

GLI AUTORI

Salvatore Azzaro
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Pietro Boccia
Sociologo

Gianfranco Bosio
Università di Verona

Giuseppe Cantillo
Università Federico II - Napoli

Marco Celentano
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Clementina Gily
Università Federico II - Napoli

Pasquale Giustiniani
Università Suor Orsola Benincasa - Napoli

Michele Indelicato
Università di Bari

Ferdinando Marcolungo
Università di Verona

Michele Leone
Musicologo

Alberto Nave
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Luigi Punzo
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Mario Signore
Università di Lecce

Fiorenza Taricone
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Orlando Todisco
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Giovanni Turco
Università di Udine

Walter Venditto
Dottore di ricerca ("Orientale" - Napoli)

APPENDICE STORICA

Domenico Cedrone
Storico San Donato V. C.

Si può discutere sul senso della vita e rimanere divisi sulle conclusioni a cui approdare. Ma non certo sul fatto che l'uomo, una volta emerso nella specificità della sua natura, si configura, diversamente dal semplice animale, come persona, e cioè come essere dotato di ragione e libera volontà. Inizialmente, tuttavia, nel senso di un nucleo potenziale originario proteso per suo intrinseco dinamismo verso la forma compiuta di persona, e quindi non come "essere" già definito nella sua configurazione ultima, ma come "movimento" in tale direzione (Mounier). Di modo che, se è vero che persona "si nasce", non è meno vero che persona "si diventa", e si diventa sulla base di un rapporto interattivo con "l'altro" (Ricoeur), e più segnatamente, nel caso, con l'ambiente, in cui ci si trova ad iniziare il proprio cammino esistenziale, recependone stimoli e contenuti culturali, che consentono di uscire dallo stato di pura potenzialità in quanto persona. Donde la radice della diversità, e più segnatamente di una diversità che si profila al di là di ogni libera scelta. Ma anche la base per un atteggiamento di convinto rispetto della diversità e, nel contempo, aperto ad un dialogo costruttivo con la stessa, stante oltretutto il repentino e inarrestabile intersecarsi di realtà culturali diverse nell'attuale società globalizzata.

È in questa direzione che vanno direttamente o indirettamente i vari contributi di studio della "Sezione specifica" del volume, contributi volti da una parte ad evidenziare la distanza tra passato e presente per quanto concerne la discussione sul senso della vita, dall'altra i presupposti per un più attendibile discorso al riguardo, ma soprattutto la via per una reciproca e positiva accettazione della diversità in una società, quale quella globale, contrassegnata nel suo interno da un'accentuata multiculturalità troppo repentinamente fuoriuscita dai tradizionali confini in cui era variamente contenuta.

Seguono nella "Sezione aperta" (Sezione dedicata a studi su argomenti di varia attualità, anche se alquanto distanti dalla tematica specifica generale): - *Dalla "genealogia dell'umano" all'"etica attiva" - Tracce per una interpretazione del pensiero di Aldo Masullo;* - *La definizione collingwoodiana della libertà "di oggi" come difesa della civiltà;* - *Multiculturalismo e differenze;* - *La musica come destino della modernità [in ricordo di Elio Matassi].*

Infine, nella "Sezione" di appendice, denominata "Uno sguardo sulla civitas", ossia sulla "civitas" vista dal basso nel vissuto dei suoi valori e vicende storiche: *Il borgo medioevale di San Donato V. C.* [studio da cui trae spunto l'immagine di copertina].

ISBN: 978-88-7048-564-6

ISSN: 2421-0765

5

Anno
2014



MOVIMENTO CULTURALE "HUMANITAS" (M.C.H.)

CIVITAS ET HUMANITAS

ANNALI DI CULTURA ETICO-POLITICA



*Senso della vita e comprensione
in una società multiculturale*

CIVITAS ET HUMANITAS
Annali di cultura etico-politica

Gli Annali "Civitas et humanitas", in sintonia con ciò che semanticamente tendono ad evidenziare i termini che ne scandiscono la denominazione, vogliono essere uno spazio culturale aperto a ricerche libere e pluri-direzionali, ricerche che a volte, per gli interessi culturali da cui muovono, potrebbero sembrare troppo distanti tra loro, e perfino contrapposte, per potere stare insieme in uno stesso contenitore, ma che tuttavia tali non sono né saranno mai se incentrate (come qui si presuppone) sulla comune «humanitas», che è poi l'unica più attendibile direzione teoretica in linea con una realtà sociale ormai segnata irreversibilmente da una multicultura senza frontiere, quale quella tipica della emergente società globale.

In copertina:

San Donato Val di Comino:

Il Santuario e la Torre medioevale.



MILELLA

“Civitas et humanitas”

(progetto interuniversitario di ricerche promosso
dal “Movimento culturale humanitas”
Sezione del “Centro per la filosofia italiana”)

Volumi pubblicati

- 1 - *Momenti del dibattito etico-sociale di un quarantennio (1968-2008) che ha cambiato la storia*, 2010, pp. 224.
- 2 - *Comunitarismo e solitudine nella società globale*, 2011, pp. 234.
- 3-4 - *Il Welfare tra passato e futuro della società*, 2012-2013, pp. 264.
- 5 - *Senso della vita e comprensione in una società multiculturale*, 2014, pp. 240.

CIVITAS ET HUMANITAS

Annali di cultura etico-politica

*Senso della vita e comprensione
in una società multiculturale*

Direttore coordinatore: Alberto Nave

Condirettori: Paolo Russo, Pasquale Giustiniani

Comitato scientifico

Presidente del Comitato: Giuseppe Cantillo (Università Federico II – Napoli)

Membri: Salvatore Azzaro (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Luisella Battaglia (Università di Genova); Francesco Bellino (Università di Bari); Franco Bosio (Università di Verona); Santino Cavaciuti (Università di Genova); Barbara De Mori (Università di Padova); Anna Donise (Università Federico II – Napoli); Angelo Fabrizi (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Pasquale Giustiniani (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli); Michele Indelicato (Università di Bari); Jang Weiyi (Shanghai Normal University); Linxiao Ying (Shanghai People's association); Ferdinando Marcolungo (Università di Verona); Alberto Nave (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Giuseppe Prestipino (Università di Siena); Paolo Russo (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Ciro Senofonte (Università della Basilicata); Mario Signore (Università di Lecce); Taricone Fiorenza (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Orlando Todisco (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Giovanni Turco (Università di Udine)

Comitato di redazione

Pietro Boccia - Michele Leone - Manlio Polletta - Benito Camuso - Carmela Bianco

Segreteria

Eduardo Luigi - Emma Loreta Salvucci - Imma Nespoli - Nadia Calcagni - Annalucia Scaccia

Contatti: Telefono-Fax-Segreteria: 0776-403545 (Cell.: 3494450580)

Sito: mchumanitas.org - *E-mail:* info@mchumanitas.org

Direttore responsabile: Dino Cofrancesco

INDICE

PREFAZIONE (Giuseppe Cantillo) Pag. 7

A – SEZIONE SPECIFICA

- 1 - FRANCO BOSIO
Globalizzazione, unificazione mondiale e smarrimento del senso della vita » 11
- 2 - MARIO SIGNORE
Dal “cittadino” alla “persona”. Quando il principio “cittadinanza” si fa strumento di “esclusione” » 21
- 3 - LUIGI PUNZO
Pensiero unico versus multiculturalismo » 29
- 4 - FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO
Senso della vita e responsabilità per l’altro in Emmanuel Lévinas » 37
- 5 - MICHELE INDELLICATO
Il senso della vita tra diritto e tecnoscienza » 45
- 6 – ALBERTO NAVE
Evoluzione, senso della vita e comprensione in una società multiculturale » 53
- 7 - SALVATORE AZZARO
Crisi di senso e filosofia contemporanea in alcuni studi recenti » 67
- 8 - ORLANDO TODISCO
Il “Verbum Dei non alligatum” nell’epoca della multiculturalità » 71
- 9 - PASQUALE GIUSTINIANI
*Chiesa e paese sull’orlo dei tempi nuovi.
Senso e comprensione in un’Italia chiamata a gestire in modo laico i rapporti con le religioni* » 81
- 10 – MARCO CELENTANO
“Trasvalutazione” e senso della vita nella Genealogia della morale di Nietzsche » 95

- 11 - GIOVANNI TURCO
Il bivio della dignità umana e la questione dei diritti.
La dignità come libertà Pag. 117
- 12 - FIORENZA TARICONE
Generi e generazioni: comprendere i cambiamenti » 139
- 13 - PIETRO BOCCIA
*L'esigenza di una scuola aperta e di una cultura laica nella società
 multiculturale* » 145
- 14 - MARIA GABRIELLA DE SANTIS
Progettare intercultura a scuola.
Significato e scopo dell'educazione nella società multi-etnica . . . » 157

B – SEZIONE APERTA

- 15 - GIUSEPPE CANTILLO
Dalla "genealogia dell'umano" all'"etica attiva".
Tracce per una interpretazione del pensiero di Aldo Masullo . . . » 171
- 16 - CLEMENTINA GILY REDA
La definizione collingwoodiana della libertà "di oggi"
come difesa della civiltà » 183
- 17 - WALTER VENDITTO
Multiculturalismo e differenze » 197
- 18 - MICHELE LEONE
La musica come destino della modernità.
 [In ricordo di Elio Matassi] » 207

UNO SGUARDO SULLA "CIVITAS"

- Il borgo medioevale di San Donato V. C.*
 (Domenico Cedrone, storico di San Donato V. C.) » 215

FUORICAMPO

- Seminario interuniversitario su
 "Il welfare tra passato e futuro della società"
 Annalucia Scaccia » 231

POSTFAZIONE [IV di copertina] (Alberto Nave)

SEZIONE SPECIFICA

MARCO CELENTANO

“TRASVALUTAZIONE” E SENSO DELLA VITA NELLA GENEALOGIA DELLA MORALE DI NIETZSCHE

1 - Il problema del significato degli ideali ascetici nella terza dissertazione della *Genealogia della morale*

La terza dissertazione della *Genealogia della morale*, affrontando il tema del valore e del significato degli “ideali ascetici”, incappa, fin dalla prima pagina, in un problema dibattuto, ai tempi, soprattutto nell’ambito della sociologia di matrice evolucionistica: come mai tali ideali, pur apparendo ostili al rafforzamento di alcune qualità necessarie all’individuo per vivere, si sono radicati e diffusi presso larga parte dell’umanità?

