



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

GIAN LUIGI PALTRINIERI

Friedrich Nietzsche e la forza retorica

EPEKEINA, vol. 7, nn. 1-2 (2016), pp. 1-17

Proceedings

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Friedrich Nietzsche e la forza retorica

Gian Luigi Paltrinieri

1. Retorica versus verità?

Nel lontano 1971 il fascicolo numero 5 della rivista «Poétique» portava l'attenzione sulla rilevanza della retorica nella critica del giovane Nietzsche alla tradizione filosofica metafisica, in particolare di marca platonica. Comincia qui a prendere le mosse il pre-giudizio che sia stato proprio Nietzsche a riaccendere l'interesse per la retorica che ha poi caratterizzato tanti indirizzi del Novecento.¹ Riaprendo le porte al riconoscimento dell'intrinseca retoricità (e metaforicità) del linguaggio, Nietzsche si presenterebbe innanzitutto come un liberatore dal mito della verità in sé. La sua enfasi sul tratto figurato e tropologico del linguaggio propizierebbe il gioioso sposalizio della filosofia con la letteratura e con una vitale, sebbene aporetica, performatività,² cosa che ha suscitato l'entusiasmo di alcuni e le resistenze preoccupate di altri. I primi vi hanno scorto un antidoto al dogmatismo, specie moderno, come se, anziché confliggere strenuamente con i paradigmi moderni, la prospettiva nietzscheana potesse salvare questi ultimi dal loro irrigidimento idolatrico. Qualcuno è giunto addirittura a trovare in Nietzsche un contributo politico alle nostre democrazie liberali, a che esse possano preservare il loro vitale agonismo e l'indipendenza degli individui, contro ogni infiacchimento e omogeneizzazione tirannica della società.³ D'altra parte - ecco la reazione di segno opposto - il ruolo e l'accezione di retorica, risalenti a Nietzsche, finirebbero per coinvolgere anche la storiografia e «chi lavora a contatto con i documenti», mettendo così a rischio di revisione relativistica anche le verità storiche più innegabilmente provate.⁴

Nel fare riferimento a due testi, *L'Esposizione della retorica antica*, corso del 1874, e *La retorica di Aristotele* del semestre invernale 1874-5, occorre aver presente che trattasi di un Nietzsche che ha già alle spalle

1. COMPAGNON 1999, 1263-1265.

2. DE MAN 1979, 113, 126-130.

3. VIVIAN 2007, 384-388.

4. GINZBURG 2000, 15.

non solo la *Nascita della Tragedia*, ma anche il famigerato saggio dal titolo *Verità e menzogna in senso extramorale* - 'famigerato' perché il suo piglio *tranchant* ha finito per abbagliare i lettori, i quali così vi hanno scorto soltanto «un mostro di scetticismo», il sigillo inderogabile sulla reciproca indifferenza tra linguaggio e verità.⁵ Certo si tratta di un Nietzsche per molti versi ancora legato a Schopenhauer, ma proprio quest'ultimo era stato decisivo perché egli si persuadesse che la vera verità non è rappresentabile. Ed è qui che si palesa un'ambivalenza cruciale: (a) non è rappresentabile, e quindi la verità resta ignota e inafferrabile; (b) non è rappresentabile in quanto la verità (della vita) si dispiega e fa mostra di sé senza passare per le maglie del pensiero rappresentativo. Pertanto, quando il giovane Nietzsche annuncia come l'intelligenza conoscitiva umana resti chiusa in traduzioni metaforiche che non traducono alcunché,⁶ sta cominciando a cimentarsi con un'esperienza della verità che non riduce quest'ultima a 'verità in sé'. Infatti, negli stessi mesi in cui dichiara questa irrepresentabile, Nietzsche può andare insieme proclamando di condividere con Eraclito «l'amore per la verità».⁷ Proclamare che quanto chiamiamo 'verità' non è che una schiera di metafore retoriche e illusioni antropomorfe⁸ non costituisce quindi l'illustrazione più incontestabile dell'"ateismo" o almeno dell'"agnosticismo" nietzscheano rispetto a ogni verità?⁹ Ebbene, non si tratta di disconoscere che *Verità e menzogna* resti un grosso scoglio al tipo di lettura qui proposto e soprattutto, aspetto di maggiore momento, non occorre negare che Nietzsche resti comunque 'agganciato' al paradigma della 'verità in sé' e quindi, quando proclama l'illusorietà del metaforico-retorico, lo faccia anche in un senso estremamente tradizionale, confermando il pregiudizio platonico, ma ponendogli dinnanzi un segno positivo.¹⁰ Il punto nodale, però, è che sin dall'inizio Nietzsche è preso dallo sforzo, tutt'altro che lineare e univoco, di far emergere un'esperienza di verità più raffinata e al tempo stesso più possente e originaria.

