

«Quel misterioso fondo del nostro essere»: una glossa a *Die Geburt der Tragödie*, di Nietzsche.

Giancarla Sola

Scrive Nietzsche nel *Versuch einer Selbstkritik* che apre, quale «tardiva prefazione (o epilogo)» (Nietzsche, 1886: 3), *Die Geburt der Tragödie*: «La specie di uomini finora meglio riuscita, più bella, più invidiata, più seduttrice verso la vita, i Greci» (*ibid.*: l.c.). È muovendo da questo *incipit* dal chiaro tono elogiativo che Nietzsche sferra il proprio attacco alla cultura greca e all'ideale ellenico a essa correlato. Le tradizioni critico-letterarie e le convenzioni storiografiche alla luce delle quali si è studiata la civiltà greca hanno contribuito, per l'autore della *Geburt*, al realizzarsi e al diffondersi di un fraintendimento storico: quello secondo cui i canoni dell'armonia e della bellezza, dell'equilibrio e della perfezione, della saggezza e della ragione esprimono la grandezza della greicità classica e ne legittimano l'esemplarità culturale. Al contrario, il filosofo tedesco vede in essi i segni di una decadenza la cui genesi è da rintracciarsi nella perdita dell'«unità originaria» (Nietzsche, 1872: 26).

Pubblicata a Leipzig nel 1872, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* conosce nel 1886 un'ulteriore edizione, in cui il titolo originale appare mutato: *Die Geburt der Tragödie, oder: Griechentum und Pessimismus. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik*. È la prima pubblicazione filosofica di rilievo del giovane Nietzsche, il quale studia dieci anni per scrivere le pagine di «questo problematico libro» (*ibid.*: 3) dove vengono messi per iscritto i suoi «pensieri sui Greci» (*ibid.*: l.c.). A tale riguardo, sembra qui opportuno rilevare come entrambi i titoli sopra richiamati concorrano, nella loro differenza, a enucleare le tesi che verranno presentate nel testo. Il primo pone in relazione la nascita della tragedia con lo spirito della musica; il secondo correla il genere tragico greco al pessimismo. La genealogia della *Geburt der Tragödie* s'inscrive in questo intreccio tematico, il cui nodo principale è costituito dal problema dell'originarietà.

Il mondo greco antico simboleggia, per Nietzsche, la stagione di una classicità ormai irrimediabilmente tramontata, il cui «sintomo di vita» (*ibid.*: 4) era riconoscibile nella seducente «armonia universale» (*ibid.*: 26) che scaturiva dall'equilibrata coesistenza di contraddizioni, opposizioni, differenze, antinomie. I contrasti che hanno reso possibile la grandezza del popolo greco sono tuttavia venuti smarrendosi nelle pagine della storia e nelle interpretazioni storiografiche. Di fronte a questo scenario, la posizione sostenuta da Nietzsche

è radicale. La cultura e la civiltà greche sono state prese in considerazione e studiate, dal Rinascimento fino al Romanticismo, solo nella fase della loro decadenza, ovvero quando le tensioni culturali strutturanti l'autentico spirito greco si erano ormai allentate. Così, la greicità è stata riconosciuta anzitutto nel gusto per l'ordine o nella disposizione alla razionalità e non già nelle originarie dimensioni del *caosV* (*chaos*) e dell'*alogoV* (*alogos*): ossia, rispettivamente, del "caos" e dell'"irrazionalità". Proprio in questi ultimi, ovvero nel darsi delle possibilità del contrasto, si staglia ciò che Nietzsche definisce «misteriosa unità originaria» (*ibid.*: 26). Essa, contrariamente a quanto si suole sostenere a proposito del mondo greco, è ravvisabile nell'antitesi, intesa non quale sterile dissidio, bensì come fertile contrapposizione di forze eterogenee. Nell'«unità originaria» intrinseca al mondo greco delle origini riposa il «mistero di quell'unificazione» (*ibid.*: 39) che ha reso questo popolo emblema di saggezza, cultura e civiltà, icòna di armonia, ordine e bellezza. Paradossalmente, tuttavia, le scienze che si sono occupate della greicità hanno non di rado dimenticato la condizione fondamentale che ha reso possibile «i Greci dell'epoca migliore» (*ibid.*: 4): la «contraddizione originaria» (*ibid.*: 69), ossia la «duplicità dell'apollineo e del dionisiaco» (*ibid.*: 21).