Nella dissertazione precedente, Nietzsche ha analizzato l’ottimistica ipotesi che l’altruismo e alcune regole ascetiche si siano imposti, nel corso dell’evoluzione umana, semplicemente perché risultavano *utili* alla sopravvivenza del gruppo, ispirata da alcuni testi di John Stuart Mill, Charles Darwin, Alfred R. Wallace, Alexander Bain, Herbert Spencer, Paul Ree¹. Ha decostruito criticamente questa ipotesi, richiamando l’attenzione sulle terribili tecniche dissuasive e coercitive cui i ceti dominanti più antichi ricorsero per imporre ai gruppi umani sottomessi i primi “tu devi” e l’abitudine a rispettarli². Ha illustrato alcune

¹ Cfr. J. S. MILL (1863) *Utilitarianism* in Id., *On Liberty and other Essays*, Oxford University Press, Oxford New York, 1991; Ch. DARWIN (1871) *The Descent of Man*, tr. it. *L’origine dell’uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma, 1983; A. R. WALLACE (1871) *Contributions in the Theory of Natural Selection*, Macmillan, New York; A. BAIN (1868) *Mental and Moral Science*, Longmans, Green; H. SPENCER (1879) *The Data of Ethics*, tr. it. *Le basi della morale*, Bocca, Torino, 1904; Id., Lettera a J. S. Mill, in A. BAIN, cit., p. 722; P. REE (1877) *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, tr. it. *Origine dei sentimenti morali*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2005.

² Cfr. Friedrich NIETZSCHE (1887) *Zur Genealogie der Moral*, II, 1, 2, 3; tr. it. *Genealogia della morale*, Mondadori, Milano 1983, pp. 41-46. Sul pensiero di Bagehot, e la sua influenza sulla cultura del secondo Ottocento, cfr.: Antonello LA VERGATA, *Darwin e la guerra*, in Giusi FURNARI LUVARÀ (a cura di) *Studi in onore di G. Cotroneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005; Manuela Valenti, *Walter Bagehot e il governo delle passioni*, Franco Angeli, Milano, 1993. Sulla sua influenza sul pensiero di Nietzsche cfr.: Marco BRUSOTTI, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, de Gruyter, Berlin, 1997; Vivetta VIVARELLI, *Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen*, in Andreas Urs SOMMER, *Nietzsche: Philosopher of Culture(s)? / Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, De Gruyter, Berlin, New York, 2008.

grandi “metamorfosi” della mente e dei comportamenti umani, indotte dai mutati contesti sociali e mediate dalla crescente influenza delle caste sacerdotali, che permisero a tale costrizione esterna di divenire, lentamente, qualcosa di interiore, dando origine a quel modo di percepire e giudicare se stessi e gli altri che la tradizione ha poi codificato come “coscienza morale”.

Tra le fonti consultate e utilizzate dal filosofo, per la stesura di queste pagine, il saggio *Physics and Politics, or Thoughts on the Application of the Principles of «Natural Selection» and «Inheritance» to Political Society* (1872), dell'economista inglese Walter Bagehot³, che teneva conto dell'opera di Darwin⁴ e di tutta la più avanzata letteratura evoluzionistica dell'epoca, facendo propria la teoria dei caratteri acquisiti. I primi due paragrafi della seconda dissertazione della *Genealogia* mostrano, infatti, significative corrispondenze con il testo di Bagehot: entrambi prendono le mosse da un'analisi dei violenti mezzi utilizzati, in età remote, per inculcare negli esseri umani una memoria dei “doveri” sociali basilari e per creare tra loro una “somialianza” di sentimenti e comportamenti. Entrambi pongono l'accento sul “dispotismo” dei costumi e sul loro assumere valore sacrale, da Nietzsche sottolineato già nella prefazione dell'opera con rimandi all'analisi dell'“eticità dei costumi” svolta in *Umano troppo umano* e in *Aurora*. Comune ai due pensatori è la preoccupazione per il declino delle ‘virtù’ guerriere in età moderna. Nietzsche sottolinea, però, in modo più incisivo di Bagehot, il ruolo svolto, nell’“ammansimento” dell'uomo, dalla nascita di un potere politico, derivante dal “diritto di guerra”, ovvero dal diritto dei vincitori, dalla comparsa delle prime forme di sovranità statale e legislazione penale, dalla saldatura tra poteri politici e religiosi.

Il primo paragrafo della terza dissertazione, riprendendo le fila di tale analisi, si apre con la domanda: “Che significano gli ideali ascetici?” Sintetizzando il discorso che svolgerà nell'intera sezione, Nietzsche presenta qui le differenti valenze che, a suo avviso, tali ideali assumono nei vari gruppi sociali in cui si manifestano: essi esprimono negli artisti una fase di decadenza, la perdita della capacità di cogliere e celebrare lo “spirituale” nel “sensuale”⁵, nei filosofi e nei dotti un “fiuto” per le condizioni favorevoli allo sviluppo “di una elevata spiritualità” e “indipendenza”⁶, qualità di cui *essi stessi* hanno bisogno per affermarsi, nelle donne un elemento che ne rafforza il “fascino” e la “grazia”, componenti della loro potenza.

In quella “maggioranza dei mortali” che, a suo giudizio, costituisce la mas-

³ Di questo volume Nietzsche possedeva la traduzione tedesca: *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlich Zuchtwahl und der Verebung auf die Bildung politischer Gemeinwesen*, F.A. Brockhaus, Leipzig, 1874.

⁴ Darwin, a sua volta, cita l'opera di Bagehot nella seconda edizione di *The Descent of Man*, uscita nello stesso anno. Cfr. in tr. it. Ch. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma, 1983, p. 143.

⁵ L'argomento è sviluppato, con particolare riferimento al “caso Wagner”, nei paragrafi 2, 3 e 4 della terza dissertazione.

⁶ F. NIETZSCHE (1887), III, 1; tr. it. cit., p. 81.

sa dei “fisiologicamente malriusciti e alterati”⁷, prodotto storico di millenni di potere sacerdotale e secoli di potere borghese, gli ideali ascetici esprimono, invece, “un tentativo di trovarsi «troppo buoni» per questo mondo”⁸, di giustificare il proprio disagio esistenziale, e il desiderio di fuga dalla vita da cui si sentono dominati, interpretandoli come effetti di una propria scelta morale e dell’altrui “ingiustizia”.

La lezione cristiana, che affida alle pratiche ascetiche il ruolo di viatici verso una beatitudine oltremondana, si presenta, in questa prospettiva, come il “principale rimedio” finora offerto a questa maggioranza di infelici per rintuzzare la tentazione di sfuggire alla vita, e convincerli a sobbarcarsi i doveri terreni. Un modo per dilazionare, e insieme mitizzare, il desiderio della morte come liberazione dalle tribolazioni dell’esistenza, associandolo alla credenza e alla speranza che una vita di obbedienza e sacrificio venga ripagata, in un futuro *post mortem*, con un’eterna ‘miglior vita’ priva di patemi.

Per i “preti”, figure mediatrici dell’interiorizzazione di tale morale sacrificale da parte delle masse popolari, l’ascetismo ha rappresentato, conseguentemente, “il loro miglior strumento di potenza, nonché la «suprema» legittimazione della potenza”⁹, ovvero, la consacrazione e il trionfo della volontà di potenza, attraverso la sua apparente negazione.

Dopo questa breve galleria di figure e motivazioni degli ideali ascetici, il primo paragrafo introduce una *risposta* alla domanda sul significato più generale del loro diffondersi che verrà riproposta in quello conclusivo: per le caste che lo hanno predicato e diffuso tra le genti (“preti”, “dotti”, “filosofi”, “artisti”), l’ascetismo non significò, in realtà, una rinuncia al proprio potenziamento, ma, al contrario, l’individuazione delle condizioni in cui tipi umani le cui risorse principali si basavano, non sulle ‘virtù guerriere’ del coraggio in battaglia e della forza, ma sull’accortezza nell’amministrare beni e popoli, sull’abilità nel terrorizzare ed “«entusiasmare»” con riti e discorsi¹⁰, sulla capacità analitica e riflessiva, potevano giungere al potere.

Ma, presso “la maggioranza degli uomini”, presso i *dominati*, la morale ascetica, portata al trionfo dal cristianesimo, ha potuto modellare per millenni la soggettività umana perché, in maniera più efficace di ogni altra etica, è riuscita a conferire *un senso, un significato e uno scopo, sia pure totalmente fittizi, alla sofferenza umana*, al dolore di esistere, alle interminabili vessazioni da cui tale maggioranza si sentiva afflitta.

Con la terribile sentenza del prete cristiano, secondo la quale origine del nostro male siamo noi stessi, sono le nostre “colpe”, e via per purificarsene è l’astenersi da ogni tentazione dei sensi e da ogni pretesa di autonomia dell’intel-

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ F. NIETZSCHE (1881) *Morgenröte*, tr. it. *Aurora*, Mondadori, Milano, 1981, Prefazione (1886), p. 6.

letto, secondo Nietzsche, “la sofferenza venne interpretata”: “l’ideale ascetico offrì a essa un senso”¹¹ e, dunque, una giustificazione. I paragrafi 15, 16, 17, 20, 21, 27 chiariranno, poi, l’“obiezione di fondo” che il filosofo solleva contro la pretesa di tale interpretazione di essere anche “metodo curativo” dell’infelicità delle masse: essa contrasta “la sofferenza in se stessa, lo scontento del sofferente [...] non la loro causa”¹² rendendo l’uomo, in realtà, sempre “più malato” (*kränker*)¹³. Le ultime righe del paragrafo introduttivo accennano, invece, ad un ulteriore passaggio interpretativo introducendo, con provocatoria sinteticità, il tema del nichilismo: quando il mito di un paradiso ultraterreno crollò, quando una gran parte degli uomini, proprio per quel millenario esercizio alla *confessione* delle proprie menzogne e dei propri ‘peccati’ di fronte a Dio, cui la cristianità l’aveva abituata, divenne incapace di rimuovere il carattere illusorio e autoillusorio di tale credenza, il mondo occidentale si trovò privo di qualunque interpretazione dell’esistenza capace di offrire un obiettivo etico, una meta, un modello, e con essi motivazioni per vivere, soffrire, lottare. Da questo nesso storico e tragico nasceva, secondo Nietzsche, il nichilismo come condizione spirituale dell’uomo moderno.

