

AMOR FATI



Non c'è dubbio che Nietzsche considerava il tema dell'amor fati [l'amore del destino] di importanza essenziale: nel suo lavoro precedente riferiva questo come la "formula per la grandezza in un essere umano", "lo stato più alto che un filosofo può raggiungere" , o ancora la "natura più intima".

L'Amor Fati viene spesso citato dai commentatori in connessione con l'eterno ritorno e implicitamente considerato come una delucidazione del tipo di atteggiamento esistenziale caratteristico di qualcuno che risponda positivamente alla sfida del demone e affermi che la vita vale la pena di viverla più e più volte ancora. Occasionalmente viene affrontato in relazione a vari temi, come la creazione di sé o l'esigenza di una rivalutazione di tutti i valori. Tuttavia è sorprendentemente data l'importanza per Nietzsche è pochissima letteratura secondaria specificamente dedicata ad esso. Forse questa sorpresa iniziale diminuirà se si considera che nonostante tutta questa importanza, c'è poco materiale sull'amor fati nel lavoro di Nietzsche. Tutto sommato, sono stato in grado di identificare solo sette passi, quattro nell'opera pubblicata, uno nella "Volontà di Potere", uno nel Nachlass e uno nella corrispondenza di Nietzsche. E se si cerca di aiutare se stessi anelando alle elucidazioni distinte dell'amore, non va molto meglio. Mentre i passaggi critici sull'amore da vicinato o sull'amore per le donne non sono rari, Nietzsche dice poco su forme più positive dell'amore. In uno dei suoi ultimi frammenti, cripticamente dichiara che "Non ho mai profanato il santo nome dell'amore" e Zarathustra elogia l'"amore generoso" del "predatore di tutti i valori" e dell'amico, ma senza espandere la natura di tale amore.

Per quanto riguarda il destino, le discussioni nella letteratura accessorie si concentrano spesso sulla questione

se la dottrina dell'eterno ritorno affida Nietzsche al fatalismo, con conclusioni ampiamente divergenti. In quanto segue, mi limiterò a esaminare i pensieri di Nietzsche sul destino esclusivamente in relazione all'amor fati: Adotterò quindi un'interpretazione minima del destino direttamente implicato in tutti i riferimenti a quest'ultimo nell'opera pubblicata, vale a dire "ciò che è necessario" o "tutto ciò che è necessario". Sebbene queste espressioni possano essere interpretate come implicanti, dove la necessità possa ammettere eccezioni, e quindi che non tutto è necessario, vedremo che i legami strutturali tra amor fati e l'eterno ritorno indicano che la categoria è onnicomprensiva, coprendo 'il mondo così com'è, senza sottrazione, eccezione o selezione'. È interessante notare che questa comprensione del fato come necessità onnicomprensiva è molto vicina a quella proposta dallo Stoa, che Nietzsche aveva chiaramente in mente quando sosteneva che l'amor fati implica più che 'semplicemente sopportare ciò che è necessario' □ quindi Aetius riferì che "lo Stoa descrive il destino come una sequenza di cause, cioè un ordinamento e una connessione ineludibili".

Ai fini di questo testo, lascerò da parte questioni come la relazione tra la concezione del destino come necessità e la comprensione più arcaica e impregnata di pathos nella "Nascita della Tragedia" o lo stato di necessità in generale come una categoria nell'elaborazione di Nietzsche, nel concentrarsi sui paradossi e sulle difficoltà legate al fatto che il fato abbia così interpretato l'oggetto di qualsiasi amore, per non parlare della più alta forma possibile di amore. In tal modo, il mio obiettivo sarà quadruplice:

a) cogliere sia la struttura dell'amor fati che il tipo di amore che comporta,

b) comprendere meglio il ruolo svolto dal concetto nell'opera successiva di Nietzsche, in particolare in relazione all'eterno ritorno,

c) identificare alcuni dei modi in cui l'amor fati potrebbe essere raggiunto da noi e

d) mettere in discussione la sostenibilità e i limiti di tale ideale.

A meno che non sia interpretato in modo contro-intuitivo, come una forza cieca priva di qualsiasi intenzionalità che ci muove in modo puramente causale (una possibilità che Nietzsche avrebbe sicuramente rifiutato), l'amore implica una valutazione del suo oggetto. Amare qualcosa o qualcuno comporta la comprensione di questo oggetto o persona come pregiato.