5. BEHLER 1992, 101-103.

6. NIETZSCHE 1873, 359.

7. NIETZSCHE 1872b, 215.

8. NIETZSCHE 1873, 361.

9. BERRY 2011, 60-61.

10. PIAZZA 2004, 43-44.

D'altronde, dal 1872 al 1889, egli non ha mai smesso di pensarsi tra gli «uomini di conoscenza (*Erkennenden*)».¹¹

L'incontro di Nietzsche con la retorica antica non è volto a disprezzare e a liquidare la verità, in quanto fondamento idolatrato dal nemico Platone, bensì proprio a difenderla contro ogni rozza riduzione metafisica a 'verità in sé', a 'verità nuda', che qualche travestimento retorico avrebbe poi la disonestà o la malvagità di coprire e corrompere. Tanto più che l'autentico bersaglio offerto a Nietzsche dal terreno retorico non è Platone, bensì il pensiero moderno.¹²

Tuttavia, già a partire da *Umano troppo umano*, Nietzsche abbandona ogni lessico retorico e ciò induce a pensare che solo da tardo-romantico egli si avvicini alla retorica, interessato sì ai veli figurati e all'artisticità del linguaggio, ma ben poco agli aspetti autenticamente retorici.¹³ Eppure, sia pure quantitativamente limitato, l'interesse di Nietzsche per la retorica non è né estrinseco né accidentale. Egli infatti vi ritrova un terreno in cui fioriscono piante squisitamente nietzscheane: una danza linguistica capace di sedurre e persuadere, una forza che vince senza essere rozza e barbarica. Che l'interesse nietzscheano per la retorica risponda a fattori portanti ed essenziali è provato dal suo 'eterno ritornare', ben oltre *Umano troppo umano*, sulle questioni di stile.¹⁴ È in particolare in queste ultime infatti che trapassa, confermandosi sino a *Ecce Homo*, l'attenzione di Nietzsche per la retorica. Certo resta pesantissima la mutilazione della dimensione argomentativa, mutilazione impensabile per Aristotele, Cicerone e Quintiliano,¹⁵ e tuttavia la consonanza del giovane Nietzsche con la retorica non è superficiale, come invece siamo indotti a pensare assumendo una chiave estetistica moderna. Sin dall'inizio, anzi, egli prende a bersaglio proprio i pilastri portanti della modernità e in particolare quei rozzi dualismi che inducono a ritenere che ciò che diciamo sia separabile da come lo diciamo, e che riducono lo stile a un ornamento sovrastrutturale, ora ingannevole ora gradevole. Così come, nietzscheaneamente, persona

11. *Genealogia della morale*: Pref., 1; *Gaia scienza*: §§ 25, 324; BERRY 2011, 54.

12. THOMAS 1999, 4.

13. BEHLER 1992, 119-123.

14. *Frammenti postumi*, 1873, 27[16]: «Come si rapportano allo stile, così all'arte: come all'arte, così alla vita: ossia in modo volgare, superficiale, rammollito».

15. PIAZZA 2004, 46-48.

“colta” è quella che non si oppone alla verità della vita, ‘colto’ è anche chi non è opposto a se stesso, come invece capita ai rozzi centauri moderni, «fusione innaturale» «di pezzi eterogenei»,¹⁶ in cui la parte umana, morale, “civilizzatrice”, si ritrova solo giustapposta o sovrapposta alla parte bestiale. Persona “colta”, per Nietzsche, è allora quella il cui stile non è un travestimento, bensì un velo che fa tutt’uno con il suo corpo, con il corpo dei suoi discorsi, gesti e azioni. Lo stile, «il grande stile», differisce, catalizza la distanza rispetto alla presenza rozza, nuda e naturalistica della verità in sé.¹⁷ Lo stile non camuffa artificialmente la verità ma lascia che quest’ultima si imponga attraverso un potere raffinato, lo stile retorico del linguaggio, in relazione comunicativa con uno specifico uditorio:

Tutto quello che in una scienza è di importanza universale è [oggi] diventato accidentale (*zufällig*) o manca del tutto. Lo studio della lingua, senza la stilistica e la retorica.¹⁸

[...] Bisogna avere la *durezza* tra le proprie abitudini, per essere sereni e di buon umore in mezzo a dure verità. [...] la mia arte dello stile. [...] Ogni stile, che comunichi veramente uno stato interiore, che non sbagli i segni, il ritmo dei segni, i gesti - tutte le leggi del periodo sono un’arte del gesto -, è buono. Qui il mio istinto è infallibile. - Uno stile buono in sé - una pura pazzia, nient’altro che ‘idealismo’, quasi come il ‘bello in sé’, come il ‘buono in sé’, come la ‘cosa in sé’. Presumendo che ci siano orecchie - che ci siano esseri capaci e degni di un simile pathos, che non manchino coloro con i quali è possibile comunicare.¹⁹

2. Il centauro naturalista

Gli appunti nietzscheani per le lezioni sulla retorica - *L’Esposizione della Retorica antica* [DAR] e *La retorica di Aristotele* [VOR] -, sia pure per brevi tratti, accolgono significativi interventi del filosofo, alle prese con una perentoria messa in mora della meta-fisica socratista-platonista. Il linguaggio tradizionale della filosofia è - come ogni lingua umana

16. NIETZSCHE 1872a, 223-224.

17. DERRIDA 1991, 41, 49, 88.

18. *Frammenti Postumi* 1873 28[4].

19. *Ecce Homo*: «Perché scrivo libri così buoni», 3-4.

- costitutivamente retorico, ma i filosofi si illudono di istituire una barriera rigida che divida i discorsi veri dai discorsi retorici. Ecco allora l'interesse suscitato da queste lezioni nietzscheane. Propongo qui due esempi.