Eppure, a suo avviso, l’elemento ascetico era giunto a dominare la sfera morale ben prima del cristianesimo, affermandosi, nel cuore stesso della grecità, con la svolta di Socrate verso una metafisica incentrata sull’equazione “ragione = virtù = felicità”¹⁴: “La filosofia antica da Socrate in poi”, si legge in un appunto del 1888, “ha le *stimmate della decadenza*: moralismo e felicità. Vertice Pirrone. È raggiunto il livello del buddhismo”¹⁵. Nell’ampio gruppo di frammenti siglati nell’edizione critica col numero 14, Nietzsche stigmatizza, più volte, con sarcasmo, alcuni precetti pirroniani: “Niente orgoglio. Vivere nel modo comune; onorare e credere ciò che tutti credono”¹⁶. A tale tipo di etica faceva il verso, in *Così parlò Zarathustra*, il discorso intitolato *Delle cattedre della virtù*, in cui si narra di un predicatore che, indicando nel “buon sonno” la più felice delle condizioni cui l’uomo può pervenire, raccomanda di conciliarlo non commettendo adulterio, facendosi “un buon nome e un piccolo tesoro”, frequentando i “poveri di spirito”, e onorando sempre e comunque “l’autorità”¹⁷.

¹¹ F. NIETZSCHE (1887), III, 17, tr. it. cit. p. 111.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, III, 21, tr. it. cit. p. 123.

¹⁴ F. NIETZSCHE (1988) *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, tr. it. *Frammenti postumi, Primavera 1888 -14* [92], in Id., *Ecce Homo, Ditirambi di Dioniso, Nietzsche contra Wagner, Poésie e scelta di frammenti postumi 1888-1889*, Mondadori, Milano, 1983, p. 244.

¹⁵ *Ibidem*, *Frammenti postumi, Primavera 1888 -14* [87], p. 241.

¹⁶ *Ibidem*, *Frammenti postumi, Primavera 1888 - 14* [99], p. 250.

¹⁷ F. NIETZSCHE (1883) *Also sprach Zarathustra*, parte prima, tr. it. *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1976, p. 27. Zarathustra commenta il discorso del presunto saggio osservando che esso è “stolto” ma aiuta a comprendere “cosa un tempo si cercava [...] quando si andava in cerca di maestri di virtù. Un buon sonno si cercava e, a questo fine, virtù oppiacee! Per tut-

Rielaborata dalle scuole socratiche, sancita dal sistema platonico che, già assegnava al corpo il ruolo di “tomba” o “carcere dell’anima”¹⁸, favorita dalla fine dell’indipendenza politica greca e dall’inizio dell’età degli “imperi”, l’etica ascetica trionfava in epoca ellenistica, incarnandosi nell’ideale, pirroniano e stoico¹⁹, di una saggezza concepita come eliminazione delle passioni, delle affezioni e dei desideri, non meno che nella riduzione epicurea del piacere ad assenza di dolore e turbamento²⁰.

Accomunate dalla convinzione che il “saggio” dovesse coltivare l’“apatia” e l’“afasia”, come precondizioni per accedere all’“atarassia” o all’“aponia”, queste scuole prendevano a modello del massimamente desiderabile un ideale *privativo*: un’immagine della vita deprivata di tutto ciò che in essa è fonte di ansia e sofferenza, una pace completa e imperturbabile che all’essere umano potrebbe derivare, in realtà, *solo dal venir meno di ogni vita sensitiva, valutativa e volitiva*²¹. Il loro modello di saggezza esprimeva “un tentativo di raggiungere, in via d’approssimazione per l’uomo, quello che per alcune specie animali è il *letargo invernale*”²². La loro morale chiedeva: “Se possibile, più nessuna volontà, nessun desiderio; evitare tutto quanto crea passione [...] non amare, non odiare; imperturbabilità”²³.

Le motivazioni più profonde di tale ascetico “autofraintendimento” risiedevano, per Nietzsche, non in un pretesco “odio per i sensi”, ma nel fatto che il filosofo “ha sempre dovuto innanzitutto travestirsi e mascherarsi nei tipi *anteriormente stabiliti* dell’uomo contemplativo”²⁴, assumendo sembianze e atteggiamenti dell’“uomo religioso”. I filosofi trovarono, perciò, nella divisa ascetica, un modo per essere accettati e sopravvivere in società e, al contempo, una via per esercitarsi all’“indipendenza” e all’“autonomia”²⁵ dall’opinione corrente, dai committenti e dalla società. Dietro il fatto che, ovunque “siano esistiti filosofi (dall’India all’Inghilterra, per prendere gli opposti poli dell’attitudine filosofica) sussiste una particolare irritazione e astiosità filosofica contro la sensualità”²⁶, che, da Platone a Schopenhauer, fatte salve poche eccezioni, l’insor-

ti questi rinomati saggi in cattedra la saggezza era il sonno senza sogni: essi non conoscevano un migliore senso della vita” (Ibidem. p. 28).

¹⁸ Cfr. PLATONE, *Fedone*, 66b.

¹⁹ Cfr. in F. NIETZSCHE (1882) *Die Fröhliche Wissenschaft*, tr. it. *La Gaia Scienza*, Adelphi, Milano, 1977, l’aforisma 306, *Stoici ed epicurei*, p. 179: “lo stoico si esercita a [...] essere insensibile alla nausea; il suo stomaco deve infine diventare indifferente a tutto quello che vi travasa il caso dell’esistenza”.

²⁰ Cfr. F. NIETZSCHE (1887), III, 6, tr. it. cit. pp. 87-88, III, 17, Ibidem, p. 111.

²¹ Persino Dio, nella teologia cristiana, non appare scevro da desideri: egli vuole il bene dell’uomo, perché lo ama, ma avendogli donato libertà di scelta si è posto nella condizione di non poterlo interamente predeterminare, e dunque di desiderarlo.

²² F. NIETZSCHE (1887), III, 17, tr. it. cit., p. 113.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, III, 10, p. 98.

²⁵ *Ibidem*, III, 7, p. 90.

²⁶ *Ibidem*, p. 89.

gere di bisogni e desideri sia stato rappresentato, dai filosofi non meno che dai preti, alla stregua di una “tortura”, umiliante e dolorosa da cui la saggezza o la fede dovevano liberare, si celerebbe, secondo questa lettura, una sorta di critica in nuce della *proprietà*. O, almeno, quella radicale diffidenza nei suoi confronti che induce ad attenersi al motto: “«Chi possiede è posseduto»”²⁷.

A quale “tortura” volevano sfuggire tali orientamenti etici? In risposta a quali dolorose esperienze venne a fissarsi, in Oriente e in Occidente, l’utopia ascetica dell’indipendenza dal corpo?

Dietro tanta infelicità di sé e della condizione corporea, dietro questo atavico odio per il *bisogno*, più che l’esperienza del dipendere da fattori ‘esterni’ e dall’imprevedibile fluire dei propri stati corporei, più dell’antico terrore per la natura e la sua furia inclemente, mi pare venga a voce, attraverso la disincantata analisi di Nietzsche, l’*esperienza della dipendenza dell’uomo dall’uomo*, e dei modi in cui essa si è storicamente data, a partire dall’avvento di quelle società aristocratiche che, *a suo avviso*, erano state all’origine di ogni “civiltà” umana. Ovvero, a partire da quell’“enorme quantum di libertà”²⁸ che, secondo lo stesso filosofo, tali primordiali forme di Stato dovettero estirpare dall’umano, sradicare con violenza dall’orizzonte mentale e sociale dei dominati, e infine anche dei dominanti, per instaurarsi, conservarsi ed espandersi.

In quella volontà di fuga dalla vita si manifesterebbe, dunque, non un dato astoricamente inerente all’esistenza umana, ma il bruciore della ferita che all’uomo derivò dal marchio di infamia e umiliazione che *ogni società fondata sulla divisione tra proprietari e non proprietari ha connesso al bisogno e alla dipendenza dalla natura mediati dal bisogno e dalla dipendenza da altri uomini*. L’obiettivo di questo modello di saggezza, prima e più del voler sfuggire alla “natura”, si rivelerebbe quello di sfuggire alla *società*, con la stessa tecnica della preda che resta immobile, dandosi l’apparenza della morte, per distogliere da sé l’attenzione del predatore.

2 - Dall’ascesi cristiana all’ascesi borghese

Ma, se una moralità dai tratti essenzialmente ascetici venne a imporsi, secondo Nietzsche, già tra l’epoca di Socrate e l’età degli imperi, quale fu lo scarto introdotto, in questo ambito, dal diffondersi del cristianesimo e dal suo successivo trasformarsi, in Occidente e in parte dell’Oriente, in potere vigente sul piano religioso, culturale, politico, economico?

Ancor oggi ci sono predicatori di “virtù papaveriche”, “ma non sempre così onesti”²⁹, osserva Zarathustra alludendo ai “saggi” dell’età ellenistica. In che consisteva la superiore “onestà” di quei maestri pre-cristiani dell’ascesi? Forse, nel fatto che, pur esprimendo una voglia di fuga dalla vita, una volontà di ridur-

²⁷ *Ibidem*, III, 8, p. 93.

²⁸ *Ibidem*, II, 17, p. 69.

