

GLI AUTORI

Francesco Bellino
Università di Bari

Carmela Bianco
Facoltà Teologica - Italia Meridionale - Napoli

Pietro Boccia
Sociologo

Gianfranco Bosio
Università di Verona

Giuseppe Cantillo
Università Federico II - Napoli

Marco Celentano
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Barbara De Mori
Università di Padova

Clementina Gily
Università Federico II - Napoli

Pasquale Giustiniani
Università Suor Orsola Benincasa - Napoli

Michele Indelicato
Università di Bari

Michele Leone
Musicologo

Alberto Nave
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Luigi Punzo
Università di Cassino e del Lazio meridionale

Ciro Senofonte
Università della Basilicata

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

APPENDICE STORICA

Di Fazio Massimiliano
Dirigente scolastico

Di Fazio Antonio
Università di Pavia

La “macchina”, creata dall’uomo per facilitarne il “dominio sulla natura”, a lungo andare ha finito per prenderne il posto, fagocitando progressivamente i tradizionali spazi occupazionali.

Donde l’esplosione di una crisi socio-economica unica nel suo genere, con una massa crescente di disoccupati, per questo verso, senza futuro. Si parla di favorire la “crescita” per creare occupazione, ma con il sottinteso che il lavoro non ci sarà mai per tutti, perché il lavoro su cui si fa leva, segnatamente quello finalizzato alla produzione, potenzialmente “è finito” (Aznar), e comunque non abbastanza in quanto “l’epoca del pieno impiego industriale è terminata” (Bauman).

Lavorare però non è solo produrre beni di ordine economico, ma anche “esplicitazione delle facoltà assopite nella natura” (Marx), attuazione della dimensione “estetica” e valoriale della vita (Marcuse) o più semplicemente “vita”.

Da qui la necessità di una rivoluzione pressoché radicale del welfare in prospettiva, volto non solo a “ridistribuire” ciò che resta del lavoro tradizionale, ma anche a “reinventarlo”, segnatamente nel versante delle attività finalizzate all’uomo in sé, atteso nella totalità delle sue istanze vitali.

Ed è precisamente in questa direzione che spingono i vari contributi di studio della “Sezione specifica”.

Seguono nella “Sezione aperta” del volume (Sezione dedicata a studi su argomenti di varia attualità, anche se alquanto distanti dalla tematica specifica generale): *Strutture culturali e strutture economiche; Tra “storia monumentale” e “storia critica” del dominio. Elementi per una Selbst-Überwindung dell’aristocraticismo nella “Genealogia della morale” di Nietzsche; Il personalismo di Karol Wojtyła; La parabola del sociale nella voce della musica.*

Infine, nella “Sezione” di appendice, denominata “Uno sguardo sulla civitas”, ossia sulla “civitas” vista dal basso nel vissuto dei suoi valori e vicende storiche: *Fondi dalle lontane origini alle soglie dell’età moderna* [studio da cui trae spunto l’immagine di copertina].

ISBN 978-88-70485-46-2

3-4

Anno
2012
2013



MOVIMENTO CULTURALE “HUMANITAS” (M.C.H.)

CIVITAS ET HUMANITAS

ANNALI DI CULTURA ETICO-POLITICA



*Il Welfare tra passato
e futuro della società*

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:

Il castello di Fondi

(Foto e post-produzione di Stefano Nave)

CIVITAS ET HUMANITAS — Annali di cultura etico-politica — 2012-2013



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.

CIVITAS ET HUMANITAS

Annali di cultura etico-politica

*Il Welfare tra passato
e futuro della società*

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); 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); Elio Matassi (Università di Roma Tre); 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); Fiorenza Taricone (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Orlando Todisco (Università di Cassino e del Lazio meridionale)

