite il quale gli allievi ricevono un'«impronta ... della quale sono giustamente orgogliosi poiché essa *si autoacquisisce per mezzo di battaglie interiori e sforzo*». In questo modo, gli istituti ottengono che «i loro alunni divengano *uomini completi*, che si abituino all'obbedienza nei confronti della legge e del volere dei superiori<sup>9</sup>, all'autocontrollo, ai lavori più duri, ad un nuovo automatismo nelle proprie scelte e all'amore per esse, alla scrupolosità e al metodo negli studi, ad una regola nella suddivisione del tempo, ad un sicuro tatto e ad una consapevole costanza nei rapporti con i propri pari ...» [FÖSTER-NIETZSCHE 1912, pp. 82 e ss.]. Sugli scopi pedagogici connessi con questo patrimonio culturale neoumanistico si ritornerà in seguito<sup>10</sup>.

Nei passi in cui Nietzsche parla del fatto che in una 'scuola dura' si impara a 'comandare ed obbedire', emerge la quintessenza di ciò che egli ha ricavato dagli anni di studio a Pforta. Ciò che Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff [1928, pp. 68 ss.] loda come «saggezza delle norme di vita» – il graduato dovere di obbedienza, chiamato 'autoamministrazione', nei confronti degli alunni più anziani, quelli delle ultime due classi, i quali erano nominati ispettori, avevano facoltà di punire gli altri allievi, dai quali ricevevano anche servizi personali [HEUMANN 1994, p. 185], e dovevano «provvedere a far rispettare l'ordine nei corridoi, nell'oratorio e nei giardini della scuola» – è in realtà un elaborato sistema di controllo graduale applicato reciprocamente<sup>11</sup>, che di nuovo allude alla tradizione del convento. Come altre istituzioni per l'educazione paragonabili a queste, anche il convento è concepito come un onnicomprensivo 'apparato di sapere', il quale oltre al sistema di controllo già delineato vuole ottenere una trasparenza nei rapporti il più possibile totale – come 'se ci fosse' un Dio che conosce e vede ogni cosa.

<sup>8</sup> Si tratta di un'informazione che voglio mettere in risalto.

<sup>9</sup> Cfr. GILMAN 1979, pp. 400 s.

<sup>10</sup> Cfr. tra gli altri ARNDHARDT 1988, pp. 92-163; HEUMANN 1994, p. 85 s.; pp. 90 ss.; pp. 122 ss.

<sup>11</sup> Cfr. per questo anche SCHMIDT 1993, pp. 142 s. Ulteriori notizie in TREIBER-STEINERT 1980, pp. 61-65: in un certo modo questo sistema è una variazione della *correctio fraterna* praticata in convento.

L'obbedienza – come 'la' virtù delle virtù – è esercitata nelle situazioni quotidiane con l'aiuto di ordinamenti [regole] minuziosi<sup>12</sup>, che scendono fin nel dettaglio. Nella 'dura scuola' di Pforta si impara a 'obbedire e comandare' secondo lo 'schema del se-allora', tipico della programmazione condizionale, la quale abitua ad un'«attività meccanica» con la sua «obbedienza puntuale e priva di senso»<sup>13</sup>. «Le rare e sublimi ore di festa, in cui la commozione e una nobile disposizione entusiasmano l'anima, non sono il momento in cui nasce» un sentimento addestrato a sottomissione ed obbedienza [v. WIESE 1954, p. 43]. Piuttosto è con l'aiuto della «grandezza del dettaglio» – non a caso una «categoria della teologia e dell'ascesi» [FOUCAULT 1977, pp. 179 ss.] – che questo viene prodotto<sup>14</sup>.

Spirito conventuale si respira anche nel sistema delle 'promozioni' praticato a Pforta:

«di semestre in semestre si decideva dell'avanzamento da un ordine all'altro e di anno in anno si decideva della promozione da una classe all'altra: ogni volta con nuovi doveri, ma anche con nuovi diritti; e, soprattutto, diventava sempre più grande il numero di quelli che uno si lasciava alle spalle; sempre più compagni, con i quali nel primo semestre ci si pressava ancora nei banchi, hanno nel frattempo lasciato (dovuto lasciare) la scuola, oppure, nel caso si appartenesse al gruppo di coloro che venivano promossi regolarmente, erano rimasti indietro di uno o persino di due ordini; e il numero di quelli che originariamente precedevano qualcuno di un paio di ordini, ma erano ora raggiunti, cresceva allo stesso modo» [SCHMIDT 1993, p. 211; p. 143, nota 32]<sup>15</sup>.

Questo sistema di promozione e bocciatura basato su esami, che a Pforta era riportato in una gerarchia leggibile nella disposizione dei posti nel refettorio [SCHMIDT 1993, p. 143]<sup>16</sup>, non è altro che la versione secolarizzata del metodo sviluppato in convento di un

<sup>12</sup> A questo proposito v. una chiarificante nota di Nietzsche tratta dai frammenti postumi: «La *scrupolosità nel dettaglio*, l'autocontrollo dell'uomo religioso, fu una scuola preparatoria al carattere scientifico: in primo luogo il modo di pensare che prende sul serio i problemi, a prescindere da quello che con ciò personalmente qualcuno ne ricava ...» [NIETZSCHE-SCHLECHTA IV (1979), (III), p. 808].

<sup>13</sup> Cfr. KSA, 5, p. 382; KSA, 9, p. 453: 11 (31). Anche a partire da qui si lasciano tracciabili le direttrici in cui si situa quel fenomeno che Nietzsche altrove chiama 'incorporazione'. Cfr. a questo proposito MÜLLER-LAUTER [1989, pp. 44 ss.].

<sup>14</sup> Per l'ascesi cfr. anche il capitolo «Ascesi e repressione religiosa» in ORSUCCI [1996, pp. 171 ss.]. Importante è anche l'indicazione di v. WIESE [1954, pp. 40 s.] secondo cui l'educazione militare e quella monastica derivano da una «valutazione pessimistica» dell'uomo «naturale» (non ancora formato).

<sup>15</sup> Questo sistema fu sviluppato e perfezionato nei collegi dei Gesuiti dedicati all'ambito pedagogico. Cfr. TREIBER-STEINERT 1980, p. 102.

<sup>16</sup> Una divisione per classi di rendimento resa visibile anche esteriormente vuole sempre, in questo modo, rendere manifesta anche la misura dell'approvazione interiore riservata dall'allievo agli obiettivi pedagogici promossi di volta in volta dall'istituto.

perfezionamento graduale<sup>17</sup> per raggiungere la 'vicinanza a Dio'. Con questo procedimento si perseguiva l'intenzione di rendere quotidiane in modo sistematico le qualità carismatiche 'disponibili' per il momento solo in pochi uomini di religione virtuosi, facendole oggetto di un 'lavoro metodico', insegnabile da e apprendibile per molti. Perciò dove un simile 'lavoro metodico' tende a raggiungere il più alto grado di perfezionamento, esso è concepito in modo tale che occorre attraversare velocemente i livelli di prova. Ad ognuno di essi è accoppiato di volta in volta un esame da superare (anche nella forma dell'autoesame), il quale, sostenuto con successo, consente la promozione di grado in grado. Il programma di autoliberazione che lo 'spirito libero' deve portare a termine è con ciò delineato.

Una simile istituzione per l'educazione, concepita come 'apparato di sapere', educa all'osservazione di sé e degli altri. In questo contesto il giovane Nietzsche a Pforta non solo redige un diario – un comprovato mezzo di autoosservazione e di autoanalisi – ma impara anche ad orientare il suo comportamento a partire dagli atteggiamenti osservati negli altri. Chi si comporta in questo modo apprende soprattutto a rispecchiare nel suo proprio comportamento quello altrui, trova la sua «identità nella limitazione delle prospettive tra l'io e l'alter ego» [LETHEN 1997, p. 298]<sup>18</sup>. Ciò richiede un comportamento 'guidato dall'esterno', sempre più slegato dalla coercizione morale<sup>19</sup>, così come corrisponde a un modello compor-

<sup>17</sup> A ciò appartiene inoltre la registrazione delle infrazioni al regolamento attraverso la compilazione di diagrammi [Heumann 1994, p. 192; p. 195]. Anche questo tipo di 'contabilità' voleva 'misurare' i progressi nel processo di formazione – nel senso di un crescente perfezionamento. Sulla 'mania numerica' inaugurata così proprio presso i Gesuiti cfr. BARTHES 1974, pp. 80 ss.