²⁹ F. NIETZSCHE (1883), parte prima, “Delle cattedre della virtù”, tr. it. cit., p. 38.

re al minimo le funzioni vitali, un’attrazione per la morte, quei filosofi *non mitizzarono la condizione post mortem*, non crearono illusioni rispetto ad essa.

Ma, per Nietzsche, proprio il “vuoto” di senso e di obiettivi terreni positivi, praticabili, coinvolgenti, lasciato incolmato da tali modelli etici, offrì alla religione cristiana l’opportunità di riempirlo con nuovi contenuti mitici, che presentavano il “nulla” cui la morte ci destina come un altro e perfetto mondo. La cosa “più interessante” nel cristianesimo, aveva osservato in *Christentum und Kultur* l’amico Franz Overbeck, è il fatto che “la sua saggezza della vita consiste in una saggezza della morte”³⁰. La “nostra vita (unitamente a quanto rientra in essa, «natura», «mondo», l’intera sfera del divenire e della caducità)”, osserva più duramente Nietzsche nel paragrafo 11 di questa dissertazione, acquista valore, secondo l’ascetismo cristiano, solo quando “si rivolga a un certo punto contro se stessa, neghi se stessa: in questa eventualità, l’eventualità di una vita ascetica, la vita ha il valore di un ponte per quell’altra esistenza”³¹.

Quali funzioni sociali ha assolto storicamente questo tipo di etica? Essa si affermò, in primo luogo, secondo il filosofo, come strumento per gestire “il malcontento dello schiavo per la sua sorte”³², per “mitigarlo” e “stordirlo”³³. Insegnando a ciascuno a rivolgere il *ressentiment* contro se stesso, e non contro una causa esterna, l’associazione tra dottrina dell’Aldilà e formazione ascetica diveniva pilastro ideologico e perno organizzativo del controllo del territorio e del dominio sociale. Del “prete asceta” si dirà, infatti, nei paragrafi 15 e 16, che il “dominio sui sofferenti è il suo regno”³⁴, che essi sono il suo “gregge” ed egli insegna loro, non a estirpare il male prodotto dalla propria condizione sociale, ma a sopportarlo e accettarlo, usando gli strumenti “dell’autodisciplina, dell’autocontrollo, dell’autosuperamento”³⁵.

Postulare una condizione di eterno benessere e imperturbabilità cui avrebbero accesso, dopo la morte, solo quanti vivranno castamente, rispettando leggi, autorità e costumi, ed indicare questo bene eterno come oggetto supremo del desiderio, contrapponendolo al fuggevole piacere offerto dalla soddisfazione dei desideri sensuali e venali, fu, dunque, secondo Nietzsche, la chiave ideologica per magnificare l’edificazione del potere dell’aristocrazia sacerdotale in Occidente, ma, come mostrano i paragrafi conclusivi della *Genealogia della morale* (III, 23-28), costituì anche la premessa per il suo superamento, avvenuto con l’avvento della società borghese.

Alcuni decenni prima, Marx aveva osservato che nei presupposti stessi del-

³⁰ F. OVERBECK, *Christentum und Kultur*, a cura di C.A. Bernoulli, Basel, 1919, p. 279. Overbeck, come annota Löwith, metteva in rilievo il fatto che tale svolta implicò una radicale rielaborazione, non solo della tradizione biblica, ma anche del messaggio cristiano originario.

³¹ F. NIETZSCHE (1887), III, 11, tr. it. cit. p. 99.

³² *Ibidem*, III, 18, p. 116.

³³ *Ibidem*, III, 20, p. 121.

³⁴ *Ibidem*, III, 15, p. 107.

³⁵ *Ibidem*, III, 16, p. 110.

l'economia politica viene fissato un duplice ordinamento ascetico, relativo sia alla condotta del borghese sia a quella del salariato, cogliendo il paradosso per cui questa disciplina, che si dichiara scienza della "ricchezza", "è a un tempo scienza di asceti, e il suo vero ideale è l'avarico *ascetico* ma *usuraio* e lo schiavo *ascetico* ma *produttivo*"³⁶. Essa, chiosava l'autore, è dunque la "più morale" delle scienze, perché la "volontaria rinuncia alla vita e a ogni umano bisogno è il suo assioma capitale"³⁷. Nietzsche, che non aveva letto quelle pagine, sembra estendere tale sospetto a tutte le articolazioni disciplinari e concettuali delle scienze moderne, concentrandosi, negli ultimi sei paragrafi della *Genealogia*, sui nessi di discendenza, emulazione, conservazione e trasfigurazione che legano *lo statuto etico-epistemologico delle scienze moderne alla tradizione ascetica cristiana*.

Per giungere ad accumulare ricchezze e poteri tali da consentirle di scalzare l'aristocrazia dai posti di comando, la classe borghese dovette, innanzitutto, far propria la divisa della vita ascetica, sottomettendo bisogni, sentimenti, convinzioni e velleità individuali alla disciplina della dilazione, della produttività, dell'accumulo, dell'escalation sociale. La vita ascetica diveniva, a questo prezzo, per i più 'fortunati', strumento per ascendere dalla miseria ad un benessere, non più ultraterreno, bensì mondano, ovvero, all'agiatazza offerta dalla proprietà di mezzi di produzione o dall'esercizio di una professione.

Un'analogia forma di ascetismo Nietzsche ritrova nell'atteggiamento del moderno "operaio della scienza", che sacrifica la propria vita al "progresso" delle conoscenze e delle tecniche, ovvero, a quel crescente controllo della natura ("Hybris è oggi tutta [...] la nostra violentazione della natura con l'aiuto delle macchine e della tanto spensierata inventiva dei tecnici e degli ingegneri"³⁸), di cui gli apparati pubblici o privati che gli fanno da committenti resteranno poi gestori. Secondo le pagine conclusive della *Genealogia*, è attraverso questa via laica all'ascetismo che le scienze naturali hanno infine strappato alla teologia e alla religione il ruolo di modelli universali, non solo etici, ma anche epistemologici.

Le forze sociali e culturali che si autointerpretano e vengono dipinte come le più fiere avversarie della tradizione teologica, dei suoi dogmi e dei suoi valori, si sono, dunque, affermate, nella prospettiva nietzschiana, proprio grazie ad una continuità con il modello ascetico veicolato da quella tradizione, e radicato, sia negli stili di vita dei loro interpreti, sia nei loro modelli conoscitivi³⁹.

Tale continuità si manifesta, in primo luogo, nell'ideale scientifico proprio del positivismo: quello della "neutralità" dell'atteggiamento, delle ricerche, delle definizioni e degli asserti cui perviene lo scienziato. Utopia di una mente la

³⁶ Karl MARX (1932) *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Terzo manoscritto, XIV, 7, tr. it. in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1968, p. 239.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ F. NIETZSCHE (1887), III, 9, tr. it. cit. p. 95.

³⁹ Cfr. i pg. 23, 24, 25 della terza dissertazione.

cui “più nobile pretesa è ora quella di essere specchio”⁴⁰ di ‘fatti oggettivi’, di cui Nietzsche aveva messo in evidenza l’autocontredittorietà (volere uno sguardo che non ha un punto di vista, un occhio senza ottiche), fin dai tempi di *Verità e menzogna in senso extramurale*. Ma, per venire a capo di questa singolare eredità della morale ascetica, occorre, secondo le pagine conclusive della *Genealogia*, problematizzare o, meglio, riconoscere, per la prima volta, come problema la stessa “volontà di verità” di cui la scienza moderna ha fatto propria la bandiera.

3 - La “trasvalutazione” tra metafisica e metapsicologia

La *seconda* dissertazione della *Genealogia della morale* svolge, con un rigore a mio avviso di rado raggiunto prima e dopo la sua pubblicazione, il compito che Marx si era proposto con il “rovesciamento” dell’idealismo hegeliano⁴¹: mostrare come è avvenuta *la produzione sociale dell’“autocoscienza” e della “coscienza morale”*. Lo fa approfondendo una direzione già indicata, sia da Hegel, sia (a prescindere dalla questione se Nietzsche abbia mai letto suoi scritti) da Marx: la morale come figlia del “diritto”, e quest’ultimo come sanzione dei rapporti di forza e di potere vigenti in ambito economico, ‘militare’, politico.

Siamo qui di fronte ad una *metapsicologia* che spiega, con gli strumenti dell’analisi genealogica e della storia sociale, la genesi di determinati assetti autointerpretativi, interpretativi e comportamentali dei singoli e dei gruppi, in quanto effetti della selezione dell’uomo sull’uomo e, più precisamente, dei dominati sui dominanti e, infine, anche su se stessi. Questi effetti si possono riassumere nell’ammansimento e addomesticamento che hanno condotto all’esistenza di *individui e popoli*, intesi come prodotti “reattivi” del dominio sociale, che la cultura occidentale ha poi ipostatizzato in figure mitiche e, più tardi, metafisiche.

Buona parte della *terza* dissertazione sviluppa questa analisi della produzione sociale delle ‘individualità’ (“coscienze”, “soggetti”) e dei gruppi umani (“greggi”, “popoli”), approfondendo il ruolo in essa svolto dalle caste sacerdotali, professionali e intellettuali, mentre i paragrafi conclusivi sembrano voler riportare l’attenzione dallo scenario metapsicologico a quello psicologico.

Difficile è, a mio avviso, valutare la portata della tesi, presentata nel penultimo paragrafo, secondo la quale il crollo della fede nel divino e nell’Aldilà, e il conseguente avvento del “nichilismo”, sarebbero interpretabili, nel loro complesso, come effetti di un *autosuperamento di quella “volontà di verità” che*

⁴⁰ *Ibidem*, III, 26, tr. it. cit. p. 135.

⁴¹ Cfr., tra i luoghi dell’opera marxiana che toccano il tema, l’introduzione di K. MARX (1844) *Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie*, tr. it. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Quodlibet, Macerata, 2008; *Kritik der politischen Ökonomie*, tr. it. *Per la critica dell’economia politica, Prefazione*, Editori Riuniti, Roma, pp. 10-12; K. MARX - F. ENGELS (1932) *Die deutsche Ideologie*, tr. it. *L’ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1993, p. 21.

proprio una millenaria pratica confessionale ha inculcato nella forma mentis dei credenti cristiani, e che la stessa prassi scientifica ha ereditato, trasformandola in esigenza di procedure di accertamento pubblico e controllo sperimentale delle credenze.