Durante il corso Nietzsche deve spiegare che cosa sia l'ipallage dell'aggettivo e nel farlo coinvolge Platone: la sua teoria delle Idee consiste in una retoricissima ipallage, figura riconducibile alla metonimia. A esistere sono gli uomini audaci e non l'audacia in se stessa, ma, rimarca Nietzsche, l'ipallage fa sì che la proprietà denotata dall'aggettivo 'audaci' venga strappata ai suoi portatori e sostantivata in 'audacia', come se questa fosse una realtà a se stante e anzi il fondamento dell'essere audaci. Dove si incontrano uomini audaci il filosofo presume di incontrare, per contiguità metonimica, l'audacia, la quale viene assunta come idea e insieme come fondamento.

Analogamente la proprietà di essere pallidi è una conseguenza della morte e non sta originariamente dalla parte della sua causa, ma l'ipallage consente al poeta [Orazio] di usare l'espressione '*pallida mors*', dicendo che la «pallida morte bussa egualmente alla porta della capanna dei poveri e delle torri dei re». Parimenti, il poeta [Omero] potrà porre la tristezza già al fianco della vecchiaia, trasponendola dall'effetto alla causa, e parlare di 'triste vecchiaia'.²⁰ Il punto è che il filosofo non è un poeta ma solo un retore inconsapevole e il professor Nietzsche non si lascia sfuggire l'occasione di indossare i panni, mai smessi, del pensatore: «assai istruttivo è in Platone il passaggio delle εἶδη in ἰδέαι, ossia delle forme dell'apparire in idee». Trattasi di uno scambio metonimico tra causa ed effetto, dove si produce l'illusione che ciò che pensiamo a partire dai fenomeni reali ne sia invece la causa. Così delle proprietà degli enti si fanno delle entità fondanti, ma si sta dando loro soltanto un'«esistenza figurata, metaforica», «*ein bildliches Dasein*».²¹

Il secondo esempio riguarda il fenomeno per cui i discorsi proposti dagli oratori pullulano di ripetizioni, di forme ridondanti e di pleonasmii, intenzionali e consapevoli nella loro ricerca di un effetto. Ora, Nietzsche

20. NIETZSCHE 1874, § 7 112-115.

21. NIETZSCHE 1874, § 7 112-115.

ama lo stile misurato,²² oltre che chiaro,²³ e costantemente esorta a lasciar cadere eccessi e affettazioni,²⁴ eppure, anche nella *reazione* infastidita nei confronti della ridondanza, egli riconosce la povertà e la debolezza del metafisico. Che cosa è superfluo e ridondante, o meramente ripetitivo? La necessità non può essere lasciata in mano a contabili e utilitaristi, bisognosi soltanto di venir informati nel più breve tempo possibile.

La λέξις περιττή il discorso [lo stile] ridondante non era affatto solo da biasimare per via dello spreco di parole (*wegen Wortaufwand*). Era [invece] discorso che eccelleva per pienezza (*durch Fülle*). Attraverso la perissologia trovano una loro espressione una certa garbata calma, un considerare le cose in modo distante e misurato, ma anche dignità e maestosità.²⁵

I pleonasmi retorici hanno effetti stilistici e musicali rilevanti. Così il discorso ridondante degli oratori sapienti è discorso pieno, traboccante di forza e di vita, e quindi anche di forme stilistiche.

Per Nietzsche chi boccia *tout court* le ripetizioni retoriche è rozzo, ha un'esperienza impoverita e semplicistica del linguaggio. Ed egli lascia intendere lo stesso quando parla del fiorire di sinonimi.

«Nel linguaggio compaiono (*erscheinen*) molte creazioni di sinonimi, l'intelletto logico le vorrebbe espellere come di troppo».²⁶ Ora, come ho già sottolineato, il principale bersaglio degli strali nietzscheani è la civiltà moderna, secondo un motivo portante che verrà costantemente ribadito.

Siamo ora, specialmente dopo il 1848, sotto lo smisurato influsso della stampa giornalistica. Si deve perciò avere quanto mai cura che il nostro linguaggio non finisca per fare l'impressione di meschinità.²⁷

La frettolosa ricezione moderna della lingua riduce il linguaggio a veicolo semantico informativo, e perciò a mezzo inutilmente appesantito da uno stile, da un ritmo, da forme figurate, da suoni che, non

22. *Umano troppo umano*: II, §§ 117, 230; *Aurora*: § 332.

23. NIETZSCHE 1874, § 4 80-83.

24. *Gaia scienza*: § 226.

25. NIETZSCHE 1874, § 9 123-124.

26. NIETZSCHE 1874, § 8 128-129.

27. NIETZSCHE 1874, § 6 104.

appena si facciano percepire, paiono togliere trasparenza al contenuto in sé, alla merce da scambiare, obnubilando l'adeguata funzione delle parole, quella segnica. «[Infatti] ci siamo disabituati agli effetti sonori della retorica».²⁸

Chiamiamo 'retorico', sempre con una nota di biasimo, un autore, un libro, uno stile, quando si nota che i mezzi artistici sono applicati al discorso appositamente. Assumiamo erroneamente che ciò non sia naturale e produca l'impressione di un che di intenzionale. Ora, che cosa sia 'naturale' dipende molto dal gusto di chi giudica. In generale, a noi che [oggi] siamo empiristi rozzi del linguaggio (*rohe Sprachempiriker*) appare artificiosa e retorica tutta la letteratura antica, soprattutto romana.²⁹