<sup>18</sup> Cfr. a questo riguardo il seguente passo tratto da una lettera in cui Nietzsche mette al corrente Erwin Rohde delle esperienze fatte nella 'istituzione totale' della caserma: «Questa vita è senza dubbio scomoda ma, se presa come qualcosa di transitorio, è indubbiamente utile: è un continuo appello all'energia di un individuo ed è efficace specialmente come [antidoto] contro quello scetticismo paralizzante, di cui abbiamo analizzato insieme più volte gli effetti. Si ha modo così di conoscere la propria natura, quale si manifesta a contatto con gente sconosciuta, per lo più rozza e senza il supporto della scienza e senza quella fama tradizionale che determina il nostro valore sia per gli amici, sia per la società» [KSA, *Briefe*, 2, p. 247 / *Epistolarid* I, pp. 552-553]. Anche KRAUSS [1947, pp. 107 ss.] accenna nella sua interpretazione di Gráician che una precisa conoscenza di sé si conquista solo per mezzo di una percezione a noi esterna.

<sup>19</sup> Chi allinea il proprio comportamento a quello osservato negli altri, impara a rispecchiare il proprio comportamento. In questo modo si libera dalla costrizione interiore a dover indagare la propria coscienza, come era insegnato a Pforta per mezzo della istituzione della confessione privata, praticata fino al 1880. [HERMANN 1994, p. 144 e ss.]. Tuttavia cfr. un'annotazione contenuta nei frammenti postumi [autunno 1887]: «la 'libertà evangelica', la responsabilità di fronte alla propria co-

tamentale che vuole liberarsi dalle rappresentazioni morali dominanti. In una istituzione concepita come 'apparato di sapere' non ci si può concedere alcuna nudità; si impara a mettersi, per calcolo, una maschera<sup>20</sup>. Se Nietzsche attribuisce ai «deboli» dotati di astuzia la capacità di affermarsi, grazie allo «spirito», sui «forti», poiché essi introducono con superiorità<sup>21</sup> «la prudenza, la pazienza, l'astuzia, la simulazione, il grande autocontrollo e tutto ciò che è mimetizzazione», nel momento in cui si presentano come «attori», esperti e oltremodo versatili, una capacità o arte, che, secondo Nietzsche<sup>22</sup>, soprattutto i non-privilegiati (ma anche, bisognerebbe aggiungere, coloro che sono sottomessi alla forza) sviluppano (devono sviluppare), si tratta di convinzioni che possono essere attribuite senz'altro al campo d'esperienze da cui provengono, campo d'esperienza posto a disposizione dall'istituzione totale di Pforta<sup>23</sup>.

Chi vuole dominare il gioco con la maschera deve conoscere bene sé e gli altri, diviene un 'conoscitore di uomini' esperto e può quindi definirsi un «osservatore microscopico del reale» [KSA, 7, p. 744: 30 (34) / NIETZSCHE III.3, II parte, p. 348]. Proprio il mondo iperrazionalizzato e così visibilmente delimitato dell'«istituzione totale» è, a causa delle sue contraddizioni, un campo d'esperienza particolarmente adatto a chi voglia iniziare a far pratica come 'conoscitore di uomini'. Infatti il sistema di regole impersonali che prevede prescrizioni limitanti arriva addirittura a stimolare relazioni personali e intense amicizie (talora con sfumature erotiche)<sup>24</sup>; tra

scienza', questa bella tartuferia di Lutero in fondo è la 'volontà di potenza' nella sua forma più timida ...» [KSA 12, p. 412: 9 (135)/(90) / NIETZSCHE VIII.2, p. 67].

<sup>20</sup> Cfr. KAUFMANN 1981-82. Forse è il «gioco con la maschera» in cui il cortigiano riponeva tanta fiducia, che risvegliò la temporanea predilezione di Nietzsche per i moralisti francesi [cfr. tra gli altri KSA, 2, p. 646 s.: MA II; af. 214, KSA, 3, pp. 91 s.: M, af. 103], ma anche per l'«oracolo manuale» di Gráician [KSA, *Briefe*, 6, p. 535; KSA, 7, p. 744: 30 (34); KSA, 9, p. 609: 12 (191)]. Tutti loro erano tuttavia, diversamente da Nietzsche, integrati in modo migliore con gli «uomini e le relazioni» dell'ambiente che li circondava [MEYSENBUG 1901, p. 25].

<sup>21</sup> Cfr. KSA, 6, pp. 120 e s.: GD, af. 14.

<sup>22</sup> Cfr. KSA, 3, pp. 608 s.: FW, af. 361.

<sup>23</sup> Dove se non a Pforta e presso l'esercito Nietzsche avrebbe avuto la possibilità di acquisire la 'conoscenza degli uomini'? Cfr. l'ammissione della sua estraneità al mondo al momento di lasciare Pforta: «[Così un principe degli studenti] non ha ancora sperimentato nulla dell'influenza formativa delle donne: egli crede di conoscere la vita dai libri e da ciò che gli è stato tramandato e tuttavia tutto gli sembra così estraneo e spiacevole» [BAW 5, p. 254]. A questo riguardo, si potrebbe postulare a ragion veduta: la nascita della psicologia in Nietzsche dallo spirito del convento protestante!

<sup>24</sup> Cfr. a questo riguardo il significativo studio di KELSEN [1964] su *L'amore platonico*. In esso si trova la seguente osservazione: «L'istinto pedagogico (sarebbe) speso nei riguardi dell'oggetto la volontà di potenza che si adegua al soggetto». [1964,

maltrattamenti e umiliazioni trovano spazio affidamento reciproco e disponibilità ad aiutare; accanto al conformismo simulato sono presenti sincerità e franchezza. La subcultura che appartiene ad ogni abitante di una «istituzione totale» è un ambito straordinario per avere esperienza di un rapporto diretto o sublimato con il potere<sup>25</sup>. Anche il cadetto Leopold von Wiese, che dapprima era cagionevole e aborrriva le manifestazioni dirette di violenza fisica, cede al piacere che la crudeltà può procurare anche ai deboli:

«Quando tuttavia una volta mi accadde che, contro le mie stesse aspettative, mi comportai in modo onorevole durante una 'bastonatura' [un duello disputato con i pugni], provai una meravigliosa sensazione di orgoglio, che, in quanto a godimento, posso paragonare a poche altre. Tutta la felicità della vita pareva proprio fondarsi sul duro presupposto che si deve essere vincitori» [v. WIESE 1978, p. 55].

Non sono queste esperienze, verrebbe da chiedersi, che inducono (che possono indurre) a elevare la 'volontà di potenza' a principio che tutto domina, tanto più che le 'istituzioni totali' con le loro rigide condizioni di base e con un assegnazione dei ruoli fortemente definita mostrano a chi vi risiede il carattere onnicomprensivo del potere, contro il quale ci si poteva 'sollevare' solo tramite lo scherzo, ossia l'ironia, oppure ripiegando in un altro ordine di significati [DREITZEL 1968, pp. 219 ss.]<sup>26</sup>. I controlli esterni applicati ovunque, nei quali si manifesta il potere totale dell'istituzione, addirittura costringono a ripiegare in un altro ordine di significati, sottratto a questo controllo. Poiché «la vita quotidiana era organizzata in modo tale che si doveva vivere con un'attenzione costante rivolta verso l'esterno ... la vita interiore cresceva dentro con i suoi volti irrealizzati, rivolgendosi verso il soprannaturale» [v. WIESE 1978, pp. 47 ss.]. Molto simile è il giudizio del giovane Nietzsche:

p. 119]. Kelsen si occupa soprattutto del *Simposio*, del *Fedone* e del *Fedro* di Platone; in una descrizione biografica intitolata «La mia vita», che risale al luglio-agosto 1864 Nietzsche parla del *Simposio* come di una «poesia d'amore». A questo contesto appartiene anche l'af. 259 di MA I: «Una civiltà di uomini», in KSA, 2, pp. 213 s. [NIETZSCHE IV.2, p. 182].