Nietzsche sta qui ipotizzando che un mutamento avvenuto nella sfera delle coscienze individuali, in quell'“interiorità” che, a suo avviso, proprio dall'azione millenaria dei poteri economici, militari, politici e sacerdotali fu scavata, sia stato causa ultima di avvenimenti sociali e culturali di vastissima portata, ovvero, di un annichilimento della fede nel Dio cristiano e dello scatenamento di tutta quella battaglia per la laicizzazione dei saperi che ha attraversato la modernità?⁴² O, più semplicemente, di tutto il travaglio storico che ha accompagnato l'avvento del “nichilismo”, ricostruito nelle precedenti parti dell'opera, l'autore cerca di cogliere, in queste battute finali, il precipitato, l'effetto ultimo ‘in Foro interno’?

Può sorprendere l'accostamento di questo testo con la Prefazione alla nuova edizione di *Aurora*, scritta in periodo molto prossimo a quello della stesura della *Genealogia*, ovvero, l'anno precedente alla sua pubblicazione, in cui, pur adottando la formula discreta del “noi”, Nietzsche aveva rivendicato come *propri personali traguardi filosofici* questo percorso di superamento della fede nella verità e nella morale, e la stessa “contraddizione” insita in un libro in cui “si dà la disdetta alla morale – e perché? *Per moralità!*”⁴³. Per un’“ultima morale” che impone di non permettere più a se stessi “ponti di menzogna verso i vecchi ideali”, si chiamino essi “Dio, virtù, verità, giustizia, amore del prossimo”⁴⁴.

Sorprendente, per chi abbia a mente i suoi ricorrenti inviti alla diffidenza nei confronti del concetto di “legge” scientifica⁴⁵, è anche che questi eventi, avvenuti e imminenti (la “morte di Dio” e la preannunciata morte della morale ascetica di matrice cristiana), vengano presentati, nel penultimo paragrafo della

⁴² Sembraerebbero suggerirlo passi importanti del penultimo paragrafo in cui il filosofo ripropone un brano della *Gaia scienza*, nel quale sostiene che la “stessa moralità cristiana, il concetto di veracità preso con sempre maggior rigore, la sottigliezza da padri confessori della coscienza cristiana, tradotta e sublimata nella coscienza scientifica” (F. NIETZSCHE, *Die Fröliche Wissenschaft*, V, 357, tr. it. cit. p. 229) hanno fatto sì che le “coscienze sensibili”, infine, si ribellassero alle illusioni riposte nel guardare “la natura come essa fosse una dimostrazione della bontà e della protezione di un dio” e nell’“interpretare la storia [...] come costante testimonianza di un ordinamento etico del mondo e di finali intenzioni etiche” (*ibidem*). “In tal modo”, conclude Nietzsche nel suddetto paragrafo della *Genealogia*, “il cristianesimo come *dogma* è crollato per la sua stessa morale: in tal modo anche il cristianesimo *come morale* deve ancora crollare – noi siamo alla soglia di questo avvenimento. Avendo la veracità cristiana tratto una conclusione dopo l'altra, trae infine la sua *più drastica conclusione*, la sua conclusione *contro* se stessa; ma questo avviene, quand'essa pone la questione «*che cosa significa ogni volontà di verità?*»” (F. Nietzsche, 1887, III, 27, tr. it. cit. p. 139).

⁴³ F. NIETZSCHE (1881), tr. it. cit. p. 9.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Cfr., ad esempio, F. NIETZSCHE, *Die Fröliche Wissenschaft*, III (109), tr. it. cit. p. 118: “Guardiamoci dal dire che esistono leggi di natura. Non vi sono che necessità”.

Genealogia, come conseguenze di una inesorabile “legge della vita, la legge del necessario «autosuperamento» nell’essenza della vita”⁴⁶. Formula che, posta in chiusura dell’opera più teoretica, e più prossima al “tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori”, lasciataci da Nietzsche, acquista peso filosofico anche maggiore di quello che aveva in *Così parlò Zarathustra*, testo in cui le potenzialità metaforiche e suggestive del linguaggio verbale sono, consapevolmente, spinte al culmine⁴⁷.

Se si volesse prendere alla lettera, non solo questi passaggi di opere edite, ma anche diversi frammenti nietzschiani degli anni 1887-88, la “vita [...] aspira a un sentimento massimo di potenza; è essenzialmente un aspirare a un di più di potenza”⁴⁸. Anzi, non solo nei processi vitali ma in tutto l’esistente, che è molteplicità di centri di accumulazione di energia in continua trasformazione, “niente si vuol conservare, tutto dev’essere sommato e accumulato”⁴⁹. Se, certo, non annullano le distanze tra la filosofia nietzschiana e le metafisiche vitalistiche ed evoluzionistiche, dominanti in epoca precedente e coeva, queste formule sembrano, almeno per certi versi, accorciarle. Persino quell’ottimismo metafisico che tende a proiettare sulla storia umana o cosmica il concetto di progresso come crescente “accumulo” di beni e conoscenze, che Nietzsche tanto vituperava, considerandolo malattia dell’epoca positivista non meno che di quella idealistica, sembra tornare a far capolino in queste tesi che elevano “l’autosuperamento” a “legge della vita” e l’accumulo di potenza a legge del divenire.

A segnalare la forte intenzione antimetafisica di queste pagine sta, però, il tema della critica della “volontà di verità” che occupa, nei paragrafi conclusivi, un posto centrale. Esso viene riproposto, poche righe dopo l’enunciazione della suddetta “legge della vita”, come problema “riservato ai prossimi due secoli”⁵⁰. La posizione che qui Nietzsche enuncia era, in realtà, saldamente presente in lui fin dai tempi di *Verità e menzogna in senso extramurale*: “le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria”⁵¹. La credenza nell’esistenza di verità eterne, atemporali, insindacabili, scriveva allora, presuppone la possibilità di individuare il “criterio della *percezione esatta* cioè [...] un criterio che non esiste”⁵², o, in termini filosofici, una “espressione adeguata dell’oggetto nel soggetto”⁵³, una rappresentazione mentale e scientifica dell’esistente che sia spec-

⁴⁶ F. NIETZSCHE (1887), III, 27, tr. it. cit. p. 139.

⁴⁷ In *Così parlò Zarathustra*, parte seconda, “Dell’autosuperamento”, tr. it. cit. p. 93, Nietzsche descrive la “vita” come “ciò che deve superare sempre se stessa”.

⁴⁸ F. NIETZSCHE (1988), tr. it. cit., *Frammenti postumi, Primavera 1888 – 14* [82], p. 239.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ F. NIETZSCHE (1887), III, 27, tr. it. cit. p. 139.

⁵¹ F. NIETZSCHE (1973) *Über Wahrheit und Lüge in außmoralischen Sinne*, tr. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Id., *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci e Scritti dal 180 al 1873*, Adelphi, Milano, 1973, p. 361.

⁵² *Ibidem*, p. 365.

⁵³ *Ibidem*.

chio fedele di ‘proprietà’ ad esso intrinseche, cui in realtà non possiamo, in alcun modo, aspirare.

Frammenti significativi degli anni 1887-88 non lasciano dubbi sul fatto che egli avesse mantenuto e rafforzato, nel tempo, tale posizione: “Parmenide ha detto: «non si pensa ciò che non è» - noi ci troviamo all’altra estremità e diciamo: «ciò che si può pensare, dev’essere certamente fittizio. Il pensiero non ha presa sul reale»⁵⁴. “Niente è più errato del fare dei fenomeni fisici e psichici le due facce, le due rivelazioni di una sola e identica sostanza. Con ciò non si spiega niente: il concetto di «sostanza» non serve assolutamente a niente quando si vuol spiegare”⁵⁵. Ma, in queste stesse righe, in cui condanna il secolare astio dei filosofi contro la scienza, Nietzsche annota anche: “D’altra parte i fisici sono tutti soggiogati a tal punto, da accogliere nei loro fondamenti lo schema della verità, del vero essere”⁵⁶.

Come hanno rilevato, con differenti accenti, sia Colli che Montinari, proprio per la sua diffidenza nei confronti di ogni riduzione dell’esistente a concetto, per la sua reticenza a quella volontà di sistema che da Talete a Schopenhauer aveva condotto i filosofi a ripetere la formula “Tutto è uno”, per avversione verso la faciloneria con cui tanti positivisti del suo tempo riducevano “l’essere”, alternativamente, a materia governata da leggi meccaniche o ad una qualche “energia”, più o meno spiritualisticamente intesa, un’opera filosofica che si prefiggesse, semplicemente, la riduzione concettuale di tutto l’esistente a v.d.p. non avrebbe potuto essere altro, nell’ottica di Nietzsche, che opera “essoterica”⁵⁷. Non potendo il linguaggio afferrare, nelle sue riduzioni del reale a concetto, nulla di certo, non avendo gli strumenti del pensiero analitico altro valore se non quello di momenti necessari all’uomo per elaborare azioni, non essendo lingua e pensiero cifre di una qualche essenza dell’esistente, o di verità appurabili intorno ad esso, ma solo tracce degli effetti che esso lascia in noi, la trasvalutazione non poteva fermarsi, sotto il profilo teoretico, alla mera riduzione dell’esistente a v.d.p., senza ripiombare nella metafisica.

D’altro canto, non meno si era rafforzata in lui, negli anni, la convinzione che il discorso teorico, e l’immaginazione stessa, non possano fare a meno di procedere verso crescenti livelli di astrazione, che essi siano vincolati a tale per-

⁵⁴ F. NIETZSCHE (1988), tr. it. cit., *Frammenti postumi, Primavera 1888 -14* [148], p. 289.

⁵⁵ *Ibidem, Primavera 1888 - 14* [144], p. 287.