Nietzsche non lamenta qui che noi moderni siamo empiristi, bensì che siamo empiristi rozzi, pallidi e astratti rispetto a Greci e Romani, i quali invece erano caratterizzati da una «straordinaria educazione al senso ritmico, esercitata di continuo, e in maniera formidabile, [specie] nell'ascoltare il discorso parlato».³⁰ Un'educazione che è cultura, e non semplice addestramento, un'educazione per la quale ritmo, suono, stile e figure sono significativi, anziché orpelli secondari del significato. Un'educazione che implica l'unità, anziché l'opposizione, di piacere e disciplina, cosa che «i caratteri deboli, impotenti in se stessi» non sono in grado di sopportare, prima ancora che apprezzare, essi infatti «*odiano* la disciplina vincolante dello stile».³¹ Il punto cruciale è che il modo di essere dualistico del centauro moderno si manifesta attraverso il suo modo di rappresentare il mondo, che quindi recepisce l'artisticità solo come artificio, ancorché 'bello', e ha comunque bisogno di far riferimento a una presunta naturalità in sé, del linguaggio come d'altronde di tutto ciò con cui ha a che fare. Un'esperienza colta e paziente, e perciò né povera né vile, di parole e discorsi lascia emergere invece che «non si dà proprio alcuna 'naturalità' non retorica del linguaggio

28. *Umano troppo umano* I: § 218.

29. NIETZSCHE 1874, § 3 70.

30. NIETZSCHE 1874, § 3 70.

31. *Gaia scienza*: § 289.

(*kein unrhetorische 'Natürlichkeit' der Sprache*), cui potersi appellare». ³²
«Propriamente [nel discorso] tutto è figurazione». ³³

«Il linguaggio è retorica». ³⁴ Riecheggiando *Il saggio sull'origine delle lingue* dell'acerrimo nemico Rousseau, Nietzsche sostiene che è un che di originario che ogni tipo di discorso, non solo quello dell'oratoria, sia intrinsecamente retorico e metaforico. ³⁵

Ora, ciò che principalmente egli apprezza di questa costitutiva retoricità del linguaggio è che in essa la natura viene insieme trasfigurata e imitata. ³⁶ Le traduzioni in cui consiste la metafora non valgono come operazioni di sostituzione dell' 'uso proprio' con quello 'deviato', bensì come azione metaforizzante in relazione concreta a uditori in situazione. È in tal senso che risulta rilevante sia come si dice qualcosa sia come, attraverso il discorso, fa mostra di sé il modo di essere dell'oratore. Per Aristotele l' *ethos*, il carattere dell'oratore, possiede addirittura «l'argomentazione più forte». Conta quindi anche chi parla, in quale luogo e attraverso quale relazione retorica con l'uditorio dispiega il proprio modo di essere e perciò la propria credibilità. La capacità di persuadere dipende anche, se non innanzitutto, da quest'ultima, che peraltro il filosofo greco non disgiunge dall'equità, tutte qualità da esibire parlando. ³⁷ Nietzsche parafrasa quasi alla lettera il testo aristotelico, ³⁸ ma è chiaro che è quanto mai interessato alla forza e alla volontà che prendono corpo nelle parole dell'oratore e che hanno il loro fulcro nel suo modo d'essere. L'uditorio non ascolta un treno di parole che trasporta significati e verità in sé, ma, piuttosto, si trova preso in una relazione effettiva con la forza persuasiva di chi parla. Il punto è che gli aspetti seduttivi, cui contribuiscono persino il tipo di voce e la postura del corpo, a Nietzsche interessano per la loro artisticità, che scalza naturalismo e presunta naturalità in sé, senza per questo essere un che di non naturale. Ecco perché, allora, leggere le considerazioni

32. NIETZSCHE 1874, § 3 72.

33. NIETZSCHE 1874, § 3 76.

34. NIETZSCHE 1874, § 3 74.

35. NIETZSCHE 1874, § 7 107.

36. NIETZSCHE 1874, § 5 88, 96.

37. ARISTOTELE *Ret.* I, 1356a 5-13.

38. NIETZSCHE 1874, § 5 88.

nietzscheane sulla retorica in termini di scetticismo epistemologico è un pesante fraintendimento.

Per Nietzsche ‘metafora’ non è un nome, per gli oggetti, diverso dal solito, oppure il nome della stessa estraneità, ma è un rapportare inconsueto e straniante, insieme piacevole e seducente. Anche Aristotele enfatizza la capacità retorica di un metaforizzare rapido e conciso, che, pur restando comprensibile e naturale, si elevi al di sopra dell’ordinario.³⁹ Nietzsche però pare interessato soprattutto all’esperienza della distanza, che disorienta la maggioranza dei centauri moderni e perciò viene rifuggita. Egli traduce un passo da *Dell’oratore*⁴⁰ di Cicerone: «una prova della forza dello spirito è saltare ciò che [ci] si trova tra i piedi e tendere la mano verso quanto è distante».⁴¹ Pare significativo che ‘*ingeni specimen*’ diventi ‘*Beweis von Geistesstärke*’: l’ingegno antico lascia il posto alla moderna (!) forza dello spirito. I moderni confidano fiaccamente in ciò che è loro sotto gli occhi e a portata di mano, chiedendo all’arte, qualora la realtà presente e “naturale in sé” da rassicurante e familiare si faccia invece pesante e noiosa, solo qualche fuga ristoratrice. Si legge nella settima sezione de *La nascita della tragedia*:

Guerra a ogni naturalismo in arte. - [...] Io temo che siamo [...] arrivati, con la nostra odierna venerazione del naturale e del reale, al polo opposto di ogni idealismo, cioè nel paese dei musei di figure di cera. Anche in essi c’è un’arte, come in certi romanzi di moda oggi.