Se la nascita della tragedia avviene nella coesistenza dell'*apollineo* e del *dionisiaco*, il «tramonto della tragedia greca» – annota Nietzsche – è invece «causato da un singolare disgiungersi dei due istinti artistici originari» (*ibid.*: 153). Ma cosa identificano queste due dimensioni nel testo nicciano? La domanda trova risposta nelle pagine iniziali della *Geburt*: «questi due nomi – chiarisce il filosofo – noi li prendiamo a prestito dai Greci» (*ibid.*: 21). L'apollineo e il dionisiaco traggono il loro significato dal mondo degli dèi e, in particolare, da due divinità artistiche: Apollo e Dioniso. Alla loro identità e differenza deve essere rapportata – prosegue Nietzsche – «la nostra conoscenza del fatto che nel mondo greco sussiste un enorme contrasto, per origine e per fini, fra l'arte dello scultore, l'apollinea, e l'arte non figurativa della musica, quella di Dioniso» (*ibid.*: l.c.). In tale distinzione, che ha origine nel mito degli dèi e negli dèi del mito, il filosofo tedesco colloca quel «mistero dell'unificazione» (*ibid.*: 39) ove si dà l'«unità originaria» (*ibid.*: 26) degli opposti. Argomentando ciò che è apollineo e dionisiaco, precisa: «i due impulsi così diversi procedono l'uno accanto all'altro, per lo più in aperto dissidio fra loro e con una eccitazione reciproca a frutti sempre nuovi e più robusti, per perpetuare in essi la lotta di quell'antitesi, che il comune termine "arte" solo apparentemente supera; finché da ultimo, per un miracoloso atto metafisico della "volontà" ellenica, appaiono accoppiati l'uno all'altro e in questo accoppiamento producono finalmente l'opera d'arte altrettanto dionisiaca che apollinea della tragedia atica» (*ibid.*: 21). Mentre in questo passaggio iniziale si esplicita con chiarezza "dove" – nel mito –, "quando" – allorché la conoscenza non aveva ancora ripudiato il «mitico grembo materno» (*ibid.*: 152) – e "come" – ossia, nell'unità della differenza – si renda possibile la nascita della tragedia, le pagine successive sembrano invece ostacolare il tentativo di pervenire a una interpretazione

ordinata e a una comprensione sistematica del testo. Ma così è Nietzsche.

Prende dunque avvio un articolato repertorio di antitesi entro il quale l'apollineo e il dionisiaco pervengono a identificazione. Dopo aver precisato come l'apollineo abbia il proprio referente nell'«Omero sognatore» (*ibid.*: 39) e il dionisiaco nell'«inebriato Archiloco» (*ibid.*: 41), Nietzsche riconduce l'apollineo alla dimensione del «sogno» (*ibid.*: 21) e il dionisiaco a quella dell'«ebbrezza» (*ibid.*: l.c.). Inoltre, se dell'apollineo è propria la «misura» (*ibid.*: 37), al dionisiaco è intrinseco l'«eccesso» (*ibid.*: l.c.). Ancora: l'apollineo è «ritmo» (*ibid.*: 29), il dionisiaco è «violenza sconvolgente del suono» (*ibid.*: l.c.).