⁵⁶ *Ibidem, Primavera 1888 - 14* [141], p. 283.

⁵⁷ Colli, pur individuando nel Nietzsche della *Genealogia* la tentazione metafisica e monumentale di una sintesi che riduca tutto l’esistente a v.d.p., commentando l’importante frammento 5 [9] (Estate 1886 – Autunno 1887), intitolato “Essoterico-esoterico”, osserva che esso, abbassando “la volontà di potenza – al rango di un’esposizione divulgativa”, ci introduce “al livello speculativo più alto di Nietzsche” e consente di comprenderne alcune sue apparenti contraddizioni (cfr. Giorgio COLLI, «*Genealogia della morale*» e *Frammenti postumi 1886-1887 nell’opera di Nietzsche*, in F. NIETZSCHE, 1887, tr. it. cit., p. LII). Mazzino MONTINARI, in *Che cosa ha detto Nietzsche?* (Adelphi, Milano, 1999, p. 143) sottolinea i frammenti in cui Nietzsche mette in guardia dal considerare la v.d.p. come “noumeno”.

corso, inevitabilmente vocati (affiorano qui echi della kantiana critica della “ragione”) a saggiare i limiti del linguaggio, urtare contro di essi e naufragare.

Come già le due precedenti, la terza dissertazione della *Genealogia* si rivela, perciò, scenario di tensioni polari interne alle dinamiche del pensiero di Nietzsche, al tentativo di chiarire il concetto di “trasvalutazione” che lo impegna in quegli anni, alla cultura e all’epoca in cui gli toccò vivere. Paiono darsi battaglia, nei paragrafi conclusivi della dissertazione come negli appunti del periodo, conflittuali esigenze che toccano, sia il piano etico, sia quello teoretico.

Riguardo a quest’ultimo, la difficoltà maggiore consiste nel duplice compito che Nietzsche si propone:

- portare fino ai limiti estremi cui è possibile spingersi, attraverso un confronto critico con le scienze dell’epoca, la propria sintesi filosofica e concettuale; dunque giungere fino a modellarne la forma essoterica come *reductio ad unum* implicata nella lettura di tutta la realtà come eterno divenire di processi di assimilazione e dissipazione di “potenza” o “energia”, e continuo aggregarsi e disgregarsi delle transitorie forme cui essi danno luogo.
- Annunciare, attraverso la polemica contro la “volontà di verità” della religione, della metafisica e della scienza, una prospettiva che denunci ogni tentativo di *reductio ad unum*, sia di stampo soggettivistico sia di stampo oggettivistico, sia di matrice idealista che di matrice fiscalista, come proiezione ingenua, o in ogni caso dogmatica, di rappresentazioni concettuali umane sul piano ontologico.

Negli appunti degli anni 1887-1888 in cui viene articolato il primo di questi due intenti, Nietzsche spesso procede per tentativi, esplorando le direzioni in cui diverse caratterizzazioni del concetto di v.d.p. potrebbero condurre, sviluppando approcci differenti per saggiare il loro grado di resistenza all’aporeticità cui, inevitabilmente, vanno incontro.

Almeno due diverse chiavi di lettura della “volontà di potenza”, con relativi corollari, sembrano darsi battaglia in questi frammenti:

- A) L’esistente e il vivente tendono all’“accumulazione di forza” (*Accumulation von Kraft*)⁵⁸; i centri di energia esistenti tendono ad accumulare sempre più energia. Tesi che sembra implicarne un’altra:
- A1) Ogni ‘campo’ energetico, dunque ogni forma di esistente, deve essere, in fondo, anche vivente e senziente, deve, cioè, in qualche modo, recepire “ogni crescita di potenza” come “piacere”, ed ogni depotenziamento come dispiacere⁵⁹, altrimenti come farebbe ad essere orientato alla prima e non al secondo?⁶⁰

⁵⁸ Cfr. F. NIETZSCHE (1988), tr. it. cit., *Frammenti postumi, Primavera 1888 - 14* [82], p. 239.

⁵⁹ *Ibidem*, 14 [80], p. 237.

⁶⁰ Cfr. F. NIETZSCHE (1988), tr. it. *Frammenti postumi, Estate 1886 – Autunno 1887 - 5* [12], in Id. (1887), p. 147.

Queste due tesi, che Nietzsche, durante gli anni Ottanta, svolge in diversi frammenti e accenna in alcuni aforismi di *Al di là del bene e del male*, sembrano confliggere, almeno in parte, con altre ‘correnti’ di appunti sulla v.d.p., e con alcune convinzioni profonde che avevano guidato la sua ricerca dagli anni Sessanta in poi:

B) L’esistente e il vivente tendono alla *dissipazione* di energia, il vivente ha perciò bisogno, non meno che di accumulare, di “scaricare la sua energia”⁶¹. Esso cerca, all’esterno, contrasti ed ostacoli (*Gegensätze; Widerstand*) da superare (compaiono in queste formulazioni motivi di sapore vagamente fichtiano) o, meglio, inneschi, “stimoli scatenanti” (*Auslöser*), stando all’uso nietzschiano del termine, di medesima radice, *Auslösung*⁶².

Questa tesi ne implica un’altra, che Nietzsche aveva messo a punto fin dagli appunti del 1868 sulla “teleologia da Kant in poi”:

B1) Il senziente è nato dal non senziente, il vivente dall’inerte, per caso, per fortuite combinazioni dei processi di trasformazione della materia e dell’energia. Dunque, non c’è bisogno di supporre “senzienza”⁶³ in tutto l’esistente. Lo svolgimento di questa tesi conduceva, negli appunti del 1868, alla conclusione, antikantiana, che possiamo spiegarci l’origine degli esseri viventi senza ricorrere ad alcun principio finalistico, spiritualistico, antropomorfico, volontaristico, perché il “meccanicismo unito al casualismo offre questa possibilità”⁶⁴.

Le tesi qui presentate come A e A1 si trovano giustapposte nel già citato frammento, del 1888, “la vita [...] aspira a un sentimento massimo di potenza;

⁶¹ F. NIETZSCHE (1985) *Nachgelassene Fragmente, Fruhejahr, 1884-Herbst 1885*, tr. it. *Frammenti postumi, Estate-autunno 1884 - 26 [277]*, in Id., *Frammenti postumi 1884*, Adelphi, Milano, 1976, p. 203.

⁶² “Auslöser” è, nel linguaggio dell’etologia classica, lo “stimolo esterno” che scatena l’esecuzione di una sequenza motoria “istintiva” o “innata”, liberando, secondo un suo eminente esponente come Konrad Lorenz, un “potenziale specifico di energia” ad essa connesso. Nell’elaborazione e negli usi del concetto di “Auslösung” che Nietzsche fa, nei frammenti degli anni Ottanta, compaiono riferimenti espliciti ed impliciti allo scritto del fisico-medico Julius Robert MAYER, *Ueber Auslösung* (1876), poi incluso dall’autore in una nuova edizione del suo precedente volume *Mechanik der Wärme* (1867), che Nietzsche lesse, nel 1881, dopo averlo ricevuto, per via postale, da Peter Gast, che ne era entusiasta. Di Mayer, Nietzsche possedeva anche il volume *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel. Ein Betrag zur Naturkunde* (1845).

⁶³ Uso qui un termine introdotto in epoca molto più vicina, e in una branca di studi molto più recente, quella dell’etologia cognitiva, per indicare i gradi minimi della capacità di recepire stati e modificazioni del proprio corpo come stimoli irritanti o rilassanti, “piacevoli” o “spiacevoli”.

⁶⁴ Per la traduzione italiana di questo passo dell’inedito nietzschiano, il cui originale è riprodotto nel volume III della *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, curata da Colli e Montinari, cfr. F. NIETZSCHE, *Appunti filosofici 1867-1869 * Omero e la filologia classica*, Adelphi, Milano, 1993, p. 145.

è essenzialmente un aspirare a un di più di potenza”⁶⁵, come se esse, per Nietzsche, significassero la stessa cosa o fossero l’una conseguenza diretta dell’altra.

Il frammento segnala, tuttavia, a mio avviso, un dilemma teorico: la vita “aspira ad accrescere il sentimento di potenza” (il corsivo è mio) o tende ad un *effettivo* accumulato di potenza? Le due tesi potrebbero collimare solo ove si presupponesse un’infallibilità del sentimento di potenza, ovvero, si assumesse che in esso, per definizione, non possano entrare l’errore, l’autoinganno, l’illusione di potenza, il bisogno di tale illusione. Ma tale ipotesi contrasterebbe con i presupposti della filosofia di Nietzsche che invece affermano che senza “errore” e autoillusione non potrebbero esistere né vita né “conoscenza”.

Da quel laboratorio di schedature, mappature, confronti critici con la letteratura scientifica dell’epoca, costruzione e messa alla prova di ipotesi, che Nietzsche incessantemente svolge negli scritti non pubblicati, fino alla fine del 1888, non emergono, almeno al mio sguardo, soluzioni univoche a questi problemi, assetti lessicali e concettuali definitivi che li sciolgano.

4 - Autoformazione filosofica e formazione sociale, o del ‘costruttivismo’ critico nietzschiano

Finora, la tradizione occidentale non è stata capace di esprimere e immaginare *nessun ideale etico più alto del vivere in un ipotetico stato di perenne imperturbabilità; nessun obiettivo più seducente di un mitico regno dell’Aldilà in cui tale condizione fosse in eterno fruibile*. Culmine del nichilismo è l’epoca in cui, tramontando il potere d’incanto di questa illusione, traspare ciò che essa ha significato: come obiettivo etico, in senso stretto, un volere il “nulla”, nel senso di un idealizzare il nulla cui la morte ci consegna, ponendolo come obiettivo della vita. In senso sociale, un formidabile strumento di controllo delle masse, che ha consentito l’accesso al potere delle classi sacerdotali, intellettuali, borghesi.

Questi gli esiti complessivi cui l’analisi svolta nella terza dissertazione della *Genealogia della morale* sembra indirizzare.