<sup>25</sup> Cfr. a questo riguardo le annotazioni di MONTINARI, annotazioni a cui è stata prestata finora poca attenzione [1986, in particolare pp. 19 s.], sulle conversazioni che Lou von Salomé e Nietzsche ebbero insieme nell'agosto 1882 e non solo sulla crudeltà e la compassione. Cfr. anche le considerazioni di ORSUCCI [1996, pp. 181 ss.] nel capitolo «Il desiderio di crudeltà».

<sup>26</sup> Dove la disponibilità a sottrarsi a un ruolo imposto è minima, «la presa di distanza dai comportamenti imposti dal ruolo» riesce «attraverso ironia, scherzo e senso dell'umorismo» [DREITZEL 1968, p. 219]. L'episodio accaduto a Nietzsche nel novembre del 1862, che la sorella ci riporta [1912, pp. 113 s.] lo mostra chiaramente: Nietzsche aveva stilato in forma scherzosa le mancanze che nel suo ruolo di 'ispettore dell'edificio scolastico' doveva segnalare ed era stato punito per questo. Cfr. anche SCHMIDT 1994, pp. 295 s.

«Ma proprio questa costrizione quasi militaresca che, per la necessità di agire sulla massa, trattava l'individuo con freddezza e superficialità, mi ricondusse a me stesso. Io salvai le mie inclinazioni e le mie aspirazioni dall'uniformità del regolamento, coltivai segretamente certe arti, mi sforzai, in una brama sovraeccitata di sapere universale e di piacere, di spezzare la rigidità di un ordinamento del tempo e del suo impiego fissati dalla legge» [BAW 5, p. 252].

Il *topos* del 'convento per spiriti più liberi' però non rimanda solo all'ambito di ciò che il giovane Nietzsche ha vissuto direttamente, si tratta pur sempre di un programma rivolto al futuro, attempto perlomeno a due principi fondamentali dell'educazione in convento: *selezione e isolamento*<sup>27</sup>.

*Selezionare* significa avanzare pretese, riposa quindi sull'esclusività. Non tutti possono soddisfare queste richieste, quindi non tutti possono essere prescelti. Prescelti sono solo pochi e solo con questi Nietzsche è disposto a stringere un'amicizia. In questo il progetto conventuale e il progetto dell'amicizia sono affini. Per Nietzsche proprio l'amicizia significava molto<sup>28</sup>: lo mostrano soprattutto le opere composte negli anni settanta, che sono dominate da questo pensiero ricorrente. Anche se non era eccessivamente dotato nel mantenere relazioni d'amicizia durevoli, Nietzsche partecipa ancora alla grande epoca dell'amicizia nella storia tedesca, epoca che si conclude lentamente attorno al 1850: «Nel loro reciproco concentrarsi, entrambi gli amici si trovano doppiamente vincolati ad un io. Qui si riesce in un mondo socialmente eterogeneo a consolidare l'esistenza attraverso la relazione d'amicizia» [TENBRUCK 1964, p. 441].

*Isolare* significa escludersi, costruire una distanza. Questo tracciare un confine non è rivolto solo contro «un presente orribile», per «sfuggire a quel paralizzante esilio imposto dall'educazione del tempo» ma è anche una premessa necessaria per poter ricavare da se stessi la forza più grande; allo stesso modo del «'chiosstro', un temporaneo isolamento ... una specie di profondo ripiegamento su di sé e ritrovamento di sé, un tentativo di dar tempo alle nostre forze di accumularsi, di ridivenire spontanee ...» [KSA, 12, pp. 552 ss.: 9 (165/268) / NIETZSCHE VIII.2, p. 194]. Anche «gli individui forti dell'avvenire» apprezzano l'isolamento per adattarsi ai «giudizi di valore opposti» [KSA, 12, pp. 424 ss.: 9 (153/105) / NIETZSCHE VIII.2, pp. 78-79], e il «criterio della forza»

<sup>27</sup> Isolamento e distanza sono da un lato condizioni base per la costruzione e il mantenimento di un 'antimondo' e dall'altro aiutano nella rivendicazione di una pretesa elitaria, che attraverso l'obbligazione ad un 'segreto' - questa funzione sarà assunta in seguito dalla dottrina dell'«eterno ritorno dell'uguale» [cfr. la rappresentazione di Resa v. Schirnhofers, in GILMAN, 1981, p. 212] - poteva essere potenziata.

<sup>28</sup> Si veda almeno: BOHLEY 1987, pp. 189 ss.; PESTALOZZI 1988, pp. 92 ss.

consiste proprio nel «riuscire a vivere sotto il dominio dei valori *contrari* e volerli sempre di nuovo» [KSA, 12, p. 339: 9 (1) / NIETZSCHE VIII.2, p. 3]. Applicati al convento occidentale 'i giudizi di valore opposti' significano che con l'annuncio della 'morte di Dio' si compie la rivalutazione del mondo e si proclama la resurrezione del (super-)uomo: tali valori prendono il posto della Signoria di Dio proclamata dai monaci, la quale, non solo aveva portato all'annullamento del mondo, ma aveva anche destinato ai monaci una 'morte sociale'. Isolarsi per raccogliere le forze significa tuttavia anche una rottura dei contatti con tutti quelli che fino ad ora hanno contribuito al rafforzamento della propria identità. Al loro posto subentra ora la società degli amici che hanno idee simili: essi accompagnano il processo di autoeducazione e di autorealizzazione e sono un valido sostegno soprattutto quando hanno già attraversato essi stessi con sofferenza la «malattia delle catene» [KSA, *Briefe*, 6, pp. 247 ss.].

### III. *Dalla 'scuola degli educatori, dove questi educano se stessi' alla dittatura educativa – ovvero il passaggio dalla 'volontà di potenza' sublimata a quella realizzata*

Se Nietzsche definisce lo spirito libero come «l'uomo più religioso che esista» [KSA, 10, p. 30: 1 (74) / NIETZSCHE V.2, p. 502], allora questa affermazione può essere utilizzata senz'altro come verifica per le argomentazioni esposte finora; essa, se consideriamo l'autoeducazione praticata dallo 'spirito più libero', si lascia porre in relazione anche con il modo di comprensione del processo educativo come è rappresentato a Pforta, comprensione che «(ri)specchia l'interpretazione religiosa e neumanistica della 'crescita interiore' e dell'autosviluppo completo» [RINGER 1983, p. 83; p. 101]. Con ciò si richiede in primo luogo «l'autoresponsabilità per la versione secolarizzata della salvezza dell'anima: la formazione della personalità» [LEPSIUS 1987, p. 96]. Poiché questi valori – autoreponsabilità e formazione della personalità – costituiscono tra l'altro ciò che forma l'«esser borghesi», lo spirito più libero è malgrado tutto una figura estremamente attuale!

La comprensione neumanistica dello 'sviluppo interiore' e dell'«autosviluppo completo» si mostra anche nel rapporto con le opere classiche utilizzate a lezione<sup>29</sup>: lo scolaro, ossia l'allievo, «non impara semplicemente a conoscerle. Piuttosto gli esempi morali o estetici contenuti nelle opere classiche agiscono su di lui in maniera

<sup>29</sup> Cfr. tra gli altri JÄGER 1987; LUNDGREEN 1985. Erano soprattutto le materie storico-filologiche che «[concedevano] alla persona istruita la 'capacità di interpretare il mondo e di trovare il significato'» [JÄGER 1987, p. 193].

ben più profonda e completa. ... Se gli oggetti d'insegnamento sono scelti in modo corretto, allora ... sono in grado di attirare, elevare e trasformare colui che li apprende» [RINGER 1983, p. 83]<sup>30</sup>. Egli diviene, come si dice nell'autorappresentazione della scuola di Pforta, menzionata nel discorso del 1843 già citato, un «uomo completo»<sup>31</sup> – nel senso di un processo di maturazione che è pensato come 'sviluppo' nella direzione indicata da una 'traccia interiore' predelineata<sup>32</sup>. «Diventa quello che sei!» recita la formula che Nietzsche ha ripreso da Pindaro<sup>33</sup>. Persino il concetto di 'allevamento' [*Züchtung*] di Nietzsche, collegato a spunti biologici, possiede ancora una certa vicinanza a questo, poiché esso è, nel suo nucleo, un concetto 'morale', che rimanda all'educazione e alla cultura [OTTMANN 1987, p. 263].