Nell'avvalorare l'unitaria dinamicità di queste due dimensioni originarie dello spirito greco – a cui il testo delle lezioni dedicate a *Der Gottesdienst der Griechen*, tenute presso l'Università di Basilea nei semestri invernali 1875-76 e 1877-78, non assegnerà eguale rilievo (cfr. Nietzsche, 1995) –, l'autore ha cura di presentarne i tratti costitutivi, in virtù dei quali l'apollineo si rapporta alla «luce» (Nietzsche, 1872: 23), alla «bella parvenza» (*ibid.*: l.c.), alla «fantasia» (*ibid.*: l.c.); quindi, alla «moderata limitazione» (*ibid.*: 24), alla «libertà dalle emozioni più violente» (*ibid.*: l.c.), alla «calma piena di saggezza» (*ibid.*: l.c.), alla «solarità» (*ibid.*: l.c.), alla «fiducia nel principium» (*ibid.*: l.c.) e al «placido acquietarsi»; dunque, alla «bellezza» (*ibid.*: l.c.), alla «parvenza» (*ibid.*: l.c.), alla «saggezza» (*ibid.*: l.c.); alla «gioia» (*ibid.*: l.c.), al «perfezionamento» (*ibid.*: 33), alla volontà» (*ibid.*: l.c.); infine, all'«ingenuità» (*ibid.*: l.c.) e all'«illusione» (*ibid.*: l.c.), alla «moderazione» (*ibid.*: 37) e al «canone» (*ibid.*: 38), al «semplice» (*ibid.*: 64) e al «trasparente» (*ibid.*: l.c.), alla «chiarità» (*ibid.*: l.c.) e alla «determinatezza» (*ibid.*: l.c.). Tali specificità vengono contrapponendosi alle peculiarità del dionisiaco, le quali sono riconoscibili nell'«impulso» (*ibid.*: 25), nell'«esaltazione dell'elemento soggettivo» (*ibid.*: l.c.) e nell'«oblio di sé» (*ibid.*: l.c.), nonché nell'«incantesimo» (*ibid.*: l.c.) e nella «naturalità» (*ibid.*: l.c.); dunque, nella «melodia» (*ibid.*: 29) e nell'«armonia» (*ibid.*: 30), nelle «facoltà simboliche» (*ibid.*: l.c.), nella «dinamicità» (*ibid.*: l.c.) e nell'«esaltazione» (*ibid.*: 37); infine, nell'«eccesso» (*ibid.*: l.c.), nella «sofferenza» (*ibid.*: l.c.) e nell'«eccitazione» (*ibid.*: 60).

L'originarietà della tragedia e della sua nascita ha il proprio fondamento nel *muqov* (*mythos*) greco. Ma cosa è, per Nietzsche, il mito? Si legge: «il mito vuol essere sentito intuitivamente come un esempio unico di universalità e di una verità che hanno lo sguardo fisso sull'infinito» (*ibid.*: 115). In esso, la coesistenza di apollineo e dionisiaco predispone alla genesi della tragedia e al vitalismo della cultura, che è infinita e libera interpretazione. Così, il declino della tragedia non solo segna la fine dei due istinti artistici originari, ma determina anche «il tramonto del mito» (*ibid.*: 154). La morte della tragedia attica è il sintomo di una svolta epocale: il passaggio dalla «cultura tragica» (*ibid.*: 122) – espressione del mito, del dionisiaco e dell'apollineo – al «selvaggio deserto del pensiero» (*ibid.*: 154) – immagine della condizione storica e filosofica, esistenziale e intellettuale in cui versa l'individuo moderno. La principale caratteristica della cultura tragica «consiste nell'elevare a mèta suprema, in luogo della scienza, la sapienza, la quale, senza farsi ingannare dalle seducenti

deviazioni delle scienze, si volge con immobile sguardo all'immagine totale del mondo, cercando di cogliere in essa, con simpatetico sentimento d'amore, l'eterna sofferenza come sofferenza propria» (*ibid.*: 122). È in questo stato del "sentire sofferto" e della "sofferenza del sentire" che «l'uomo tragico (...), nell'educare se stesso alla serietà e al coraggio», crea «un'arte nuova» (*ibid.*: l.c.) – appunto, la tragedia – attraverso cui portare a espressione se stesso e la propria indeterminatezza esistenziale. La tragedia conferisce forma a questo pessimismo che è, per Nietzsche, consapevolezza realistica della condizione umana nel mondo. Al contrario, la cultura della scienza è fautrice di un ottimismo ingannevole, poiché illude l'umanità di potersi liberare dell'elemento illogico – e dunque, irrazionale, contraddittorio, incoerente e assurdo – che governa l'umano esistere.