In tale condizione storica, l’esistenza di individui dotati delle qualità che l’etica nietzschiana intenderebbe formare è stata, finora, osserva il filosofo, una mera casualità, anzi, tali individui sono esistiti e hanno manifestato la loro potenza, non grazie alla società, ma malgrado il fatto che essa sia organizzata in modo da ostacolarne lo sviluppo.

Prendendo atto di questo stato di cose, Nietzsche segue le fila di almeno tre grandi interrogativi etici:

- Come dovrà essere organizzata la società affinché la produzione di tali individui sia assunta, non più come effetto collaterale indesiderato, bensì, come suo stesso scopo?

⁶⁵ F. NIETZSCHE (1988), tr. it. cit., *Frammenti postumi, Primavera 1888 -14* [82], p. 239.

- Con quali *mezzi* potrà essere realizzata questa società?
- Cosa può fare, oggi, il filosofo per favorire tale cambiamento?

Per la ricerca di una risposta a quest'ultima domanda, Nietzsche mise a disposizione la propria vita come "esperimento", come tentativo di un possibile "percorso di liberazione dell'individuo"⁶⁶, di cui fissavano le tappe alcuni appunti stesi, durante l'estate 1881, in vista di un libro sull'"eterno ritorno" che non prese poi forma autonoma. Essi descrivono, osserva Paolo D'Iorio, "un processo di profonda trasformazione della struttura pulsionale attraverso la solitudine, l'assimilazione del sapere scientifico, la gerarchizzazione delle passioni"⁶⁷, che dovrebbe condurre "alla liberazione dalle vecchie immagini del mondo e dai valori gregari incorporati"⁶⁸. Alcuni luoghi della *Genealogia della morale*, in particolare il penultimo paragrafo della seconda dissertazione, offrono elementi per comprendere come gli apparissero, cinque o sei anni più tardi, le *chancés* e le difficoltà di tale percorso, e a quale grado di problematicità egli le assumesse: "Troppo a lungo l'uomo ha considerato le sue tendenze naturali con un «cattivo sguardo», cosicché queste hanno finito per congiungersi in lui con la «cattiva coscienza». Sarebbe in sé possibile un tentativo opposto ma chi è abbastanza forte per questo?"⁶⁹ Ovvero, per iniziare un percorso che conduca al risultato inverso, a "congiungere indissolubilmente con la cattiva coscienza le tendenze innaturali", intese come "tutte quelle aspirazioni al trascendente, all'anti-senso, all'anti-istinto, all'anti-natura, all'anti-animale, insomma gli ideali esistiti fino ad oggi che sono tutti quanti ideali ostili alla vita, ideali calunniatori del mondo. A chi rivolgersi oggi con tali speranze e rivendicazioni?"⁷⁰.

Mostrando, al di là di ogni tendenza all'autoapprezzamento, di saper collocare se stesso nel proprio tempo e nei vincoli che esso impone, Nietzsche osserva che, per affrontare un simile compito, sarebbe necessaria proprio quella "grande salute" che manca ai contemporanei: "È questa, proprio oggi, anche soltanto possibile?"⁷¹

Ci troviamo qui di fronte a un'etica che prende atto dell'impossibilità di una formazione non reattiva, nella società data, che rifiuta l'illusione di immunità dal nichilismo che i moralisti di ogni sorta rivendicavano, che chiarisce il fatto che ogni tentativo autoformativo e autoliberatorio del filosofo, o del singolo individuo, prende le mosse, inevitabilmente, dalla formazione gregaria che egli, come ogni altro, ha subito, e da un contesto sociale organizzato in modo da prevenire, evitare, eventualmente annientare, tali tipi di tentativi.

⁶⁶ Paolo D'IORIO, *Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivistica di Nietzsche*, in "Il Ponte", LXIX, 8-9, *Chi ha veramente letto Nietzsche?*, a cura di Gianfranco FERRARI e Maria Cristina FORNARI, Il Ponte Editore, Firenze, agosto-settembre 2013, p. 15.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ F. NIETZSCHE (1887), II, 24, tr. it. cit. p. 77.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 77-78.

Nell’etica individuale sono in gioco, per Nietzsche, le “metamorfofi” che ognuno deve necessariamente attraversare nel corso dell’esistenza, ma anche quelle che ciascuno può contribuire ad indurre nella propria stessa vita, esponendosi a condizioni che impongano ai suoi conflitti interni di sfociare in un nuovo assetto gerarchico, di liberarsi in azioni.

È in gioco, più precisamente, nell’etica della trasvalutazione, il *nesso* tra le metamorfofi che un individuo inevitabilmente dovrà affrontare, in forza dello svolgersi del suo ciclo vitale, e quelle che egli vorrà tentare di realizzare. Focalizzando questo nesso, sia pure attraverso l’agghiacciante utopia di una comunità umana interamente schiavizzata e votata esclusivamente alla produzione di “individui superiori” destinati al comando e a forgiare nuovi valori, Nietzsche lascia emergere la dipendenza strutturale del singolo, e dei gradi di libertà che egli può realizzare, dalla società e dai processi formativi e, nel contempo, la solitudine irrimediabile cui l’individuo si consegna quando tenta realmente di valutare, scegliere, agire con la massima indipendenza (per lui) possibile dalla morale e dalle ‘regole del gioco’ vigenti.

Il percorso verso la trasvalutazione delineato dalle tre tappe metamorfiche indicate in *Così parlò Zarathustra* implicherebbe, in primo luogo, una coerente rinuncia al concetto di “dovere”, un’etica priva di “Tu devi”: è questo il passaggio dal “cammello” al “leone”⁷². Essa non avrebbe più, per leggere i conflitti interni ed esterni, l’appoggio della contrapposizione dovere/piacere, ma solo uno scenario in cui svolge la lotta tra piaceri diversi, tra piaceri e dispiaceri derivanti da una medesima abitudine o scelta, tra autoapprezzamento e disprezzo altrui, tra piacere e auto-disprezzo.

Si tratta, come è noto, di un’etica intesa a formare alla liberazione, non *dal* corpo, ma *del* corpo, avvezzando l’individuo a distinguerne i linguaggi, abitandolo alla non repressione del pensare corporeo. Non, dunque, etica dell’emancipazione dal bisogno, non l’autonegante tentativo di ridurre il più possibile la propria dipendenza dagli stati corporei e dai fattori esterni, ma piena accettazione della insuperabilità di tale condizione di dipendenza dell’attività mentale dagli stati corporei, di questi dal ricambio con l’esterno, del singolo dalla società e di quest’ultima dalla massa degli uomini che la compongono.

Per un suo pieno invero, il filosofo dell’oggi, coinvolto irrimediabilmente nei conflitti del proprio tempo, rimanda ad un “uomo dell’avvenire” come, in *Così parlò Zarathustra*, ad una trasvalutazione della propria stessa filosofia⁷³.

La domanda nietzschiana sui percorsi che il singolo può seguire nei suoi tentativi di liberazione suscita così, almeno in me, nuove serie di domande sulla società data, sui suoi effetti, sulle possibilità di un suo superamento: perché le forme di “potere” che essa rende accessibili non soddisfano, neanche se eserci-

⁷² Cfr. F. NIETZSCHE (1883), parte prima, , tr. it. cit., *Delle tre metamorfofi*, pp. 23-25.

⁷³ *Ibidem*, parte prima, *Della virtù che dona*, tr. it. cit. p. 87.

tate al massimo livello, la “volontà di potenza” umana? Quali percorsi formativi e sociali potrebbero spingere l’individuo a distaccarsi dalla coazione a ripetere la rincorsa verso l’accaparramento di forme degradate e reattive di potenza? Quale forma di organizzazione sociale potrebbe offrire piaceri e mete etiche (in termini nietzschiani, forme di accumulo e dissipazione della potenza) più allettanti di quelle concesse dalla mercificazione delle relazioni sessuali, dalle dinamiche di accumulo e dissipazione del potere politico-economico, dalle rassicurazioni psicologiche e dai vantaggi materiali connessi alla condizione proprietaria? Quale tipo di assetto economico, sociale e culturale potrebbe aprire l’individuo ad un apprezzamento di sé e del mondo realmente *post-teologico e post-sacrificale*, senza con ciò consegnarlo al mito consumistico dell’accumulo e dispendio di merci e di denaro?

Nietzsche sembra suggerire che tali attrattori potrebbero essere offerti solo da una società, una cultura, un’etica capaci di:

- insegnare ad accettare, pienamente, non come “condanne”, ma come componenti inevitabili della vita, e precondizioni di qualunque libertà non illusoria, e di qualunque gioia o soddisfazione dell’esistenza, quegli aspetti della condizione umana che risultano da essa *ineliminabili* e che, per millenni, religioni, metafisiche e morali ascetiche hanno presentato come “prigionieri” e tormenti dell’anima, da cui era desiderabile, necessario, nonché possibile, liberarsi: la mortalità, il dolore, l’“errore”, la paura, l’imprevisto, il conflitto, il poter subire o esercitare forme di violenza, l’“irreparabilità” di alcuni atti.
- capire che siamo noi stessi “i creatori dei nostri sentimenti di valore”⁷⁴ e, quindi, noi stessi possiamo “dare «senso» alla nostra vita e alla nostra storia”⁷⁵, ovvero, costruirle, assumendoci fino in fondo, sia a livello individuale, sia sul piano sociale, oneri e consapevolezza di questa condizione.

Quale “potenza” cerca, infine, di acquisire Nietzsche, a quale “volontà di potenza” egli dedica la propria vita come “esperimento della conoscenza”? Si tratta, innanzitutto, direi, della potenza di vivere, non solo “senza Dio”, ma senza i suoi surrogati moderni.

Quale tipo di “potenza” egli vuol liberare?

Se estrinsecazioni di potenza sono, per Nietzsche, come già per Machiavelli, anche le più violente forme di imposizione di sé (dall’intimidire al terrorizzare, dal sopraffare con la forza fisica al plagiare con la forza del discorso o con le lusinghe del lusso), indubbiamente, potenza in senso nietzschiano e zarathustriano è, non meno, la capacità di far ridere se stessi e gli altri, sedurre al gioco o ad un amplesso, coinvolgere in un canto o in una danza, infondere amore e rispetto per se stessi. La potenza che Zarathustra ricerca è, innanzitutto, capacità di risvegliare in sé e in altri il piacere di vivere.