Come e per quali motivi la *Bildung* tenda sempre a raggiungere l'«uomo completo» [KOSELLECK 1990, p. 21]<sup>34</sup>, possono renderlo plausibile le argomentazioni di Windelband contenute in *Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick* (Su Friedrich Hölderlin e il suo destino). Hölderlin secondo Windelband [1921, p. 231] andò in rovina a causa di una contraddizione, che «è connessa direttamente con uno dei problemi più complessi della formazione moderna in genere» – contrariamente a ciò che accadeva «nell'età dell'oro della grecità», ormai il mondo moderno, divenuto complesso, produrrebbe soltanto specialisti, «pure e semplici persone della professione», ma nessun «uomo» [WINDELBAND 1921, p. 252] e traccerebbe nel complesso un'evoluzione, per la quale Simmel [1983/1911] riservò in seguito il concetto di «tragedia della cultura». Per

<sup>30</sup> Il fatto che questa idea originaria nel corso del tempo passò in secondo piano e che la «filologia dei testi» educò «(sempre più) specialisti di grammatica» non ci riguarda direttamente [Cfr. NIPPERDEY 1983, p. 456]. Da ciò ha origine anche l'accusa critica di Nietzsche alla «pedanteria della filosofia», come bisogna ricordare anche il fatto che l'attuale «progetto» del filosofo «di una aristocrazia della cultura radicalmente elitaria» è da intendersi «(come una) ... decisiva critica all'ideologia culturale di uno stato di formazione borghese». Nello stesso contesto i Greci (= Sparta) acquisirono valore per Nietzsche come «membri di una coalizione antiumanistica». [Cfr. v. REIBNITZ 1987, p. 78 e p. 80].

<sup>31</sup> Cfr. KSA, 2, p. 92: MA I, af. 95 [NIETZSCHE IV.2, p. 73]: «Far di sé una *persona* completa».

<sup>32</sup> Ancora JASPERS [1965, p. 114] si esprime a proposito dell'educazione umanistica come segue: «Questa educazione è nella sua realizzazione allo stesso tempo una selezione ... Educazione umanistica è anche quella del singolo, che, attraverso di essa, seleziona da solo il suo essere nel divenire».

<sup>33</sup> Cfr. KSA, 3, p. 519: FW, af. 270 [NIETZSCHE V.2, p. 158]: «*Che cosa dice la tua coscienza? Devi diventare quello che tu sei.*»

<sup>34</sup> Si richiama alla memoria l'identica formulazione dello scritto commemorativo di Kirschner del 1843 citato sopra.

noi si è «persa quella felice identità tra formazione individuale e generale e l'individuo non è più in grado di assimilare in sé l'intera cultura del suo tempo e di farsene rappresentante». [WINDELBAND 1921, p. 251].

La storia dei concetti e dei significati, presentata da Koselleck [1990] a questo proposito, ci indica in modo persuasivo quanto le diverse rappresentazioni dello 'spirito libero' di Nietzsche siano intrecciate con l'idea di *Bildung* a lui contemporanea, propria della borghesia (di formazione) protestante e fino a che punto i suoi concetti culturali fossero concepiti come «primariamente teologici». «Educare» se stessi, ha innanzitutto un «significato attivo», nel senso di «creare e formare», ma anche nel senso di «creazione spirituale» [KOSELLECK 1990, pp. 16 ss.] in cui rientra anche la dottrina dell'*imago dei*, secondo la quale l'uomo come «immagine ... si avvicinerrebbe al suo modello»<sup>35</sup>, come, attraverso la mistica, fintanto che questa ha mantenuto una parte attiva, le fosse importato «di incarnare Dio in sé, per poter vivere da uomini ...» [KOSELLECK 1990, p. 17]<sup>36</sup>. Anche se «la formazione non ha perduto il suo contenuto religioso», tuttavia nel corso del tempo questo significato potrebbe essersi sbiadito. Tuttavia «metamorfosi e rinascita» sarebbero «contenuti di significato permanente, insiti nel concetto di formazione religiosa» [KOSELLECK 1990, p. 17]. Ciò che contraddistingue il concetto tedesco di *Bildung* è che «esso supera, nell'esigenza di autonomia, rivolta a trasformare in sé il mondo, il senso di un'educazione impartita dall'esterno, senso che nel diciottesimo secolo era ancora insito in questo concetto» [KOSELLECK 1990, p. 14]<sup>37</sup>. A questo processo di trasformazione e di sviluppo personale, che opera attivamente, appartiene anche il momento della socievolezza specifica del gruppo [KOSELLECK 1990, pp. 21 ss.], a cui allora partecipavano anche le donne e gli Ebrei. Una variante di questo modello si ripresenta anche in Nietzsche: il 'convento per spiriti più liberi', nella sua versione originaria di una missione, voleva condurre «uomini adulti di entrambi i sessi ad una libera evoluzione della più nobile vita spirituale» [TREIBER 1989, p. 147]. Chiaramente, alla

<sup>35</sup> La versione scientifica di questo pensiero si trova tra gli altri in LIEBMANN [1876] particolarmente pp. 313 ss.), che Nietzsche aveva collocato nella sua biblioteca privata [seconda ed., 1880]. Come mostra la sua corrispondenza con Overbeck il suo interesse era rivolto soprattutto al saggio di Liebmann su «Platonismo e darwinismo». [KSA, *Briefe*, 6, pp. 117 s. e p. 128].

<sup>36</sup> Poco dopo nell'opera di KOSELLECK [1990, p. 26] si dice persino: «Anche se un'esigenza secolarizzata di redenzione non è fatta derivare direttamente dal concetto di formazione, esso ne ha scoperto l'inclinazione».

<sup>37</sup> In parallelo a questo dovrebbe essere nominato il concetto di 'incorporazione' in Nietzsche. Cfr. a questo riguardo soprattutto MÜLLER-LAUTER [1989, pp. 44 ss.].

fine Nietzsche doveva consigliare allo 'spirito libero' il celibato come stile di vita<sup>38</sup>, tanto più che il matrimonio o la preoccupazione per donne o bambini incatenano alla quotidianità.

Nonostante le trasformazioni che lo 'spirito libero' sperimenta in se stesso e attraverso Nietzsche, lo si può assegnare senz'altro a quella specie il cui tratto caratteristico è la 'volontà di potenza sublimata' [GRAU]. Ciò significa che la 'volontà di potenza' tende qui all'autosuperamento attraverso un'interpretazione autonoma che, allo stesso tempo, è da intendersi come un atto di 'liberazione'. Si tratta di un processo di autoliberazione tramite autoeducazione in cui colui che deve essere educato si sottomette 'volontariamente' a valori che ha creato lui stesso<sup>39</sup>. Poiché avviene la sottomissione ad una costrizione imposta da chi la subisce, questo fenomeno si contraddistingue anche per un momento ascetico. Inoltre l'autosuperamento si serve come mezzo della sublimazione: in questo modo, esso può «disciplinare gli istinti senza reprimerli, e d'altra parte 'spiritualizzare' la volontà di potenza ad un punto tale che essa non necessita più di trovar soddisfazione tramite la sottomissione di altri» [GRAU 1984, p. 10]. Questa considerazione è appropriata nel caso di Nietzsche: il 'convento per spiriti liberi' è la 'scuola degli educatori, dove questi educano se stessi'.