Chi ascolta o legge i discorsi di un oratore è investito dalla forza vitale delle sue parole e delle figure in cui questa forza irrorà artisticità. Si tratta quindi anche di una relazione effettiva con un determinato oratore. A persuaderci sarà il suo modo d’essere e di rapportarsi a noi, attraverso un’apertura linguistica che è più ricca e concreta della dimensione logico-semantica. Una relazione effettiva in cui la componente della forza è decisiva, eppure è forza filtrata, raffinata, elaborata da forme e veli linguistici, e non imposizione rozza e barbarica. Questo i retori greci e romani lo sapevano bene e perciò non scindevano

39. ARISTOTELE *Ret.* III, 1404b-1405a.

40. CICERONE 2000, III, 40.

41. NIETZSCHE 1874, § 7 108.

stile dell'oratore e stile dei suoi discorsi. Nietzsche, così, apprezza un passaggio del *De oratoribus* di Tacito:

Dall'oratore esigo che la casa in cui vive non serva solo a proteggere dalla pioggia e dal vento, ma gratifichi anche i sensi e la vista, e che si faccia delle suppellettili non solo per soddisfare i bisogni più prossimi, ma nei suoi armadi vi siano anche oro e gemme, che si possano tenere in mano e guardare.⁴²

In poche righe Nietzsche congeda il moralismo rousseauiano - per il ginevrino il lusso è il Diavolo - e ogni ascetismo autocastratorio. Nell'apparenza, persino nell'appariscenza, egli riesce a riconoscere forza, vita, bellezza e verità. Ancora da Tacito:

L'assenza di ogni ornamento non è affatto considerata come un segno di piena salute. Vi sono oratori deprimenti e spogli di qualsiasi grazia, la cui vivacità spirituale [...] non viene che dal digiuno. [...] non essere malati non basta affatto. [...] L'uomo [e quindi l'oratore] ha da essere sveglio, allegro, contento.⁴³

È motivo che ritornerà sino a *Ecce Homo*: l'oratore sciatto, rassicurato da un linguaggio che non minaccia insidie e travestimenti, è solo un interprete semplicista: per penuria di energie vitali si abbarbica alla funzione veicolare della lingua, ne fa un "salvagente" naturalistico, ma scambia per verità in sé e per natura in sé quanto è solo un'antropomorfizzazione al ribasso e senza stile.

L'oratore nietzscheano, invece, è al di là dell'opposizione tra 'per natura' e 'per linguaggio', o tra natura e arte. Quest'ultima, inclusi i suoi inganni e illusioni, risulta distante solo dal naturalismo cui, per rassicurarsi, si tiene stretto il centauro moderno, salvo poi, una volta nauseato, essere costretto a coprirlo.

3. La forza delle figure, non delle argomentazioni

Nella retorica antica Nietzsche fa esperienza dell'unità enigmatica di forza vitale della natura e spirito artistico, illusione cognitiva e verità

42. NIETZSCHE 1874, § 5 92.

43. NIETZSCHE 1874, § 5 94.

tragica. Attraverso la sua costitutiva retoricità il linguaggio dispiega forza e potenza autoritaria, differendo però ogni violenza barbara. Riprendendo la definizione dei siciliani Corace e Lisia della retorica come «artefice (δημιουργός) di persuasione», Nietzsche non perde l'occasione per rimarcare che presso i Dori 'demiurgo' aveva «un significato più alto» che tra gli Ioni e valeva come 'Walterin', 'dominatrice', essendo legata alle persone «della più alta autorità».⁴⁴ La retorica interessa a Nietzsche in quanto dominatrice, autorità che scaturisce dal congiungersi di *elocutio* e *actio*. Peraltro, per quanto sia difficile determinare il confine tra tropi e figure, l'interesse di Nietzsche per la retoricità riguarda piuttosto le seconde. I tropi infatti consistono in deviazioni dalla natura naturalistica, e si limitano a sostituire al linguaggio proprio espressioni improprie, che distolgano piacevolmente oppure ingannevolmente. Le figure retoriche invece trasfigurano la natura, restituendo una natura più alta, trasformata artisticamente.⁴⁵ In questo secondo caso il destinatario viene preso, provando anche piacere, da una trasfigurazione della figurazione precedente, e non semplicemente da una nuova collocazione semantica dei nomi. Ma da dove proviene il fatto rilevante che Nietzsche non valorizzi la retorica delle argomentazioni, insistendo piuttosto solo sulla retorica delle figure?

L'ipotesi qui avanzata è che si tratti di un lascito luterano, ancor prima che romantico.