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 - MARIO SIGNORE <i>Il Welfare tra libertà dal bisogno e libertà di “ conseguire”</i>	» 11
2 - SANTINO CAVACIUTI <i>Per una rinnovata idea di felicità sulle rovine delle vecchie ideologie</i>	» 19
3- CLEMENTINA GILY <i>Cosa vuol dire benessere? L’entusiasmo e la narrazione contro i residui ideologici</i>	» 27
4 - FRANCESCO BELLINO <i>I fondamenti etici del Welfare: ontologia relazionale e vulnerabilità umana</i>	» 35
5 - CARMELA BIANCO <i>Il concetto scotistico di persona come “ultima solitudo” nella prospettiva di un welfare “integrale”</i>	» 43
6 - ORLANDO TODISCO <i>La città di Dio a sostegno della città dell’uomo Oltre la mercificazione del soggetto</i>	» 57
7 - GIOVANNI TURCO <i>Polisemia della dignità umana e problema dei diritti</i>	» 73
8 - FRANCO BOSIO <i>Ideologie e società: figure e forme dell’ideologia nell’età moderna e nella postmodernità. Un confronto</i>	» 93
9 - LUIGI PUNZO <i>L’uguaglianza possibile: il welfare state</i>	» 107
10 - PIETRO BOCCIA <i>Il welfare state e il futuro rubato alle nuove generazioni</i>	» 115

- 11 - PASQUALE GIUSTINIANI
*Il mondo globalizzato a più strati, di fronte alle esigenze
 di un nuovo Welfare. Una riflessione in ottica filosofico-religiosa* . Pag. 125
- 12 - FIORENZA TARICONE
Il welfare state come strumento antidiscriminatorio » 145
- 13 - ALBERTO NAVE
Alla ricerca di un nuovo welfare » 157
- 14 - BARBARA DE MORI
Il Welfare e gli animali, tra passato e futuro della società » 175

B – SEZIONE APERTA

- 15 - CIRO SENOFONTE
Strutture culturali e strutture economiche » 185
- 16 - MARCO CELENTANO
*Tra “storia monumentale” e “storia critica” del dominio.
 Elementi per una Selbst-Überwindung dell’aristocraticismo
 nella “Genealogia della morale” di Nietzsche* » 193
- 17 - MICHELE INDELLICATO
Il personalismo di Karol Wojtyła » 211
- 18 - MICHELE LEONE
La parabola del sociale nella voce della musica » 217

UNO SGUARDO SULLA “CIVITAS”

- Fondi dalle lontane origini alle soglie dell’età moderna
 (Massimiliano Di Fazio e Antonio Di Fazio)* » 229

FUORICAMPO

- Seminario sul secondo volume di “Civitas et humanitas” *Comunita-
 rismo e solitudine nella società globale* [Sede del “Centro Filosofia
 Italiana”, Monte Compatri (RM), 26 ottobre 2013]
 (Annalucia Scaccia) » 257

POSTFAZIONE [IV di copertina] (Alberto Nave)

MARCO CELENTANO

TRA “STORIA MONUMENTALE” E “STORIA CRITICA” DEL DOMINIO

Elementi per una *Selbst-Überwindung* dell'aristocraticismo nella *Genealogia della morale* di Nietzsche

È possibile leggere la *Genealogia della morale* utilizzando categorie interpretative tratte dalla seconda *Inattuale*? Potrebbero rivelarsi utili, in particolare, i concetti di “storia monumentale” e “storia critica” in un percorso di lettura che intenda far emergere elementi di critica *immanente* presenti in quel testo? Sono rinvenibili, in altre parole, nella *Genealogia* nietzschiana, tracce del conflitto tra un approccio *monumentale* ed un approccio *critico* all'etica delle antiche aristocrazie guerriere e al problema del suo valore e significato per la modernità? E appare azzardata, o trova riscontri testuali, l'ipotesi che, proprio lasciando venire al discorso tale conflitto quale si dava *nei suoi stessi modi di “far storia”*, Nietzsche abbia tentato, in quel libro, di giungere ad alcuni auto-superamenti (*Selbst-Überwindung*)¹, problematizzando e rielaborando criticamente anche il proprio aristocraticismo?

Quali precisi luoghi dell'opera manifesterebbero, in tal caso, tracce evidenti di questo conflitto, quali spinte interne e contingenze esterne lo avrebbero motivato, a quali approdi avrebbe condotto?