Tuttavia, se l'interpretazione collegata ad un simile processo educativo viene posta come assoluta, non solo lo 'spirito libero' subisce una drammatica trasformazione, ma anche il 'convento per spiriti più liberi' diventa una dittatura educativa, la stessa a cui sembra pensare anche Ottmann [1987, p. 263], quando, in relazione a questo, afferma che Nietzsche si riferirebbe ad un'«educazione platonica dell'uomo stesso»: in ultima analisi l'aspetto totalitario del concetto di educazione di Platone non è stato riconosciuto solo a partire da Popper!

Lo 'spirito libero' rivolge ora ad altri i suoi 'sforzi pedagogici', dall'autocostrizione nasce la costrizione rivolta all'alterità:

«... lo spirito libero è diffamato, specie dai dotti, che nella sua arte di considerare le cose sentono mancare la propria esattezza e diligenza da formiche e volentieri

<sup>38</sup> Cfr. KSA, 2, p. 281 s.: MA I, af. 431.

<sup>39</sup> La vicinanza al concetto di personalità di Max Weber [WL, 132] è palese: per lui si tratta della «costanza del suo rapporto interiore verso determinati 'valori' e 'significati' ultimi della vita». Se GRAU [1981-82, p. 230 s.] desidera veder rivolta la 'volontà di potenza' (sublimata) all'«imposizione di uno stile alla propria persona» e con questo richiama alla memoria insieme con Nietzsche Goethe, allora Weber respinge decisamente questa opzione: «Noi non conosciamo nessun grande artista che abbia fatto qualcosa che non fosse seguire la propria causa e soltanto quella. Perfino una personalità della levatura di Goethe non ha potuto impunemente – per quel che concerne la sua arte – prendersi la libertà di voler fare un'opera d'arte della propria vita» [WL, p. 591 / WaB, p. 16].

lo relegherebbero in un singolo cantuccio della scienza: mentre egli ha il ben diverso e superiore compito di comandare da una posizione isolata a tutta la leva degli uomini di scienza e di dottrina e di indicare loro le vie e le mete della cultura» [KSA, 2, p. 231: MA I, af. 282 / NIETZSCHE IV.2, p. 197].

Nella misura in cui al posto dell'autoeducazione subentra l'annuncio di una dottrina, con l'intenzione di «trasformare violentemente gli uomini perché l'accolgano!» [KSA, 10, p. 519: 16 (60) / NIETZSCHE VII.1, II parte, p. 178], in questa misura la «(tarda) filosofia» di Nietzsche finisce come una «rappresentazione della volontà di potenza realizzata incondizionatamente, che pone l'autosuperamento interamente nella propria volontà» [GRAU 1984, p. 21]. Ciò significa, secondo Grau, che la 'filosofia' di Nietzsche diventa 'ideologia'. Questo pensiero si presta ad essere radicalizzato, quando lo si varia leggermente e si sostiene che la filosofia nietzschiana della 'volontà di potenza (realizzata)' ha già trovato il suo contenuto ideologico – nella forma dell'ideologia della forza e della glorificazione della potenza come era tipica dell'epoca guglielmina e di quella immediatamente precedente. Nella dottrina nietzschiana della 'volontà di potenza' giunge infatti ad esprimersi un'autocomprensione specificamente borghese, nello stesso modo in cui essa si riflette nel «codice d'onore»<sup>40</sup> della «società capace di dar soddisfazione» [ELIAS 1989, pp. 154 ss.]: esso veniva acquisito sia nelle «più importanti istituzioni per l'educazione» sia durante il periodo trascorso nell'esercito [FREVERT 1988, p. 136], arrivando a fondersi in un tipo di comportamento immutabile. Come mostrano le costituzioni in giudizio per duello<sup>41</sup> dell'epoca, Nietzsche non solo conosce perfettamente il «gergo dell'onore», ma accetta anche le giustificazioni del duello tipiche dei suoi contemporanei: ad esempio quando da una parte assicura che il duello non è uno strumento di vendetta<sup>42</sup> e dall'altra sostiene che esso è un mezzo per la civilizzazione della società<sup>43</sup>. A proposito dell'ultimo caso menzionato, egli si serve di un argomento che aveva già utilizzato Mandeville nella sua 'favola delle api': qui è esposta tra l'altro la convinzione che il duello conduca inevitabilmente ad un «affinamento del tenore dei rapporti e alla civilizzazione del ceto elevato» e che esso «assegni ... ai nobili i loro limiti e produca 'in Europa migliaia di signori manierati e di

<sup>40</sup> Cfr. KSA, 2, p. 256: MA I, af. 365.

<sup>41</sup> Cfr. KSA, 2, p. 78: MA I, af. 61; KSA, 2, p. 256: MA I, af. 365; KSA, 2, pp. 564 e saa.: MA II, af. 33; KSA, 3, p. 173 s.: M, af. 199. Anche in Rée si trova un aforisma sul duello: «È ragionevole che duellino le persone per cui la morte o il colpo mortale sono più sopportabili dell'essere considerati vigliacchi». Riguardo a giudizi contemporanei cfr. l'articolo redatto da Buddeus *Duell* in ERSCH-GRUBER [1971/1836].

<sup>42</sup> KSA, 2, pp. 564 e ss.: MA II, af. 33.

<sup>43</sup> KSA, 2, p. 256: MA I, af. 365.

cultura raffinata che senza questa istituzione sarebbero stati grossolani e insopportabili sciocchi» [FREVERT 1991, pp. 54 ss.]<sup>44</sup>. Tuttavia, quanto quel tipo di soddisfazione, come risultato del processo di imborghesimento (uscita dai rapporti aristocratici) dell'onore capace di sostenere un duello [FREVERT 1988, p. 136, p. 140], incarni la 'volontà di potenza' propria dell'epoca, diventa particolarmente chiaro, quando l'«atteggiamento interiore» coltivato/inculcato in questo tipo viene catturato in massime corrispondenti<sup>45</sup>:

- «il riconoscimento della 'durezza' della vita, a cui doveva corrispondere la 'durezza' del comportamento;
- la svalutazione polemica di obiezioni morali; l'educazione come facoltà di accettare situazioni estreme senza compassione, l'accettazione della 'necessaria crudeltà' della vita;
- il vilipendio di atteggiamenti 'effeminati'; ...» [LETHEN 1997, p. 292]<sup>46</sup>.

Elias è perciò da approvare in tutto e per tutto [1989, pp. 153 ss.], quando vede nella filosofia della 'volontà di potenza'<sup>47</sup> di Nietzsche – anche se essa si pone in modo estremamente critico nei confronti dell'impero – il credo elevato a dottrina della «società capace di dar soddisfazione» tanto dell'epoca guglielmina che di quella pre-guglielmina.

#### IV. *Excursus: Max Weber come insospettabile testimone del suo tempo*

Alla ricerca di un insospettabile testimone del suo tempo si potrebbe pensare in questo contesto a Max Weber e soprattutto alla prolusione tenuta dal sociologo a Friburgo nel 1895, discorso inaugurale annunciato inizialmente con il titolo «La nazionalità nell'economia politica» [MWG I/4.2, p. 537]. Weber non solo apparteneva alla borghesia di formazione protestante [OPITZ 1967; ROTH 1993; ROTH 1995] ed era «cresciuto tra 'convenzioni' di classe e 'stilizzazioni'» [FREVERT 1991, pp. 11 ss.], ma possedeva anche una sensibi-

<sup>44</sup> Nietzsche conosceva Mandeville: cfr. KSA, p. 14, p. 74; p. 149; p. 181.

<sup>45</sup> A questo proposito si potrebbe parlare anche di un 'residuo' di 'ethos eroico' trapiantato nel 'mondo (di formazione) borghese'.

<sup>46</sup> Contro il tentativo di LETHEN [1997, pp. 297 ss.] di differenziare, con l'aiuto dell'«interpretazione» degli «oracoli manuali» di Grácian avanzata da KRAUSS [1947], il «modello guerresco delineato» da Elias da un «modello di duello» specifico della repubblica di Weimar, bisognerebbe obiettare che già Nietzsche conosceva un «culto dell'onestà» ossia della rettitudine e come Krauss teneva teneva in grande considerazione *L'oracolo manuale* del 1647 di Grácian.

