

Andrea C. Bertino, “Vernatürlichung”. Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder, De Gruyter, 2011, pp. 347, € 129.95, ISBN 9783110255812

Attilio Bragantini, Università degli Studi di Padova, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

L’espressione “Vernatürlichung des Menschen” compare cinque volte nell’opera di Nietzsche (N.), e sempre nel *Nachlass*. La versione italiana della *Kritische Studienausgabe* traduce il primo termine con “naturalizzazione”. È arduo in effetti reperire un vocabolo che permetta di svincolarsi da *Naturalisierung*. Lo stesso scarto è d’altronde presente in originale: N. ha coniato un sostantivo per indicare una forma di naturalismo debole, lontano da ogni radicale riduzione dell’uomo alla natura.

La tesi dell’Autore è che la *Vernatürlichung des Menschen* nietzscheana trovi un inaggrabile antecedente in Herder (H.). L’affinità tra i due pensatori è data proprio dal carattere non riduttivo della *Vernatürlichung*, che comporta una “comune origine e unità di antropologia, filosofia della storia e filosofia del linguaggio” (p.1), svincolate da dualismi (come sensibilità-intelletto, natura-cultura, natura-storia, ecc.) e ipoteche metafisiche. È però un fatto che tale affinità vada rintracciata quasi nonostante N., che cita H. solo nove volte nel complesso della sua opera, e spesso per sminuirne il valore filosofico. Eppure, laddove N. rifletta sul linguaggio e la storia, non può che tornare sulle sue posizioni.

Le tre sezioni in cui è strutturato il libro si dedicano a sondare i modi nei quali H. e N. declinano la *Vernatürlichung*, mostrando prossimità e divergenze.

Il primo capitolo vaglia il concetto e la metodica della *Vernatürlichung des Menschen*. Tale nozione può essere interpretata come una “temporalizzazione (*Verzeitlichung*) dello spinozismo” (p.27). H. concepisce l’uomo come parte della natura, letta in chiave monistica. Ma questa *Vernatürlichung* non rende conto da sola della dinamicità della natura e della *progressione* dell’uomo. La natura, e così l’uomo, divengono nel tempo, mediante l’esercitarsi delle *forze* che li innervano. N. radicalizza la *Verzeitlichung* herderiana: la temporalità non è attributo dell’essere, ma di una pluralità di prospettive, sulle quali si esercita la volontà di potenza. La *Vernatürlichung des Menschen* è

dunque il correlato di una *Entmenschung der Natur*. Ogni teoria della natura, presupponendo che essa sia governata da leggi, è una forma di antropomorfizzazione. Né meccanismo né organismo, la natura è *caos*, cioè assenza di legalità, sia essa fine o valore morale. La *Vernatürlichung* non è dunque un'operazione metafisica, ma semiotico-ermeneutica: l'*homo natura* (*Al di là del bene e del male*, §230) è il “testo fondamentale” che va liberato dalle riscritture del pensiero; l'uomo va ritradotto nella natura, assecondando l'“impulso dello spirito” verso la superficie delle cose, contro la smania di (falsa) profondità della filosofia. L'espressione *homo natura* evidentemente si contrappone al *deus sive natura* spinoziano, cui invece H. rimane in parte legato. Talvolta afferma che né Dio né la natura vanno intesi come soggetti creatori: se si presentano all'esperienza come ordine, lo fanno sulla base di un inattingibile caos (*Kalligone*, §8.866); talaltra, il suo afflato religioso lo riporta verso la metafisica, p. es. laddove il fondamento delle scienze naturali, incaricate di ampliare l'orizzonte speculativo mediante una “fisica dello spirito”, giace in ultima istanza nella fede in un Creatore.

Un obiettivo cruciale della *Vernatürlichung des Menschen* per N. è la critica della morale, che va quindi sottoposta ad una *Entnatürlichung*. Denaturalizzare la morale significa toglierle l'illegittima pretesa di avere un fondamento sostanziale. Se la natura diviene nel tempo non può fornire ancoraggio ad una morale universale. Per H. naturalizzare la morale significa ricondurla alla sensibilità. La razionalità legislatrice dev'essere riportata all'intima connessione di conoscere e sentire: è questo il cuore della sua *rivoluzione copernicana*, intesa come un'antropologizzazione integrale della filosofia.