Martin Lutero propiziò anche una forte riforma delle università. Vennero messi al bando quei «libri di Aristotele, come la *Fisica*, la *Metafisica*, il *De anima*, e l'*Etica*, che insinua[va]no nell'animo dei giovani una filosofia pagana». Ma si conservarono «i libri di Aristotele sulla *Logica*, la *Retorica*, la *Poetica*, sia pure in forma abbreviata, e la retorica di Cicerone».⁴⁶ Lutero non espunge affatto la retorica dalla necessaria formazione universitaria. Era predicatore troppo efficace per disconoscere la rilevanza dell'arte del discorso, ma soprattutto muoveva da un'esperienza di fede per cui il rivelarsi di Dio attraverso l'autorità della sua Parola aveva la precedenza su tutto.

Una fede tutt'altro che inarticolata o ineffabile. Il punto, però, è che qui, proprio «una volta spodestata la ragione», «la verità si fa luce più

44. NIETZSCHE 1874, § 1 54-55.

45. NIETZSCHE 1874, § 8 122.

46. MIEGGE 2008, 350.

agevolmente». La verità in questione è infatti quella della «teologia della croce», verità che «si apre la strada attraverso i termini contrari, opposti, irriducibilmente contraddittori, che formano l'esperienza».⁴⁷ Di fronte al «fatto che Dio sia uomo, figlio di una vergine, crocifisso» «a scandalizzarsi è la ragione umana, [...] cieca, sorda, stolta, empia e sacrilega».⁴⁸ Insomma, la valorizzazione luterana della retorica è quella di una retorica senza sillogismi né argomentazioni razionali. Nietzsche come Lutero.

Celso, autore pagano di formazione platonica, nell'attaccare i Cristiani, contesta loro di non argomentare. Si legge in uno dei frammenti rimastici del suo *Discorso vero*⁴⁹: «Taluni [dei Cristiani], rispetto alle cose in cui credono, non vogliono rendere ragione (λόγον διδόναι), né riceverla, e [quindi] ricorrono a frasi come 'non indagare, ma abbi fede', oppure 'La tua fede ti salverà'».⁵⁰

Senza affatto sposare un fideismo cieco, inarticolato o dittatoriale, la Riforma protestante si presenta come «una teologia retorica dell'autorità della Parola».⁵¹ Il Dio della Bibbia è un «parlante autoritario», le cui parole sono cariche di forza performativa. Creano, comandano, vietano, promettono, abbracciano misericordiose, ma soprattutto interpellano, e attraverso la loro forza retorica incidono l'animo dei credenti, trasformandone radicalmente il modo di vivere. L'uso pervasivo di verbi performativi non trova in immagini e figure degli orpelli aggiuntivi, bensì l'intrinseco dispiegamento retorico della forza autoritaria della Parola divina. In particolare nel caso cristiano, la verità del Dio biblico si disvela come discorso retorico autoritario la cui forza e potenza da un lato fanno il paio con la debolezza politica, dall'altro coesistono in modo teologicamente paradossale con una prassi eminentemente non-violenta come quella cristiana.⁵² «La *vis* polemica degli scritti cristiani è estranea alla retorica classica» in quanto in essi la dialettica di verità ed errore diventa la battaglia di Dio contro Satana, battaglia per vincere le tenebre del mondo. Lo «stile franco e militante» dei

47. ROSTAGNO 2015, 19.

48. LUTERO 1993, 268-269.

49. CELSO 1987, Libro I, 9.

50. CELSO 1987, 63.

51. HOBSON 2002, 2.

52. HOBSON 2002, 2, 7, 18-9, 24-6, 29.

discorsi di Lutero è violento perché è estremamente diretto. «Cerca di comunicare la voce parlante della Parola di Dio» e l'autorità di questi, imitando «la retorica del profeta, del salmista e dell'apostolo». Ma la «parola vittoriosa» di Cristo non si incarna nel medium retorico come in un involucro irreal e artificioso, ed è perciò che Lutero «insiste sul solo senso letterale come una potenza effettiva e affettiva esercitata sul lettore». ⁵³ «[...] Non si devono ammettere in alcun passo della Scrittura né deduzioni né sensi figurati», «le parole di Dio devono essere intese nella loro semplicità, ovvero nel loro significato letterale», «i vocaboli devono essere presi nel significato naturale imposto loro dall'uso». ⁵⁴ Se in *Malachia*, 1:1-3, per esempio, è scritto che Dio ha amato Giacobbe e odiato Esaù, questo amore e questo odio non vanno intesi in senso figurato - tentando così di addomesticare l'assurda attribuzione a Dio di sentimenti umani. Infatti ogni intrapresa di Giacobbe e dei suoi figli sarà effettivamente fiorente, mentre le opere di Esaù e dei suoi discendenti sono destinate alla distruzione, indipendentemente dai meriti e dai diritti dei protagonisti. ⁵⁵ Secondo Lutero il linguaggio immaginoso e persino poetico delle Scritture non consiste in una serie di modi di dire o di sostituti allegorici. La potenza imperativa della Parola di Dio non va incontro a travestimenti tropologici ma, piuttosto, vibra e si dispiega intrinsecamente nell'energia figurata del discorso. Questa va intesa in senso letterale, poiché non è troppo, non è cioè deviazione seducente o «incomprensibile Proteo», ⁵⁶ ma è forza che illumina e penetra negli interpreti proprio in quanto non è ragionamento logico-argomentativo, bensì parola ricca di spirito e quindi anche di vitalità figurata. È quanto riemergerà in Schleiermacher, il quale considererà le espressioni metaforiche delle Sacre Scritture come frutto intrinseco e vivificante dello «spirito linguistico potenziante» che caratterizza il Cristianesimo. ⁵⁷