<sup>47</sup> ELIAS [1989, pp. 154 s.] riporta come prova un passo dall'*Anticristo*: cfr. KSA, 6, p. 170: AC, af. 2.

lità pronunciata per l'«onore sociale»<sup>48</sup> e per questo aveva la massima dimestichezza<sup>49</sup> con la «cultura del duello» – anche per quanto concerne l'aspetto pratico. Fino ad oggi questa prolusione accademica che, dal canto suo, era stata concepita con più piani di lettura possibili [MWG I/4.1, pp. 49 ss.], è stata giudicata da coloro che si occupano degli studi su Weber in modo molto diverso [MWG I/4.1, p. 48, note 182 e 183]: lo stesso Weber doveva in seguito prenderne esplicitamente le distanze «in molti punti importanti» [MWG I/4.2, pp. 540 ss.]. Nonostante riserve che devono considerate con serietà [MOMMSEN 1974, p. 51; pp. 66 s.; OPITZ 1976, p. 85] e l'innegabile fatto che, malgrado o forse proprio a causa del suo appassionato sentimento nazionale, Weber sottopose il secondo impero ad una critica radicale [SCHLUCHTER 1980], tuttavia in questa sede tale discorso deve essere presentato come un documento che ci permette di intuire quanto profondamente l'epoca guglielmina abbia fatto della 'volontà di potenza' (e di grandezza nazionale) il suo credo. Weber deve essere qui considerato come un testimone del suo tempo, non tanto perché «predicò costantemente alla borghesia della sua epoca la 'volontà di potenza'» [MOMMSEN 1974, p. 44], quanto perché nell'espressione a quel «linguaggio della potenza»<sup>50</sup>, nel quale la 'volontà di potenza' propria di un'epoca tendeva ad articolarsi. Alcuni singoli passi, particolarmente rilevanti e perciò ripetuti più volte nel testo, potrebbero chiarire quanto detto:

- «Non sempre ... la selezione nel libero gioco delle forze, come reputano gli ottimisti nostrani, opera a favore della nazionalità economicamente più evoluta o più dotata. La storia umana conosce la vittoria di talune razze meno sviluppate e l'estinzione di superbe fioriture della vita spirituale e artistica, allorché la comunità umana che ne era la depositaria perdette la capacità di adattamento alle sue condizioni di vita sia per la sua organizzazione sociale, sia per le sue caratteristiche razziali» [MWG I/4.2, p. 554 / WEBER 1895, pp. 85-86];
- «Però già la fosca gravità del problema della popolazione c'impedisce di essere eudemonisti, d'illuderci che la pace e la felicità umana siano celate in

<sup>48</sup> In riferimento a forme politiche, che Weber contraddistingue in maniera appropriata come forme di violenza, egli arriva ad «un caratteristico *ethos* della potenza, che sperimenta una chiarificazione ideale nel concetto di 'onore della potenza'» [MOMMSEN 1974, p. 44].

<sup>49</sup> Cfr. tra le altre le argomentazioni di Weber in WuG, 185.

<sup>50</sup> Per «l'uso scientifico del concetto di 'allevamento'» e di 'selezione' etc, cioè per l'utilizzazione della terminologia darwiniana, con riferimenti a Platone e Friedrich A. Lange, cfr. le argomentazioni di Weber contenute nella nota a piè di pagina 4 del suo saggio *Lo stato nazionale e l'economia politica tedesca* [MWG I/4.2, p. 554, nota 4]. Con MOMMSEN [1974, p. 43] occorre ricordare, che Weber in seguito «rigettò tutte le teorie e i concetti biologistici dallo spazio della sociologia come non scientifici e vi si oppose duramente». Cfr. a questo proposito anche SCHLUCHTER [1995, pp. 34 e ss.].

gremlino al futuro, e di credere che lo spazio in cui esiste libertà di movimento possa essere acquistato, nel corso dell'esistenza terrena, senza una dura lotta dell'uomo contro l'uomo» [MWG I/4.2, p. 558 / WEBER 1895, p. 90];

- «Non desideriamo alimentare il benessere, ma quelle qualità cui associamo la consapevolezza che costituiscono la grandezza e la nobiltà della nostra natura» [MWG I/4.2, p. 559 / WEBER 1895, p. 91];
- «Ai nostri discendenti non dobbiamo dare, come viatico del loro cammino, la pace e la felicità umana, bensì la *lotta incessante* per la salvaguardia e l'elevazione del nostro carattere nazionale. E non dobbiamo abbandonarci all'ottimistica speranza che con lo sviluppo più largo della civiltà economica la nostra opera sia stata portata a termine, e che con la selezione, nella libera e 'pacifica' lotta economica, sia stata automaticamente conferita la vittoria al modello economico più elevato.
- I nostri discendenti ci richiameranno alla nostra responsabilità di fronte alla storia *non* già per la forma di organizzazione economica che lasciamo loro in eredità, bensì per la libertà di movimento» [MWG I/4.2, pp. 560 ss. / WEBER 1895, p. 93].

## V. Osservazione finale

La figura che dovrebbe risiedere nel 'convento per spiriti più liberi' e là, emancipandosi dal 'gregge', trovare se stessa e formarsi – lo spirito (più) libero – proviene interamente dal campo di esperienza della scuola di Pforta. Non si tratta solo del quadro delle condizioni assegnate al convento in quanto istituzione totale, al cui interno si opera questo processo di autoritrovamento, bensì del fatto che dietro il programma di autosuperamento scelto volontariamente da tale figura – anch'esso un'espressione della sublimata volontà di potenza – emerge in primo piano il concetto neumanistico di *Bildung* con le sue radici teologiche, così come veniva divulgato a Schulpforte.

Tuttavia non è solo in considerazione di tutte queste indicazioni, a proposito del modellamento dello spirito libero, che Nietzsche si rivela un 'inattuale attuale'. La sua dottrina della 'volontà di potenza (realizzata)' è anche espressione di un'ideologia specifica dell'epoca, come si mostra con particolare chiarezza nel credo della 'società capace di soddisfazione' e nella corrispondente cultura del duello (di formazione) borghese. Vista così, l'istituto di Pforta si rivela nel suo nocciolo duro una 'scuola di virilità'. Nel tentativo «di emanciparsi dalle proprie catene», e con ciò di «emanciparsi ancora da questa stessa emancipazione», Nietzsche non ha neanche lontanamente «spezzato» tutte «le catene», che, per mezzo di Pforta, lo legarono alla sua epoca<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> Lieve variazione di un passo di una lettera contenuta in KSA, *Briefe*, 6, p. 247.