⁷⁴ F. NIETZSCHE (1974) *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, tr. it. *Frammenti postumi, Estate 1886 – Autunno 1887 - 6* [25], in Id. (1887), p. 184.

⁷⁵ *Ibidem*.

5 - Etica e trasvalutazione

Tra le domande che la *Genealogia della morale* lascia aperte, questa è per me una delle più importanti: la trasvalutazione dei valori per cui essa prepara il terreno intende proporsi come alternativa ai “vecchi ideali” cristiani e post-cristiani anche sul piano dell’universalità? Essa intende, cioè, introdurre un’etica che aspiri ad altrettanta universalità, tracciando un percorso che *ogni uomo*, se ne avesse determinazione e coraggio, potrebbe affrontare, o si rivolge, irrimediabilmente, solo a pochi eletti?

La risposta potrebbe apparire, a primo acchito, scontata.

Il carattere elitario dell’etica di Nietzsche, il suo schierarsi contro la moderna idea di “uguaglianza” e per la sottomissione dei molti ai pochi, il suo includere violenza, predazione e sfruttamento dell’uomo sull’uomo tra i fondamenti insuperabili di ogni civiltà, date la ricorrenza e chiarezza con cui vengono espressi, non lasciano dubbi.

La sua filosofia, come egli dichiara, “è diretta a fondare una gerarchia: non una morale individualistica. Il senso del gregge deve dominare nel gregge, ma non deve trapassare fuori di esso: coloro che guidano il gregge abbisognano di un criterio di valutazione radicalmente diverso per le loro azioni, e così anche gli indipendenti, ossia gli «animali feroci»⁷⁶.

Il lettore avvertito intenderà, dunque, nei casi in cui Nietzsche usa il termine “individuo” in modo enfatico, rivendicando per esso una sovranità “al di là del bene e del male”, che spesso non si allude, con tale sostantivo, ad *ogni* individuo, bensì ad un’aristocrazia dello spirito e del corpo, una rarefatta élite di uomini, destinati, dalla propria indole e dalle circostanze storico-ambientali, o ad un’“inattuale”, solitaria ricerca, o al comando e alla trasvalutazione dei valori vigenti.

Appare, tuttavia, altrettanto evidente, anche dai passi analizzati in questo scritto, che, nelle opere come nei frammenti nietzschiani, il concetto di individuo non funge *solo* da sinonimo di questo dispositivo elitario, venendo, invece, chiamato in causa anche per porre domande o suggerire risposte che riguardano *il rapporto tra ogni singolo individuo che viene al mondo e la società in cui egli si trova a vivere*, il modo in cui tale rapporto è venuto a strutturarsi nel corso della storia, il suo assetto attuale e i suoi effetti, le forme in cui esso andrebbe ripensato e rifondato per *riconciare* individui e società.

Nel lapidario frammento, di seguito riportato, queste due diverse problematiche, quella elitaria che riguarda le condizioni sociali utili per formare singoli individui che si elevino al di sopra della massa, e quella ‘universale’, che riguarda il ruolo e la destinazione assegnati ad *ogni* individuo nelle società vigenti, sembrano trapassare una nell’altra, in un movimento che riconduce la prima alla seconda: “Il mio pensiero: mancano i fini, e questi devono essere gli individui!

⁷⁶ F. NIETZSCHE (1988), tr. it. *Frammenti postumi, Fine 1886 – Primavera 1887* - 7 (6), in Id. (1887), tr. it. cit., p. 211.

Vediamo un po' come vanno in genere le cose: ogni individuo viene sacrificato, e serve da strumento. Si scenda in strada e si veda se non si incontrano solo «schiavi». Che vanno dove? Perché?”⁷⁷

Durante un seminario “sulla teoria dei bisogni”, svoltosi a Los Angeles il 14 luglio del 1942, in una situazione assai inconsueta in cui per la prima volta si trovavano riuniti gli esuli della Scuola di Francoforte e il gruppo di Bertolt Brecht e Günter Anders, Theodor Adorno infastidì quasi tutti gli interlocutori osservando che “la *Kulturkritik* di Nietzsche [...] ha individuato determinati aspetti della problematica sociale, che senza dubbio non sono emersi attraverso la critica dell’economia politica”⁷⁸. Analizzando le “esperienze portanti” sottese ai giudizi nietzschiani, suggeriva il filosofo, si perverrà, malgrado il suo elitismo, “a cose che non sono così separate dall’interesse della maggior parte degli uomini”⁷⁹: nel pensiero di Nietzsche c’è il problema dei molti modi in cui il “dominio” può “migrare negli uomini stessi”, ed essere da loro riprodotto proprio ove sembrano più intenzionati a liberarsene.

Riprendendo la parola, dopo una serie di obiezioni che mostravano quanto vivace e articolato fosse il dibattito sul tema anche all’interno dello stesso gruppo francofortese, Adorno ne approfondiva alcuni nuclei: Nietzsche “ha visto che non solo la democrazia, ma anche il socialismo è diventato una ideologia”⁸⁰, obbligando chi a questo esito si oppone a porsi il problema di praticare e “formulare il socialismo in maniera tale che esso possa perdere il suo carattere ideologico”⁸¹. In un terzo ed ultimo intervento, emergevano le due affermazioni, forse, più sorprendenti: Nietzsche ha precocemente intuito i pericoli totalitari impliciti nel “concetto di prassi”⁸². “Dietro Nietzsche vi è tutta la questione del rapporto tra comunismo e anarchia nella seconda fase”⁸³, ovvero, nella fase storica in cui, secondo la prospettiva marxiana, il comunismo dovrà, appunto, trapassare in anarchia, in società senza classi. Questione che, per Adorno, poneva problemi a partire dall’*ora*, dal proprio presente, non da un futuro remoto.

Mi sembra che affinità non superficiali affiorino tra questi spunti adorniani e il passo con cui Montinari chiudeva il suo *Che cosa ha detto Nietzsche*, riportato all’attenzione dei lettori anche da un recente saggio di Giuseppe Ferraro e Maria Cristina Fornari⁸⁴: il confronto col pensiero di questo filosofo, scriveva lo

⁷⁷ *Ibidem*, p. 212.

⁷⁸ Theodor W. ADORNO – Max HORKHEIMER (1985) *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, tr. it. *I seminari della Scuola di Francoforte. Protocolli di discussione*, Franco Angeli, Milano, 1999, p. 146.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 147.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*, p. 148.

⁸³ *Ibidem*, p. 149.

⁸⁴ Cfr. G. FERRARO – M. C. FORNARI (2013), *Nietzsche al presente*, in “Il Ponte”, LXIX, 8-9, *Chi ha veramente letto Nietzsche?*, ed. cit., p. 13.

studioso, resta inaggirabile, non tanto per chi auspichi un improbabile, postmoderno, recupero di “«Nietzsche alla democrazia e al socialismo»”⁸⁵, ma proprio per chi “desideri realmente il superamento della «politica» come repressione”, e quindi quella “estinzione dello Stato nel «regno della libertà»”⁸⁶, delineato come orizzonte dai comunisti, sia marxisti sia anarchici, cui anche Adorno, nei passi citati, faceva, implicitamente, riferimento.

Mi pari affiori, in entrambi i passi, la consapevolezza che, tentando di porsi in senso “extra-morale” il problema della formazione di una classe dirigente post-cristiana, post-ascetica, e post-borghese, l’antisocialista Nietzsche finì per mettere sul tappeto problemi che, per un socialismo realmente *libertario*, investirebbero il rapporto della società con *ogni singolo individuo* che in essa nasce, vive o transita. La convinzione che il modo radicale in cui Nietzsche concepì quella libertà “al di là del bene e del male” che, a suo avviso, potrebbe essere concessa solo a pochi, offra tutt’ora una base imprescindibile per interrogarsi sulle *libertà che una società non autoritaria dovrebbe offrire a ciascuno*. Che una trasvalutazione dell’etica nietzscheana, in una prospettiva “comunista”, sarebbe possibile solo come critica e trasvalutazione antiautoritaria del comunismo stesso.

Nostro è il tempo in cui, sia i miti politici dell’aristocraticismo *prefascista* che Nietzsche alimentò, sia le forme di totalitarismo del Novecento che surrettiziamente si richiamarono a lui e gli furono addebitate, sia le ideologie del progresso che egli avversò nella versione liberal-democratica e in quella del nascente socialismo di stato, hanno trovato nel proprio inveramento, nel farsi poteri statuiti e vigenti, la dimostrazione più palese della loro ‘falsità’ o inadeguatezza. A questa crisi non è, tuttavia, seguito il profilarsi di alcun altro orizzonte etico, politico, economico in grado di catalizzare speranze ed energie di larga parte dell’umanità in un progetto di autosuperamento della società data. Siamo, dunque, in termini nietzschiani, ancora nella notte nera del nichilismo.

Per chi si riconosca in tale condizione, lo sforzo di tentare percorsi che portino verso una trasvalutazione dell’etica nietzschiana non potrà, dunque, in alcun modo, significare il supporre di possedere quella “grande salute” di cui essa diagnostica l’assenza, o il pensare di poter essere e fare, in un qualunque senso, ‘meglio’ di Nietzsche. Vorrà dire, piuttosto, farsi carico dello scarto epocale che da lui ci divide, delle possibilità che fra il suo tempo e il nostro si sono consumate, delle nuove *chances* comparse all’orizzonte, ove mai ve ne fossero e si riuscisse a vederle. E, con ciò, restar fedeli alla sua attiva resistenza contro le tendenze livellanti del suo e del nostro tempo, e alla richiesta di Zarathustra di non diventare suoi “fedeli”.

⁸⁵ M. MONTINARI (1999), *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano, p. 184.

⁸⁶ *Ibidem*.