Per quanto attiene alla metodica della *Vernatürlichung*, l'A. la qualifica come *funzionalismo*: H. e N. descrivono le realtà culturali come *dipendenti* da fattori naturali. Essi evitano così sia di sostanzializzarle, sia di ridurle alla natura, in quanto “né la natura né la cultura sono principi esplicativi ultimi” (p.73). La *Vernatürlichung des Menschen* vuole dunque rendere conto della rete di relazioni in cui l'uomo è avviluppato, dal punto di vista “biologico, fisiologico, psicologico, sociologico o etnologico” (p.73). Per H. e N. essa ha un ruolo ermeneutico, che può essere inteso come un metodo *euristico* di indagine: una comprensione empirica, mai definitiva, avente una portata pratica. Il suo strumento principe è l'analogia: mezzo con cui il linguaggio rinviene la connessione tra fenomeni naturali e culturali e dà conto

della complessità dei fattori storici, per H.; istanza critica, che smaschera la pretesa della filosofia di fondare una conoscenza puramente teoretica, quando invece dipende dai bisogni della vita, per N.

La seconda parte dell'opera tematizza la *Vernatürlichung* del linguaggio. Siamo di fronte ad un'operazione antropologica: l'uomo non è pensabile al di fuori della tensione tra natura e cultura, di cui è segno la sua *Sprachlichkeit*. La prima conseguenza di questo assunto è una riformulazione del tradizionale rapporto tra ragione e linguaggio, a spese dei concetti di *Vernunft* e *Verstand*. H., servendosi di *Besonnenheit*, definisce una ragione non pura, ma dipendente dai sensi. Tale facoltà è messa temporalmente in atto mediante la riflessione (*Besinnung*), che implica il linguaggio. N., preferendo *Intellekt* a *Verstand*, si allontana dalla visione trascendentale delle facoltà della conoscenza, ma in un senso più radicale di H., giacché l'*Intellekt*, al contrario della *Besonnenheit*, è integralmente soggetto al divenire e funzione del corpo, e come tale non è unitario, ma una somma di impulsi molteplici. Il linguaggio articola la pluralità dello spirito, mascherando il suo caos dietro ad un ordine fittizio.

Nei due autori la *Sprachlichkeit* ha un'origine naturale, ma di diverso accento. H. oscilla tra un modello cognitivistico (il linguaggio si origina nel singolo individuo) e uno comunicativo e sociale (emerge nello scambio con il *Mitmensch*). Ciò che lega le due tendenze è il ruolo del sentimento (*Gefühl*), la simpatia che si realizza nella comunicazione. Tuttavia la coscienza resta per lui un presupposto. In N., invece, essa non è una struttura di pensiero antropologica ma l'effetto del linguaggio stesso inteso come comunicazione, che riposa su un istinto alla socialità, privo però di coloritura morale. Al contrario, se la coscienza individuale non è che segno del linguaggio, istituita per l'utilità della vita, la morale non può che livellarla in una socialità gregaria. Sia per H. che per N. il linguaggio si origina sulla base di impulsi naturali. Il primo parla di un "impulso all'analogia". Alle metafore, che preludono alla concettualizzazione, si giunge tramite l'allegoria, ciò che invece N. nega, poiché essa non rende conto della vivacità del *Trieb zur Metapher*, ma è piuttosto, come il concetto, un'immagine irrigidita. Per entrambi una dinamica importante per l'emergere di una *Begriffssprache* è invece data dalla dimenticanza. Una volta che le sensazioni sono giunte ad espressione (tramite traslazione) nella metafora, il concetto se ne appropria, dimenticandone l'origine sensibile. Per H. ne conse-

gue che il compito del filosofo è una riflessione rammemorativa sul linguaggio che ricostituisca il legame tra concetti e sensi. Per N. l'oblio che conduce ai concetti è anzitutto un'astrazione della diversità, un'equiparazione del diseguale. Ben più che per H., la dimenticanza mina l'autonomia della ragione fondata su concetti. Al contrario, è il *Vergessen* stesso a istituire, praticamente, il soggetto: esso è selezione, appropriazione attiva, quasi fisiologica, che elimina ciò che nuoce al soggetto. È ben diverso, quindi, dal placido oblio degli animali.