Nietzsche non solo greco mancato, ma addirittura debitore verso l'impostazione luterana? Si potrebbe sostenere che, nei confronti del rischio di fanatismo, Nietzsche possiede antidoti interni più efficaci di

53. HOBSON 2002, 45, 63, 74-75.

54. LUTERO 1993, 255, 260, 347.

55. LUTERO 1993, 299-301.

56. LUTERO 1993, 254, 256.

57. SCHLEIERMACHER 2000, 64-65, 72-3.

quelli di Lutero, eppure già in quest'ultimo emerge il punto cruciale: Dio non si mostra come presenza in se stessa, bensì come Parola, in forma retorica, e questo impedisce che se ne faccia un idolo. Sembra altresì di marca luterana la veemenza polemica di Nietzsche, la cui raffinata retoricità le impedisce però di diventare violenza rozza e dittatoriale. E pare ancor più luterana⁵⁸ la prospettiva squisitamente nietzscheana per cui solo pochi sanno reggere il necessario '*fiat veritas pereat pax*'.⁵⁹ Il retore nietzscheano, come quello luterano e paolino, non si avvale di alcuna scaltrezza-abilità (*Klugheit*) verbal-argomentativa,⁶⁰ e se persuade è per la forza imperativa e luminosa della vitalità delle sue parole. Ma il retore nietzscheano, a differenza di quello luterano, danza con le parole, scevro da quello che nella terza parte di *Così parlò Zarathustra* verrà chiamato 'spirito di gravità'.

Quando è il momento di riprendere la celebre definizione aristotelica della retorica come la «capacità (δύναμις) di scorgere ciò che può risultare persuasivo (τὸ ἐνδεκόμενον πειθαικόν) rispetto a ciascun argomento»,⁶¹ senza indugi Nietzsche traduce '*dynamis*' con 'forza (*Kraft*)',⁶² la forza retorica di cogliere e prescrivere il persuasivo.⁶³ Non è forza bruta, ma nemmeno bello stile, piuttosto è grande stile e fa tutt'uno con le naturali risorse figurate del linguaggio. Aristotele affida sì alle metafore un ruolo rilevante,⁶⁴ ma, per Nietzsche, è ancora troppo logico:

Si potrebbe dire che nessuno ha avuto meno talento retorico di Aristotele: si sentono scricchiolare le ossa del pensiero; non vi è carne, non c'è vita, nessun animo né proposito di ottenere effetti. Ma allora da dove prende tutto quell'immenso materiale?.⁶⁵

Se la retorica aristotelica teneva felicemente assieme passioni, metaforicità e logica argomentativa, Nietzsche la priva di questa terza essenziale componente, riducendola a scheletro senza vita.

58. LUTERO 1993, 106-109.

59. *Aurora*: § 429.

60. I *Lettera ai Corinti*, 1:17, 2:4-5.

61. ARISTOTELE *Ret.* I, 2, 1355b.

62. TAFURI 2012, 37-38.

63. NIETZSCHE 1874, § 3 72.

64. Aristotele, *Ret.*, III, 1405a, 1410b.

65. NIETZSCHE 1875, 527.

Alla forza della retorica Platone oppone l'autorità della verità in sé, ma la modernità arriva a ergere il principio di legittimità, e quindi le argomentazioni giustificative della ragione, a discriminare primario. Nietzsche è animato, però, da uno spirito radicalmente non moderno: la forza retorica e artistica delle parole non è che una manifestazione della natura, la quale si espande e metamorfosa senza chiedere il lasciarsi passare alle rappresentazioni e ai ragionamenti umani.

Lutero se la prende con Erasmo, imputandogli una carenza di spirito assertivo e di essere perciò incline allo scetticismo, come se ciò testimoniassero la debolezza o addirittura l'assenza della sua fede: Dio non ha voluto fare del grande umanista olandese un vaso della verità. «Lo Spirito santo non è uno scettico» e, se davvero penetra nel cuore del cristiano, questi ne trae propriamente delle affermazioni, non dei tentennamenti scettici.⁶⁶ Questa risolutezza di marca luterana la ritroviamo anche in Nietzsche e ciò getta luce anche sul radicale scetticismo proclamato in *Verità e menzogna extramurale*: la verità è un «esercito mobile di metafore» e quindi una messe di illusioni antropomorfe. La risolutezza non presiede qui solo allo stile perentorio di questa affermazione nietzscheana, ma è anche la risolutezza con cui la natura, un dio luterano senza più nome né scopo, ha reso alcuni retori artisti tragici, mentre ha lasciato i più impegnati a specchiarsi nella viltà e nell'arroganza delle proprie produzioni autoreferenziali. Quanta verità c'è nell'errore e nelle illusioni dei molti! Si mostra la loro natura, cioè che cosa in essi abbia voluto la natura e come questa si dispieghi nella maggior parte dei casi umani. Lo Spirito della natura è scettico nei deboli, che cercano sicurezza nelle loro rappresentazioni, anzi è scettico proprio in chi la vita si limita a rappresentarla. Consegnando il pensiero rappresentativo a uno scetticismo senza scampo, il giovane Nietzsche sta recidendo il cordone ombelicale con una lunga tradizione che riduce la vita a copia di qualcos'altro, a rappresentazione, votata all'inadeguatezza, di idee, scopi o fondamenti nascosti.⁶⁷ Ma quanta verità c'è anche nell'errare e nelle illusioni dei pochi retori-artisti! Lo Spirito della natura è affermativo in chi ha la forza e le risorse artistiche per interpretare - anziché rappresentare - la vita e il linguaggio in modo