Il «deserto del pensiero» (*ibid.*: 154) viene da Nietzsche ricondotto al nome di Socrate, simbolo dell'uomo teoretico e ottimista. E così al *muqoj* (*mythos*) è contrapposto il *qewrein* (*theorein*): quel pensare che, attraverso la ragione della scienza, diviene, nell'analisi di Nietzsche, razionalità. Socrate si configura allora quale «mistagogo della scienza» (*ibid.*: 101), ossia come il sacerdote che inizia i propri adepti a un culto della scientificità il cui endogeno ottimismo si rivelerà presto essere una falsa e dannosa illusione. L'uomo teoretico annienta l'uomo tragico e la sua formazione: ed è il trionfo della modernità. Qui, sentenza Nietzsche, «tutti gli individui in quanto individui sono comici» (*ibid.*: 71). E l'«individuo» è, per il filosofo tedesco, proprio l'uomo teoretico, il quale «si spaventa delle conseguenze da lui prodotte e, insoddisfatto, non osa più affidarsi al terribile fiume ghiacciato dell'esistenza: angosciosamente egli corre su e giù lungo la riva (...). La concezione ottimistica l'ha rammollito fino a questo punto. Inoltre egli sente come una cultura che sia costruita sul principio della scienza debba perire quando comincia a diventare *illogica*, vale a dire a rifuggire dalle proprie conseguenze» (*ibid.*: 123). L'uomo teoretico, dunque, è fragile: ha timore di fuoriuscire dai confortevoli confini *logici* della scienza che mettono ordine, sistematizzano, formalizzano; ha paura di quell'originario *a-logic* (*a-logos*) da cui anche la scienza moderna ha preso le mosse. Così Socrate effigia – nelle pagine nicciane – l'uomo della svolta. Con lui, i Greci prendono le distanze dal mito, affondano il dionisiaco e l'apollineo, conducono la tragedia – e, con essa, l'umanità tutta – verso la decadenza. Il processo di allontanamento dall'originarietà è ormai inarrestabile.

Euripide compirà la svolta finale: relegando il coro a un ruolo secondario e predisponendo il prologo. Quest'ultimo incide infatti sul rapporto che viene instaurandosi fra la rappresentazione teatrale e il suo spettatore, determinandone l'interpretazione. Se prima di Euripide la struttura della tragedia consentiva a colui che la ammirava e ne ascoltava l'appassionata musica – di qui il senso del titolo del 1872, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* – di produrre libere interpretazioni sul significato della vita e dell'uomo, con il prologo euripideo è introdotta la "chiarificazione" della tragedia. Agli spettatori, cui è ormai revocata ogni possibilità di libera interpretazione, non rima-

ne che accogliere la “spiegazione” fornita dal prologo. La ragione trionfa sul sentimento, la scienza sulla saggezza, il moderno sull’antico. Il nuovo «spirito della scienza» – sentenza Nietzsche – distrugge il mito. Si è allora di fronte a una pagina della storia che non descrive l’apogeo dei Greci, bensì invero la loro decadenza. A quest’ultima fase della civiltà greca – ammonisce Nietzsche – hanno voluto guardare quanti, «con una retorica totalmente priva d’effetto» (*ibid.*: 134), si sono trastullati (cfr. *ibid.*: l.c.) con «l’“armonia greca”, la “bellezza greca” e la “serenità greca”» (*ibid.*: l.c.), facendo assurgere tali elementi alla dimensione dell’idealità. Proprio quelli erano invece, per Nietzsche, i segni di una civiltà epigonica.