## Bibliografia

- ARNHARDT G., *Schulpforte – eine Schule im Zeichen der humanistischen Bildungstradition*, Berlin 1988 (*Monumenta Paedagogica*, hrsg. von der Kommission für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte der Akademie der Pädagogischen Wissenschaften der Deutschen Demokratischen Republik, XXV) [ARNHARDT 1988].
- BARTHES R., *Sade. Fourier. Loyola*, Frankfurt am Main 1974 [BARTHES 1974].
- *Sade. Fourier. Loyola. La scrittura come eccesso*, tr. it. di L. Lonzi, Torino 1977.
- BOHLEY R., *Nietzsche christliche Erziehung*, in «Nietzsche-Studien» 16, 1987, pp.164-196 [BOHLEY 1987].
- BORBEIN H., *Sinn und Eigenart der Pfortner Erziehung*, in H. GEHRING (Hrsg.), *Schulpforte und das deutsche Geistesleben*, Darmstadt 1943, 18-22 [BORBEIN 1943].
- BUDDEUS, *Duell*, in J.S. ERSCH-J.G. GRUBER (Hrsg.), *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste*. Teil 28, Erste Sektion A-G., Graz 1971 (1836), pp. 153-192 [ERSCH-GRUBER 1971/1836].
- DREITZEL H.-P., *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens*, Stuttgart 1968 [DREITZEL 1968].
- ELIAS N., *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1989 [ELIAS 1989].
- FÖRSTER E.-NIETZSCHE F., *Der junge Nietzsche*, Leipzig 1912 [FÖRSTER-NIETZSCHE 1912].
- FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, tr. it. di A. Tarchetti, Torino 1993.
- *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1977 [FOUCAULT 1977].
- FREVERT U., *Bürgerlichkeit und Ehre. Zur Geschichte des Duells in England und Deutschland*, in J. KOCKA (Hrsg.), in Zusammenarbeit mit U. FREVERT: *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, 3, München, 1988, pp. 101-140 [FREVERT 1988].
- *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, München 1991 [FREVERT 1991].
- GILMAN S.L., (Hrsg.), *Begegnungen mit Nietzsche*, Bonn 1981 [GILMAN 1981].
- *Pforta zur Zeit Nietzsches*, in «Nietzsche-Studien», 8, 1979, pp. 398-426 [GILMAN 1979].
- GOFFMAN E., *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt am Main 1973 [GOFFMAN 1973].
- GOLZ J., *Eine frühe Europäerin – Malvina von Meysenbug*, in J. GOLZ (Hrsg.), *Das Goethe- und Schiller-Archiv 1896-1996. Beiträge aus dem ältesten deutschen Literaturarchiv*, Weimar-Köln-Wien 1996, pp. 375-394 [GOLZ 1996].
- GRACIÁN B., *Handorakel und die Kunst der Weltklugheit*, Stuttgart 1992 [GRACIÁN].
- *Oracolo manuale e arte di prudenza*, tr. it. di A. Gasparetti, Parma 1986.
- GRAU G.-G., *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche*, Berlin-New York 1984 [GRAU 1984].

- *Sublimierter oder realisierter Wille zur Macht?*, in «Nietzsche-Studien», 10-11, 1981-1982, pp. 222-253 [GRAU 1981-82].
- HEUMANN, H., *Schulpforta. Tradition und Wandel einer Eliteschule*, Erfurt 1994 [HEUMANN 1994].
- JÄGER G., *Lehrplan und Fächerkanon der Höheren Schulen*, in K-E. JEISMANN-P. LUNDGREEN (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Von der Neuordnung Deutschlands bis zur Gründung des Deutschen Reiches*, III, 1800-1870, München 1987, pp. 191-204 [JÄGER 1987].
- JASPERS K., *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Berlin 1965 [JASPERS 1965].
- *La situazione spirituale del tempo*, tr. it. di N. De Domenico, Jouvence 1982.
- KAUFMANN W., *Nietzsche. Philosophen, Psychologist, Antichrist*, (Darmstadt, 1982) Princeton 1950 (tr. tedesca di J. Salaquarda) [KAUFMANN 1950].
- *Nietzsches Philosophie der Masken*, in «Nietzsche-Studien», 10-11, 1981-1982, pp. 111-131 [KAUFMANN 1981-1982].
- KELSEN H., *Die platonische Liebe*, in E. TOPITSCH (Hrsg.), *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Neuwied-Berlin 1964, pp. 114-197 (zuerst 1933) [KELSEN 1964].
- *L'amor platonico*, tr. it. di C. Tommasi, Bologna 1985.
- KOSELLECK R., *Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung*, in R. KOSELLECK (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart 1990, pp. 11-46 [KOSELLECK 1990].
- KRAUSS W., *Graciáns Lebenslehre*, Frankfurt am Main 1947 [KRAUSS 1947].
- LEPSIUS M.R., *Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1987, pp. 79-100 [LEPSIUS 1987].
- LETHEN H., *Norbert Elias Konstruktion der 'satisfaktionsfähigen Gesellschaft'. Die Wandlungen des 'verbürgerlichten Kriegerethos' und das Ideal des Lebens in der Distanz*, in R. BLOMERT-U. ESSLINGER-N. GIOVANNINI (Hrsg.), *Heidelberger Sozial- und Staatswissenschaften. Das Institut für Sozial- und Staatswissenschaften zwischen 1918 und 1958*, Marburg 1997, pp. 291-309 [LETHEN 1997].
- LIEBMANN O., *Platonismus und Darwinismus*, in O. LIEBMANN, *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*, Straßburg 1876, pp. 297-341 [LIEBMANN 1876].
- LUNDGREEN P., *Zur Konstituierung des 'Bildungsbürgertums': Berufs- und Bildungsauslese der Akademiker in Preußen*, in W. CONZE-J. KOCKA (Hrsg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil I: *Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*, Stuttgart 1985, pp. 79-108 [LUNDGREEN 1985].
- MEYSENBUG M. VON, *Im Anfang war die Liebe. Briefe an ihre Pflgetochter*, hrsg. von B. SCHLEICHER, München 1927<sup>3</sup> [MEYSENBUG 1927].
- *Individualitäten. Kulturkritische Essays und Betrachtungen*, Berlin, 1901 [MEYSENBUG 1901].
- MOMMSEN W.J. (Hrsg.), in Zusammenarbeit mit R. ALDENHOFF-M. WEBER, *Landarbeiterfrage; Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899*, 2. Halbband, Tübingen 1993 [MWG I/4.2].
- in Zusammenarbeit mit R. ALDENHOFF-M. WEBER: *Landarbeiterfrage; Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899*, 1. Halbband, 1993 [MWG I/4.1].

- *Max Weber und die politische deutsche: 1890-1920*, tr. it. di D. Conte, Bologna 1993.
- *Max Weber und die Deutsche Politik*, Tübingen 19742, [MOMMSEN 1974].
- MONTINARI M., *Zu Nietzsches Begegnung mit Lou von Salomé*, in *Lou Andreas Salomé*, hrsg. von d. RILKE GESELLSCHAFT, Karlsruhe 1986, pp. 15-22 [MONTINARI 1986].
- MÜLLER-BUCK R., 'Immer wieder kommt einer zur Gemeinde hinzu'. *Nietzsches junger Basler Freund und Schüler Albert Brenner. Mit einem unveröffentlichten Brief Friedrich Nietzsches*, in T. BORSCHKE-F. GERRATANA-A. VENTURELLI (Hrsg.), 'Centauren-Geburten'. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin-New York 1994, pp. 418-432 [MÜLLER-BUCK 1994].
- MÜLLER-LAUTER W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York 1971 [MÜLLER-LAUTER 1971].
- *Nietzsches Auflösung des Problems der Willensfreiheit*, in S. BAUSCHINGER-L. COCALIS-S. LENNOX (Hrsg.), *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, Bern-Stuttgart 1989, pp. 23-73 [MÜLLER-LAUTER 1989].
- NIETZSCHE F., *Idilli di Messina, Gaia Scienza e Frammenti postumi 1881-1882*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, ed. da G. COLLI e M. MONTINARI, V, t. 2, Milano 1965.
- *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, ed. da G. COLLI e M. MONTINARI, VIII, t. 3, Milano 1974.
- *Epistolario 1850-1869* (1), ed. da G. COLLI e M. MONTINARI, Milano 1977 [NIETZSCHE, *Epistolario* I].
- *Umiano, troppo umano I e Frammenti postumi 1878-1879*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, ed. da G. COLLI e M. MONTINARI, IV, t. 2, Milano 1977.
- *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, ed. da G. COLLI e M. MONTINARI, VIII, t. 2, Milano 1979.
- *Werke IV. Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. Briefe (1861-1889)*, hrsg. von K. SCHLECHTA, Frankfurt-Berlin-Wien 1979 [NIETZSCHE-SCHLECHTA IV].
- *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, ed. da G. COLLI e M. MONTINARI, VII, t. 1, parte II, Milano 1986.
- *Frammenti postumi 1868-1974*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, ed. da G. COLLI e M. MONTINARI, III, t. 3, parte II, Milano 1992.
- *Jugendschriften 1854-1861*, hrsg. von H. J. METTE; mit einer editorischen Vorbemerkung von R. Schmidt zum Nachdruck der Ausgabe, 1, München 1994 [BAW 1].
- *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. COLLI u. M. MONTINARI, Berlin-New York 1986, KSA, Briefe, Bde. 2, 6 [KSA, *Briefe*, con relativa indicazione del numero del volume].
- *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. COLLI u. M. MONTINARI, Berlin-New York 1980, KSA, Bde. 2, 3, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 14. [KSA, con relativa indicazione del numero del volume].
- *Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit 1868-1869. Die Vorlesungsniederschriften mit Zusätzen und Ergänzungen aus den Jahren 1874-1875 und 1878-1879*, hrsg. von K. KOCH u. K. SCHLECHTA, 5, München 1994 [BAW 5].