66. LUTERO 1993, 77-83.

67. THOMAS 1999, 40-41, 52, 125.

trasfigurante; saprà scorgere così quanto possono essere persuasive e vere le apparenze fenomeniche, qualora siano piene di stile energetico, enigmatico, acceso di luce seducente, ingannevole e indisponibile, come i discorsi di un retore antico.

Contro Kant c'è sempre da obiettare che, ammesse tutte le sue tesi, continua a sussistere pienamente la possibilità (*die volle Möglichkeit*) che il mondo sia così come ci appare (*erscheint*).⁶⁸

Gian Luigi Paltrinieri

Università "Ca' Foscari" di Venezia, Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali
gpaltri@unive.it

Riferimenti bibliografici

- ARISTOTELE 2005, *Retorica*, a cura di M. DORATI, Classici Mondadori, Milano.
- BEHLER, E. 1992, «Tradizione romantica e decostruzione nella filosofia del linguaggio del giovane Nietzsche», in CAMPIONI e VENTURELLI 1992, p. 99-129.
- BERRY, J. N. 2011, *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford University Press, Oxford.
- CAMPIONI, G. e A. VENTURELLI (a cura di) 1992, *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida editori, Napoli.
- CELSE 1987, *Il discorso vero*, a cura di G. LANATA, Adelphi, Milano.
- CICERONE, M. T. 2000, *Dell'oratore*, Rizzoli, Milano.
- COMPAGNON, A. 1999, «La réhabilitation de la rhétorique au XX siècle», in FUMAROLI 1999.
- DE MAN, P. 1979, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven.
- DERRIDA, J. 1971, «La mythologie blanche», in *Poétique, Rhétorique et philosophie*, 5, p. 1-52.
- 1991, *Sproni. Gli stili di Nietzsche (1973-1978)*, a cura di S. AGOSTI, Feltrinelli, Milano.
- FUMAROLI, M. (a cura di) 1999, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Presses Universitaires de France, Paris.
- GINZBURG, C. 2000, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano.
- HOBSON, T. 2002, *The Rhetorical Word. Protestant Theology and the Rhetoric of Authority*, Ashgate, Burlington.
- KOFMAN, S. 1971, «Nietzsche et la métaphore», in *Poétique, Rhétorique et philosophie*, 5, p. 77-98.

68. *Frammenti postumi*, Estate 1872-Inizio 1873 19 [125].

- LACOUÉ-LABARTHE, P. 1971, «Le détour», in *Poétique, Rhétorique et philosophie*, 5, p. 53-76.
- LUTERO, M. 1993, *Il servo arbitrio (1525)*, a cura di F. DE MICHELIS PINTACUDA, Claudiana, Torino.
- MIEGGE, G. 2008, *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla Dieta di Worms (1483-1521)*, Claudiana, Torino.
- NIETZSCHE, F. 1872a, «Lo Stato greco», in NIETZSCHE 1973, vol. III.
- 1872b, «Sul pathos della verità», in NIETZSCHE 1973, vol. III.
- 1873, «Su verità e menzogna in senso extramorale», in NIETZSCHE 1973, vol. III.
- 1874, «Darstellung der antiken Rhetorik», in NIETZSCHE 2012.
- 1875, «Einleitung zur Rhetorik des Aristoteles, Aristoteles Rhetorik I. Drittes Buch der Rhetorik», in NIETZSCHE 1995, p. 521-511.
- 1973, *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, II, Adelphi, Milano, vol. III.
- 1995, *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72-WS 1874/75)*, a cura di M. CAPITELLA e F. BORNMANN, de Gruyter, Berlin.
- 2012, *L'arte della parola. Esposizione della retorica antica*, a cura di S. TAFURI, Prefazione di F. Tomatis, Postfazione di A. di Chiara, Il Ramo, Rapallo.
- PIAZZA, F. 2004, *Linguaggio, persuasione e verità. La retorica nel Novecento*, Carocci, Roma.
- ROSTAGNO, S. 2015, *Doctor Martinus. Studi sulla Riforma*, Claudiana, Torino.
- SCHLEIERMACHER, F. 2000, *Ermeneutica*, a cura di M. MARASSI, Bompiani, Milano.
- TAFURI, S. 2012, «Introduzione», in NIETZSCHE 2012.
- THOMAS, D. 1999, *Reading Nietzsche Rhetorically*, The Guilford Press, New York.
- VIVIAN, B. 2007, «Freedom, Naming, Nobility. The Convergence of Rhetorical and Political Theory in Nietzsche's Philosophy», in *Philosophy and Rhetoric*, 40, 4, p. 372-393.