Al contrario, la «fonte originaria» (*ibid.*: 133) della grecità è stata colta da pochi, tra i quali spiccano Goethe, Schiller e Winckelmann. Ed è evocando i versi del *Faust* goetheiano che Nietzsche sembra restituire voce alla domanda dell’uomo tragico: «E non dovrei, con la più anelante violenza, trarre in vita la forma unica fra tutte?». L’originarietà greca è nella tragedia, là dove gli uomini interpretano quelle forme dell’esistenza che essi chiamano *vita*. Per questo Nietzsche sentenzierà: «ora osate essere uomini tragici: giacché sarete liberati» (*ibid.*: 137). La tragedia «sta in mezzo a questa sovrabbondanza di vita, di dolore e di piacere, in estasi sublime, ascolta un lontano e melanconico canto: esso narra delle Madri dell’essere, i cui nomi suonano: follia, volontà, dolore» (*ibid.*: 136) – di qui il senso del titolo del 1886, *Die Geburt der Tragödie, oder: Griechentum und Pessimismus* –. Il profondo sentimento della vita da cui scaturisce la tragedia – che né la «cultura alessandrina» (*ibid.*: 127) né l’*Historismus* hanno saputo cogliere – provoca, in chi ne è spettatore, una «consolazione metafisica» (*ibid.*: 111) dalla forte portata pedagogica, che viene così sintetizzandosi: oltre le trasformazioni delle forme che strutturano l’esistenza «siamo veramente l’essere primigenio stesso e ne sentiamo l’indomabile brama di esistere» (*ibid.*: 111-112). Dopo Socrate e Euripide, l’uomo di cultura sarà riconoscibile solo «nella forma dell’erudito» (*ibid.*: 119) o nella veste del «giornalista, il cartaceo schiavo del giorno» (*ibid.*: 135), che Nietzsche non si astiene dal biasimare.

Imparare dai Greci, allora, non significa ripetere gli stereotipi con cui si è soliti pensare a quella civiltà e a quella cultura, bensì riscoprirne la «potenza originaria» (*ibid.*: 162). Quest’ultima si cela oltre l’apparenza, dove non v’è spazio per maschere e finzioni. È così che il discorso nicciano sull’originarietà della *Geburt* e della grecità classica apre al problema dell’*originarietà della formazione umana*.

Nel riferire dell’«unità originaria» (*ibid.*: 26) e dell’«uno originario» (*ibid.*: 35), del «dolore originario» (*ibid.*: 26) e della «gioia originaria» (*ibid.*: 41), del «fenomeno originario» (*ibid.*: 59) e del «fondamento originario» (*ibid.*: 61), della «proprietà originaria» (*ibid.*: 68) e dell’«elemento originario» (*ibid.*: 82), quindi del «mondo originario» (*ibid.*: 129) e della «fonte originaria» (*ibid.*: 133), della «patria originaria» (*ibid.*: 141) e della «sede originaria» (*ibid.*: 162), della «contraddizione originaria» (*ibid.*: 69) e della «formazione originaria»

(*ibid.*: 51), Nietzsche sospinge a interrogarsi anche «riguardo a quel misterioso fondo del nostro essere di cui siamo l'apparenza» (*ibid.*: 35).

È forse questo uno degli attacchi nicciani più violenti sferrati all'individuo moderno il quale, ormai, rischia di essere solamente l'apparenza della propria originarietà. Così, "davanti a Nietzsche", si aprono degli interrogativi: quale rapporto sussiste fra originarietà e apparenza? l'apparenza è il visibile o è l'esteriore? l'originarietà cela o inverte l'apparenza? quando l'apparenza manifesta l'originarietà? quando la nasconde? E poi: cosa è «il fondo del nostro essere»? è un fondamento – ossia, ciò che sostiene il nostro essere – oppure una fondazione – ovvero, il processo che conduce alla costituzione del fondamento stesso – ? di quale matrice è questo fondamento? ontologica o metafisica? Le domande sospingono la riflessione "oltre" il pedagogico: verso la dimensione filosofica, ontologica, metafisica e teologica. Tuttavia, permanendo "dentro" il discorso pedagogico è possibile pervenire ad almeno due ordini di considerazioni. Il primo riguarda il rapporto dell'uomo con se stesso. Il secondo concerne il discorso sulla *Bildung*.