- *Schriften der Studenten- und Militärzeit 1864-1868*, hrsg. von H. J. METTE u. K. SCHLECHTA, 3, München 1994 [BAW 3].
- NIPPERDEY T., *Deutsche Geschichte. 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1983 [NIPPERDEY 1983].
- NOLTE E., *Max Weber vor dem Faschismus*, in «Der Staat», 2, 1963, pp. 1-24 [NOLTE 1963].
- OPITZ P.J., *Zwischen Rationalismus und Resignation: Max Weber*, in K. VONDUNG (Hrsg.), *Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Göttingen 1976, pp. 80-91 [OPITZ 1976].
- ORSUCCI A., *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin-New York 1996 [ORSUCCI 1996].
- OTTMANN H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin-New York 1987 [OTTMANN 1987].
- PERNET M., *Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche*, Opladen 1989 [PERNET 1989].
- PESTALOZZI K., *Overbecks 'Schriftchen' 'Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie' und Nietzsches 'Erste unzeitgemäße Betrachtung: David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller'*, in R. BRÄNDLE-E.W. STEGEMANN (Hrsg.), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, München 1988, pp. 91-107 [PESTALOZZI 1988].
- RÉE P., *Psychologische Beobachtungen*, Berlin 1975 [RÉE 1975].
- REIBNITZ B. v., *Nietzsches 'Griechischer Staat' und das Deutsche Kaiserreich*, in «Der altsprachliche Unterricht», 32, 1987, pp. 76-89 [REIBNITZ 1987].
- RINGER F., *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Stuttgart 1983 [RINGER 1983].
- ROTH G., *Between Cosmopolitanism and Ethnocentrism: Max Weber in the Nineties*, in «Telos», 96, 1993, pp. 148-162 [ROTH 1993].
- *Heidelberg-London-Manchester. Zu Max Webers deutsch-englischer Familiengeschichte*, in H. TREIBER-K. SAUERLAND (Hrsg.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise*, Opladen 1995, pp. 184-209 [ROTH 1995].
- *The Young Max Weber. Anglo-American religious Influences and Protestant Social Reform in Germany*, in «International Journal of Politics, Culture and Society», 10, 4, 1997, zitiert nach dem Ms., New York 1996, pp. 1-15 [ROTH 1996].
- SCHLUCHTER W., *Der autoritär verfaßte Kapitalismus. Max Webers Kritik am Kaiserreich*, in W. SCHLUCHTER, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt am Main 1980, pp. 143-169 [SCHLUCHTER 1980].
- *Einleitung*, in W. SCHLUCHTER, (Hrsg.), in Zusammenarbeit mit S. FROMMER, *Max Weber. Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden 1908-1912*, Tübingen 1995, pp. 1-58 [MWG I/11].
- *Zeitgemäße Unzeitgemäße. Von Friedrich Nietzsche über Georg Simmel zu Max Weber*, in W. SCHLUCHTER, *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt am Main 1996, pp. 166-185 [SCHLUCHTER 1996].
- SCHMIDT H.J., *Nietzsche Absconditus. Oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend. 1. Teilband 1858-1861. Interniert in der Gelehrtenhule: Pforta 1858-1864 oder Wie*

man entwickelt, was man kann, längst war und weiterhin gilt, wie man ausweicht und doch neue Wege erprobt, Berlin-Aschaffenburg 1993 [SCHMIDT 1993].

– Nietzsche Absconditus. Oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend. 2. Teilband 1862-1864. Interniert in der Gelehrten Schule: Pforta 1858 bis 1864 oder Wie man entwickelt, was man kann, längst war und weiterhin gilt, wie man ausweicht und doch neue Wege erprobt, Berlin-Aschaffenburg 1994 [SCHMIDT 1994].

SCHUBERT F., *Abiturienten mecklenburgischer Schulen im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1994 (Eigenverlag) [SCHUBERT 1994].

SIMMEL G., *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911), in G. SIMMEL, *Philosophische Kultur*, Frankfurt am Main 1983, pp. 83-206 [SIMMEL 1983].

– *Saggi di cultura filosofica*, tr. it. di M. Monaldi, Parma 1993.

TENBRUCK F., *Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der Freundschaft*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 16, 1964, pp. 431-456 [TENBRUCK 1964].

TREIBER H., *Gruppenbilder mit einer Dame (Lou von Salomé; Friedrich Nietzsche; Paul Rée; Ferdinand Tönnies)*, in «Forum-Wien», 35, 1988, pp. 40-54 [TREIBER 1988].

– *Il monastero di Nietzsche degli 'spiriti liberi'. Nietzsche e Weber come educatori*, in H. TREIBER (edd), *Per leggere Max Weber*, Padova 1993, pp. 279-327.

– *Nietzsches 'Kloster für freiere Geister'. Nietzsche und Weber als Erzieher. Mit Anmerkungen zum 'Übermenschenskult' innerhalb der Bohème der Jahrhundertwende*, in P. ANTES-D. PAHNKE (Hrsg.), *Die Religion von Oberschichten. Religion-Profession-Intellektualismus*, Marburg 1989, pp. 117-161 [TREIBER 1989].

– *Paul Rée – nicht nur ein Freund Nietzsches*, in D.M. HOFFMANN (Hrsg.), *Nietzsche und die Schweiz. Straubhof Zürich*, 7, Zürich 1994, pp. 69-83 [TREIBER 1994].

– *Zur Genealogie einer 'Science Positive de la Morale en Allemagne'. Die Geburt der 'r(é)alistischen Morawissenschaft' aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption*, in «Nietzsche-Studien», 22, 1993, pp. 165-221 [TREIBER 1993].

TREIBER H.-STEINER H., *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die 'Wahlverwandtschaft' von Kloster- und Fabrik-disziplin*, München 1980 [TREIBER 1980].

TUCHOLSKY K., *Ein Pyrenäen-Buch*, Reinbek 1962 [TUCHOLSKY 1962].

WEBER M., *Economia e società*, ed. da P. ROSSI, 2 voll., Milano 1980.

– *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973<sup>4</sup> [WL].

WEBER M., *Il lavoro intellettuale come professione*, a cura di D. CANTIMORI, Torino 1966 [WaB].

– *Il metodo delle scienze storico sociali*, a cura di P. ROSSI, Torino 1981.

– *Lo stato nazionale e la politica economica tedesca. Prolusione accademica*, in M. WEBER, tr. it. di P. Manganaro, Catania 1970, pp. 71-110 [WEBER 1895].

– *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1976<sup>5</sup> [WuG].

WEHLER H.-U., *Das Deutsche Kaiserreich*, Göttingen 1973 [WEHLER 1973].

WIESE L. VON, *Kadettenjahre*, mit einer Einführung von H. von Hentig, Ebenhausen 1978 (Hannover 1924) [WIESE 1978].

– *Über militärische Erziehung*, in L. VON WIESE, *Spätlese*, Köln-Opladen 1954, pp. 39-50 [WIESE 1954].

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U. VON, *Erinnerungen 1848-1914*, Leipzig 1928 [WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1928].

– *Filologia e memoria*, tr. di A. Pensa, Napoli 1986.

WINDELBAND W., *Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick* (Vortrag vom 29.11.1878), in W. WINDELBAND, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 1, Tübingen 1921<sup>7-8</sup> (1883), pp. 230-259 [WINDELBAND 1921].

ZABEL J.-K., *Jugend und Militär. Zur Sozialgeschichte militärischer Erziehungsinstitutionen in Deutschland*, in «Aus Politik und Zeitgeschichte», B 30/1979, pp. 23-40 [ZABEL 1979].

ZIEGLER T., *Friedrich Nietzsche*, Berlin 1900 [ZIEGLER 1900].