La solita ipotesi è che tale valutazione debba essere positiva. Questa intuizione comosensoriale è spesso usata nella letteratura sulle emozioni per distinguere l'amore dal bisogno in termini della loro "direzione di adattamento": il bisogno ci spinge verso una particolare linea d'azione mentre l'amore ci attrae verso il suo oggetto. Ciò consente anche la distinzione tra amore ed emozioni negative come antipatia o odio, in cui l'oggetto ci respinge. Quindi, amare qualcosa implica comprenderlo positivamente, come degno d'amore. Tuttavia questa osservazione pone due problemi strutturali per l'amor fati. In primo luogo, punta verso una potenziale contraddizione tra la natura dell'attaccamento e il valore presunto del suo oggetto. Come dice Nietzsche, "si vedrà che il problema è quello del significato della sofferenza".

Come è noto, la "Nascita della Tragedia" enfatizzò nel modo più crudele possibile che il nostro destino fosse di soffrire all'infinito, una visione illustrata dalla storia di Edipo e incastonato nella dichiarazione 'saggia' di Sileno che, la cosa migliore per noi sarebbe non essere nati, e la seconda, sarebbe quella di morire presto. Anche sull'infima interpretazione evocativa di cui sopra (come necessità), il destino è costretto nel comportare almeno un po' di sofferenza e infelicità per ciascuno di noi.

Perderemo i nostri cari o li vedremo feriti. Saremo offesi. E anche se la nostra vita fosse il più possibile priva di sofferenza, il destino ci condurrà inevitabilmente all'invecchiamento e alla morte, possibilmente in circostanze dolorose o degradanti. Per amare il destino, allora, si dovrebbe accettare la possibilità paradossale di amare un oggetto repellente (o uno completamente negativo o uno che nella migliore delle ipotesi implica una negatività molto significativa).

In secondo luogo, ci sono due modi principali in cui possiamo valutare un oggetto amato: in relazione ai nostri bisogni, ad esempio perché riteniamo il suo possesso o godimento altamente desiderabile o persino indispensabile per il nostro benessere o felicità; o in relazione all'oggetto stesso, perché ci sembra dotato di valore intrinseco. Nel primo caso, percepiamo l'oggetto del nostro amore come qualcosa che dovremmo cercare di acquisire o, se avessimo la fortuna di averlo già in nostro possesso, per prevenire la perdita di questo. Nel secondo, cerchiamo di preservare o proteggere l'oggetto amato per lo stesso interesse, indipendentemente dalla nostra felicità. Eppure entrambe queste opzioni sollevano ulteriori dubbi sull'idoneità del fato come oggetto d'amore.

Per quanto riguarda il primo, su entrambi i concetti (moira greca o necessità), il destino è visto come indifferente ai nostri bisogni e desideri e potrebbe solo soddisfarli (o non) accidentalmente. Siamo consapevoli che non possiamo possederlo e non avere alcun controllo su di esso. Inoltre, non è nemmeno il tipo di oggetto che possiamo cercare attivamente: siamo già sotto il suo dominio e nessuno lo può liberare.

Quindi, come potremmo concepirlo come una componente indispensabile della nostra felicità? E se dovessimo valutare il destino di per sé piuttosto che in relazione a noi stessi (la seconda opzione), allora sorge un problema diverso, che è stato originariamente identificato dallo Stoa come *argos logos* [reazione vana]. Forse la versione più conosciuta è quella di

Cicerone: "se il tuo destino è riprendersi da questa malattia, ti riprenderai se chiami o meno il medico. Allo stesso modo, se il tuo destino non è quello di riprendersi, sia che chiami o meno il medico, non ti riprenderai. Uno dei due è il tuo destino, quindi è inutile chiamare il medico". Seguendo linee simili, per definizione il destino o la necessità si svilupperanno indipendentemente dal fatto che lo amiamo o meno, e non è chiaro quale differenza possa fare il nostro amore. Se questo è il caso, quindi amor fati sembrerebbe una forma piuttosto futile di amore. In parole povere, perché preoccuparsi?