Ragione e follia, logica e sentimento, gioia e dolore, desiderio e volontà, bellezza e orrore, sofferenza e felicità, sogno e realtà, istinto e riflessione; e poi ancora: ordine e disordine, natura e cultura, ignoranza e saggezza, luce e buio, identità e differenza, staticità e movimento, continuità e cambiamento, dissonanza e armonia. Sono queste alcune delle polarizzazioni entro le quali, secondo Nietzsche, oscilla la vita di ciascun soggetto. L'uomo tragico ne è consapevole; l'uomo teoretico ne è dimentico. Di qui il pessimismo dell'uno e l'ottimismo dell'altro. Nel descrivere le identità di entrambi, il filosofo tedesco ritrae anche il profilo dell'uomo moderno. Egli è, ancora e sempre, alla ricerca del «misterioso fondo» del suo essere, posto fra originarietà e apparenza. La contrapposizione tra ciò che è e ciò che appare non sembra potersi risolvere. Questa condizione genera in lui una «nevrosi della salute» (*ibid.*: 8) – così la chiama l'autore della *Geburt* – che lo sospinge a "difendersi dalla vita" illudendosi di poterne contrastare l'*indeterminatezza*.

Allora fugge dalla «sofferenza» (*ibid.*: 9), placa l'«affanno» (*ibid.*: 36), soffoca le percezioni di «oppressione» (*ibid.*: 9) e teme il «dolore» (*ibid.*: 33). «Per poter vivere» – chiosa Nietzsche – avrebbe bisogno di «una magnifica illusione, che coprisse con un velo di bellezza il suo stesso essere» (*ibid.*: 162). Ma questo è un dono che neppure gli dèi del mito possono conferire all'uomo. I «tormenti» (*ibid.*: 112) sono parte della vita, così come lo sono l'«ebrezza» (*ibid.*: 21) e la «gioia» (*ibid.*: 112). Assumere consapevolezza «delle innumerevoli forme di esistenza che si urtano e si incalzano» (*ibid.*: l.c.) è un compito che l'«uomo della dissonanza» (*ibid.*: 161) non può disattendere. Come la dissonanza musicale prevede diverse qualità timbriche ora più morbide e gradevoli ora più stridenti e aspre in virtù delle quali vengono alternandosi momenti di tensione e di riposo generanti un "movimento armonico", così l'uomo della dissonanza simboleggia chi, interpretando le contraddizioni del (suo) mondo, non si spaventa. Costruire, decostruire e ricostruire interpre-

tazioni del mondo e di se stessi, accettando gli elementi di incoerenza, contrapposizione e absurdità: questa è l'autentica armonia. Solo quando si sarà educato a farlo, il soggetto potrà «sedere tranquillo nella sua barca oscillante, in mezzo al mare» (*ibid.*: 36). «Questo è il tuo mondo!» (*ibid.*: 71) – sentenza Nietzsche –, ed esso riflette «la contraddizione originaria nascosta nelle cose» (*ibid.*: 69). «Questo significa un mondo!» (*ibid.*: 71): pretendere di spiegarlo significherebbe solamente trarsi in inganno. Come la «formazione originaria della tragedia» (*ibid.*: 51) scaturisce dalla sintesi degli opposti – l'apollineo e il dionisiaco –, così la formazione dell'uomo ha origine in quel processo che dalla forma conduce alla trasformazione. L'originarietà, la forma e l'apparenza di tali trasformazioni riflettono il «misterioso fondo del nostro essere», là dove si radica anche la *formazione originaria dell'uomo*.