Il linguaggio è per H. il principale criterio distintivo dell'uomo. La sua *Vernatürlichung* è inscindibile da una *Verzeitlichung* dell'uomo, il quale può determinarsi solo storicamente. Nel caso di N. il linguaggio permette, più che un'antropologia, una *tipologia* dell'uomo. Nell'uso della lingua emergono di volta in volta tipi umani culturalmente diversi.

Come il ruolo attribuito al *Vergessen* ha già mostrato, la *Vernatürlichung* si ripercuote anche sulle concezioni della storia di H. e N., oggetto dell'ultima sezione del libro. Legato alla distinzione tra *Historie* e *Geschichte*, H. critica la pretesa della prima di costituire mediante la narrazione una comprensione aderente alla realtà. Al contrario, la storia implica l'adozione di uno schema teorico che dia un ordine agli eventi: è il compito della *Geschichtsphilosophie*. Si tratta, ancora una volta, di un compito pragmatico e antropologico: "dalla storia egli si aspetta [...] la promozione dell'umanità" (p.226). La problematicità di ogni schema dello sviluppo storico viene temperata dall'uso della *Einfühlung*, in grado di cogliere emotivamente la connessione tra i fatti e di suscitare partecipazione nel pubblico. Anche per N. la storia non è una scienza ma una "selettiva e creativa costruzione del passato sotto la pressione delle necessità vitali" (p.230). Il suo orientamento è dunque l'utilità per il futuro; N. si serve della metafora dell'*orizzonte* dell'uomo (già anticipata da H. per distinguerlo dalla *Kreis* animale). L'interpretazione dello storico è una "forza plastica" che incorpora il passato, l'estraneo, nel proprio orizzonte culturale.

Una nozione fondamentale in questo campo è evidentemente quella di *progresso*. La posizione di H. al riguardo muta nel corso del tempo. Se nella *Abhandlung* propende ancora per una concezione lineare, già in *Ancora una filosofia della storia* lo sviluppo storico viene antropologicamente differenziato: il progresso è concepito come una serie di punti d'equilibrio raggiunti in contesti storico-geografici determinati. Il suo *fil rouge* è la

crescita della razionalità, che favorisce la felicità. Per N. invece quest'ultima non può essere intesa come un fine della civilizzazione, ma soltanto come l'autosuperamento sempre incompiuto del singolo, che trova espressione nel concetto anti-idealistico di *Übermensch*. Al modello del progresso lineare sostituisce anch'egli quello di una serie inesausta di punti d'equilibrio.

Le visioni del progresso conducono H. e N. ad un'interpretazione critica della *Humanität*. Per H. ciò significa pensare l'umanità non come presupposto ma come il sentimento di una connessione da promuovere mediante l'azione. Con la nozione (esposta nelle *Ideen*) di umanità come esercizio preparatorio (*Vorübung*), egli sembra anticipare in una certa misura l'impulso all'autosuperamento proprio dell'oltreuomo, pur rimanendo su un piano collettivo. Riferendosi al *Menschengeschlecht* nel suo insieme, H. non può che maturare una posizione contraria ai nazionalismi, che legge come malattie sociali. Anche N. assume un punto di vista antinazionalistico, mediante il tipo umano del "buon Europeo". Personaggi come Alcibiade, Cesare, e soprattutto Federico II di Svevia sono stati figure-guida dell'unità dell'Europa. L'aggettivo "buono" non va tuttavia inteso in senso morale, ma come opposto di "scadente" e "malato". La salute del buon Europeo è segno di guarigione dalla malattia del suo continente, rappresentata dal cristianesimo. Si tratta dunque di un tipo oltre-umano che non è campione dell'*Humanität* herderiana, ma vuol essere alternativo alla cultura europea dominante.

L'A. riesce efficacemente a lavorare su N. a partire da H. seguendo un percorso originale. La sua indagine, corroborata dai rimandi testuali, appare proficua sia per la *Nietzsche-Forschung* sia per chi si occupi di H. Pur essendo un'espressione raramente utilizzata da N., il concetto di *Vernatürlichung des Menschen* rappresenta un'utile pista per interpretarne l'impresa teorica, così come offre un fruttuoso stimolo a pensare il rapporto uomo-natura nell'antropologia della *Spätaufklärung*.