Quindi i futuri amanti del destino sono affrontati fin dall'inizio con due paradossi:

a) L'amor fati comporta un'apparente contraddizione tra la natura dell'amore e il valore parzialmente negativo dell'oggetto proposto, e in particolare ci impone di amare qualcosa che è difficile, se non impossibile, valutare in relazione ai nostri bisogni o desideri;

b) Dovremmo valutare il destino per se stesso, sembra che non ci sia alcun punto nel nostro amarlo: se lo facciamo o no non farà alcuna differenza né per il destino né per quello che ci accade. Date queste difficoltà strutturali, come possiamo dare un senso all'amor fati, e tanto meno considerarlo come un ideale desiderabile? Per cercare una soluzione a questo enigma, può aiutare rivolgersi alla tradizionale distinzione tra quattro forme di amore: eros, agape, caritas e philia. Di questi, solo i primi tre sono rilevanti per l'amor fati poiché la philia (nella sua versione aristotelica) comporta un elemento di disinteresse da parte dell'amante e della reciprocità da parte dell'oggetto amato, due condizioni che l'amore del fato non può soddisfare. E poiché la caritas, almeno secondo Nygren, è una sintesi agostiniana di eros e agape intesa a risolvere uno specifico problema dottrinale (cioè se l'amore umano può, con la propria forza, ascendere a Dio), mi concentrerò sugli ultimi due. Molto interessante, la

principale differenza tra eros e agape, forme di amore greche e cristiane, riguardo la relazione tra amare e valorizzare. Entrambe le tradizioni concordano sul fatto che l'amore non è cieco e comporta una valutazione del suo oggetto, ma non sono d'accordo sulla fonte e la natura di tale valutazione. In poche parole, l'amore erotico è motivato dal valore percepito del suo oggetto: amiamo qualcuno o qualcosa perché li valutiamo. Al contrario, l'amore agapico conferisce valore al suo oggetto, e questo indipendentemente dal valore precedentemente attribuito ad esso: diamo valore a qualcuno o qualcosa perché li amiamo. Come vedremo, se e come possiamo risolvere i paradossi dell'amor fati analizzati sopra dipende in gran parte su quale di queste due concezioni dell'amore è vista come dominante nel pensiero di Nietzsche. Per capirlo, mi dilungherò brevemente su ciascuno di essi.

Secondo Nygren, l'eros è la comprensione dell'amore che deriva dalla tradizione platonica ed ellenistica, e ha cinque caratteristiche principali:

a) è un amore acquisitivo, intermedio tra il volere e l'aver (eros è figlio di poros e penia): amare un oggetto significa desiderare il suo possesso;

b) di conseguenza, è una forma umana di amore (quindi per Platone gli dei non sentono amore perché non vogliono nulla);

c) il desiderio e quindi l'amore per se stesso sono motivati dal valore percepito dell'oggetto (nel Simposio, bellezza): è impossibile amare un oggetto negativo e dovremmo renderci conto, ad esempio, che se l'oggetto non avesse il valore come pensavamo di averlo, avremmo smesso di amarlo;

d) l'eros è una forma di amore egocentrico: l'oggetto è amato perché riteniamo che il suo possesso possa assicurare la nostra felicità;

e) infine, tale amore può essere educato: le nostre stime del valore del suo oggetto possono essere corrette o perfezionate,

e questo può portarci a ricanalare di conseguenza il nostro amore. Quest'ultima caratteristica è ciò che rende l'amore erotico importante per la tradizione platonica: può essere purificato dalla riflessione filosofica e in ultima analisi riorientato su oggetti intelligibili (il bello e il bene).

Questo è lo scopo dell'ascesa dell'amore nel discorso di Diotima nel Simposio. A differenza, l'amore agapico è di origine cristiana e trova le sue prime formulazioni nel Nuovo Testamento e nelle lettere di Giovanni e Paolo. Ha quattro caratteristiche principali:

a) è una forma divina di amore;

b) è spontaneo nel senso di non essere motivato esternamente □ immeritato dono di Dio (e non meritevole, almeno nella tradizione luterana che Nietzsche conosceva) all'uomo;

c) non è motivato dal valore dell'oggetto (Cristo è venuto per i peccatori e per i giusti); e infine

d) crea valore trasfigurando il suo oggetto (il peccatore diventa degno in virtù dell'essere amato da Dio).

È difficile sapere quale (se esiste) di queste due forme d'amore Nietzsche aveva in mente quando per primo ha coniato l'espressione 'amor fati': 'amor' è una scelta di parole abbastanza neutrale, sebbene sia interessante la stessa di Lutero come ridisposizione dell'amore agapico contro la caritas agostiniana. Inoltre, l'eros e l'agape sono tipi idealizzati ed è improbabile che la comprensione di Nietzsche dell'amor fati ricada sotto ogni descrizione. Iniziamo con la prima occorrenza del concetto nella "La gaia scienza":

Voglio imparare sempre di più e vedere come è bello ciò che è necessario nelle cose, allora sarò uno di quelli che rendono le cose belle; Amor fati: lascia che sia il mio amore d'ora in poi! Un giorno desidererò essere solo un si-fiducioso.