Interpreto come confessione della misura in cui Nietzsche si sentì coinvolto da tale conflitto quel passo del penultimo paragrafo della prima dissertazione in cui, discutendo della contrapposizione tra morali aristocratiche e ascetiche, si afferma: “oggi non esiste forse alcun segno più determinante della «natura superiore», della natura più spirituale, che [...] essere ancora realmente un campo di battaglia per quelle antitesi”².

Ma, a favore di una lettura che individui *l'autointerpretazione*, la *critica immanente* e *l'autosuperamento* come procedure che la stessa *Genealogia della morale* mette in atto, testimonia, *in primis*, il fatto che proprio l'autore, in un luogo emblematico dell'opera come il paragrafo conclusivo della prefazione, suggerisca di aver voluto proporre, con essa, un “modello” di “arte dell'interpretazione” del suo pensiero, dei suoi precedenti scritti, del suo stile³.

¹ Nietzsche, come osserva Golomb, “non soltanto fa del concetto dell'autosuperamento (*Selbst-Überwindung*) l'idea centrale della sua filosofia” ma lo mette anche “in pratica nella sua vita tempestosa” [Jacob GOLOMB, *Nietzsche: amico degli ebrei e nemico dell'antisemitismo*, in Vivetta VIVARELLI (a cura di), *Nietzsche e gli ebrei*, Giuntina, Firenze 2011, p. 53].

² Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, 1887; tr. it. *Genealogia della morale*, Mondadori, Milano 1983, p. 37.

³ Nietzsche presenta, in particolare, il terzo saggio del libro, cui mi piacerebbe dedicare un

Nelle presenti note, dovremo, tuttavia, limitarci a tentare di mostrare che Nietzsche offrì, nel primo saggio della *Genealogia*, un proprio modello di ricostruzione *monumentale* della civiltà e dell'etica delle antiche aristocrazie guerriere e, nel secondo saggio, un modello di *storia critica* della “cattiva coscienza” che problematizzava e superava, in alcuni aspetti rilevanti, l'analisi comparata dell'etica aristocratica e della “morale degli schiavi” condotta nella precedente dissertazione.

Mostrano, a mio avviso, segni evidenti di intenzione “monumentale”, nel senso che Nietzsche stesso attribuì a questo aggettivo nella seconda *Inattuale*, l'uso della fonte teognidea, l'universalizzazione della contrapposizione tra “morale dei signori” e degli “schiavi”, e l'equiparazione di questa ad una distinzione tra “sano” e “malato” che la prima dissertazione, nel suo complesso, sembra avallare.

Questa esaltazione di età e stirpi remote, sconfinante nel presentarne solo “singoli tratti abbelliti”⁴ tipico delle trattazioni monumentali, ha, nel discorso nietzschiano, una sua precisa ragione: risponde ad una sollecitazione esterna sentita come urticante. La riproposizione-trasvalutazione dell'elemento monumentale ha, nella *Genealogia*, la funzione di far emergere, con una radicalità e coerenza che la seconda *Inattuale* non aveva raggiunto, *il carattere illusorio e strumentale di ogni dottrina che voglia leggere nel presente storico, e in particolare nella cultura tedesca del suo tempo, la gestazione di un ritorno a quell'antica “grandezza”*. Decostruire questa illusione, rigettare con essa ogni possibile analogia tra gli antichi modelli greci e la propria condizione storica, è il compito che Nietzsche assume nella prima dissertazione, il suo modo di trasvalutare il monumentale.

Questa sfida nasce dal tentativo, non sempre riuscito e tuttavia imponente, di rimuovere dalla propria scrittura e dal proprio agire ogni complicità con le egemoni dottrine nazionaliste, pangermaniste e razziste, con la loro pretesa di farsi interpreti o depositarie dell'etica di età arcaiche, con i molti modi in cui le scienze del linguaggio, le scienze storiche e antropologiche, la filosofia stessa, prestano il fianco a tali ideologie.