Questa *glossa* sul «misterioso fondo del nostro essere» non potrebbe giungere a conclusione senza rilevare come il passaggio nicciano che qui si è affrontato possa rappresentare un contributo ulteriore al discorso sulla *Bildung*. Infatti, se il concetto tedesco esprime quel processo armonico che sospinge l'uomo a formarsi nell'interiorità profonda di se stesso, allora il «misterioso fondo del nostro essere» risulta assai prossimo al significato custodito dal termine *Bildung*. Le riflessioni esplicitate da Nietzsche, inoltre, curvano non di rado sul problema dell'originarietà. Nell'ambito degli studi sulla *Bildung*, la questione dell'*Ursprünglichkeit* – appunto, dell'originarietà – abbisogna di ulteriori approfondimenti. E il testo nicciano può figurare come uno dei possibili percorsi da intraprendere. Muovendo da questa prospettiva, si aprono degli interrogativi: quale è il rapporto tra formazione e originarietà? È possibile parlare di una originarietà della formazione? Il fondo misterioso del nostro essere è la formazione? Se così fosse, la formazione potrebbe allora essere intesa come il (o un) fondamento dell'uomo? oppure si tratta di uno dei «fondamentali» (Cambi, 2010: 26) della pedagogia? ciò che è originario, appare nelle forme della formazione o rimane nascosto? E ancora, l'originarietà è soggetta a trasformazione? La forma della formazione è l'originarietà? Le trasformazioni della formazione riflettono l'originarietà? Oppure ne sono solamente l'apparenza? E infine: il problema dell'*originarietà della formazione* consente di legittimare l'esistenza di una *formazione originaria*? Sono domande aperte, in attesa di interpretazione – e non già, suggerirebbe l'autore della *Geburt*, di una spiegazione.

La storia della *Bildung* ha un passato, un presente e un futuro. Nel porsi dinnanzi a questo divenire storico ciò che importa è – come nel caso della gremità classica – non riporre «speranze là dove non c'era nulla da sperare, dove tutto indicava chiaramente una fine» (*ibid.*: 12); nelle «illusioni» e negli «inganni» che non consentono di cogliere la «fonte originaria» (*ibid.*: 133) del problema. Il discorso sulla *Bildung*, allora, necessita di un pensiero della «dissonanza» (*ibid.*: 161) capace di giungere all'originarietà della formazione dell'uomo, con il suo carico di contraddizioni.

Bibliografia

- F. Cambi, *La cura di sé come processo formativo*, Roma-Bari, Laterza, 2010
- F. Cambi, *Dibattiti in corso: sulla "Bildung" e dintorni*, in "Topoligik", n.10, 2011, pp. 77-84, 2011,
- D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- M. Gennari, *Storia della Bildung. Formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropa*, La Scuola, Brescia, 1998²
- M. Gennari, *Filosofia della formazione dell'uomo*, Bompiani, Milano, 2001.
- M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 2 Bde; Klostermann, Frankfurt a.M., 1996-97 (tr.it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994, 2000³).
- F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Fritzsche, Leipzig; *Die Geburt der Tragödie, oder: Griechentum und Pessimismus. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik*, Fritzsche, Leipzig, 1886 (tr.it. *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1972 e 1977).
- F. Nietzsche *Menschliches, Allzumenschliches*, Schmeitzner, Chemnitz; Fritzsche, Leipzig, 1886 (tr.it. *Umano, troppo umano*, in Nietzsche F., 1964-75, vol.IV, t.2; Adelphi, Milano, 1979, voll.2).
- F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Schmeitzner, Chemnitz; *Die fröhliche Wissenschaft («La gaya scienza»)*. *Neue Ausgabe mit einem Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei*, Fritzsche, Leipzig, 1887² (tr.it. *La gaia scienza*, in Nietzsche F., 1964-75, vol.V, t.2, 1965, 1991²).
- F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig (tr.it. *Al di là del bene e del male*, in Nietzsche F., 1964-75, 1968, 1977, vol.VI, t.2)
- F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Naumann, Leipzig (tr.it. *Genealogia della morale*, in Nietzsche F., 1964-75, vol.VI, t.2)
- F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. G. Colli - M. Montinari, de Gruyter, Berlin, Bde.5 (tr.it. eds. G. Colli - M. Montinari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1964-75, voll.8)
- F. Nietzsche, *Der Gottesdienst der Griechen*, in Nietzsche F., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. G. Colli - M. Montinari, de Gruyter, Berlin, Bde.5, Sez. II, pp.359-520 (tr.it. *Il servizio divino degli dèi greci*, Adelphi, Milano, 2012)
- G. Sola, *Umbildung. La "trasformazione" nella formazione dell'uomo*, Bompiani, Milano, 2003.