La genealogia della società e della soggettività moderne, sviluppata in forma di meta-psicologia nella seconda dissertazione, va però oltre questo approccio, rielaborando criticamente e superando, in un punto rilevante per le sue conseguenze pratiche e teoriche, alcune contrapposizioni cui giungeva, o sembrava indirizzare, la prima dissertazione. Luoghi precisi di questo autosuperamento sono i paragrafi 16, 17 e 18, i più importanti, perché in essi Nietzsche annuncia esplicitamente di voler presentare e svolgere la *propria* “particolare ipotesi sul-

contributo nel prossimo numero di questa rivista, come “commento” ad un “aforisma” tratto da *Così parlò Zarathustra* posto a suo *incipit*. Cfr. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. cit., p. 12.

⁴ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, tr. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1983, p. 21.

l’origine della «cattiva coscienza»⁵. Essi condurranno all’individuazione di un nesso causale tra dominio aristocratico e produzione sociale del “reattivo” che non traspariva nel saggio precedente, ponendo problemi che coinvolgono ogni forma di dominio, e con ciò fanno balenare la possibilità di un’ulteriore elaborazione della stessa trasvalutazione nietzschiana.

1 - La caratterizzazione del “monumentale” nella II Inattuale

Nel saggio *Sull’utilità e il danno della storia per la vita* (1874), Nietzsche afferma che all’uomo è necessario pensare in modo storico e conoscere la storia sotto “tre riguardi”: “in quanto è attivo e ha aspirazioni, in quanto preserva e venera, in quanto soffre e ha bisogno di liberazione”⁶. Corrispondono, secondo il filosofo, a queste tre diverse esigenze altrettanti modi di ricostruire e studiare il passato: la storia “monumentale”, “antiquaria” e “critica”⁷.

Motivazioni, virtù e limiti dello storico monumentale vengono delineati nel secondo paragrafo: egli è uomo “attivo” che, combattendo battaglie contro il proprio presente, trova “modelli, maestri e consolatori”⁸ solo nelle grandi opere e figure del passato. Prestano volto a questo primo schizzo i nomi di Goethe e Schiller; riecheggia in esso la citazione posta ad *esergo* del volume, tratta da una lettera inviata da Goethe all’amico, nel 1798: “Del resto mi è odioso tutto ciò che mi istruisce soltanto senza accrescere o vivificare immediatamente la mia attività”⁹.

Studiando l’arte e la vita degli antichi, l’uomo monumentale scopre quanto per lui “le vette di tali momenti da lungo tempo trascorsi siano ancora vive, chiare e grandi”¹⁰ e formino una “cresta montuosa dell’umanità”¹¹. È questo, secondo Nietzsche, il “pensiero fondamentale” di quella “fede nell’umanità che si esprime nell’esigenza di una storia monumentale”¹²: che “il grande” possa e “debba essere eterno”¹³. Esso rivela allo storico, con le eccellenze del passato, l’insipienza del suo tempo, ma gli inculca anche, insieme a questa verità storico-biografica, l’illusoria certezza che la “grandezza”, poiché fu “una volta possibile [...] sarà possibile un’altra volta”¹⁴. Si tratta, secondo il Nietzsche del

⁵ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. cit., p. 66.

⁶ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück*, tr. it. cit., p. 16.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 3. Nietzsche aveva studiato l’epistolario Schiller-Goethe negli anni di Basilea. Cfr., per un approfondimento, A. Venturrelli, *Il classico come compimento del sentimentale. Il giovane Nietzsche come lettore dell’epistolario Schiller-Goethe*, in Giuliano Campioni e Aldo Venturrelli (a cura di), *La ‘biblioteca ideale’ di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, pp. 71-97.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück*, tr. it. cit., p. 17.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 17.

¹³ *Ibidem*, p. 18.

¹⁴ *Ibidem*, p. 19.

1873-74, di una convinzione errata e tuttavia necessaria a chi voglia agire in modo inattuale, di una fede che, effettivamente, sorregge lo storico monumentale nel suo vivere quotidiano, ma non per questo risulta meno infondata. Una rigorosa ricostruzione della catena di cause da cui qualunque realtà storica è derivata dimostrerebbe, infatti, “soltanto che mai più qualcosa di assolutamente uguale potrà risultare nel gioco di dadi del futuro e del caso”¹⁵.

Inizia qui ad emergere, mentre ancora se ne tessono le lodi, la critica di Nietzsche all’approccio monumentale: “Si supponga che qualcuno creda che non ci vorrebbero più di cento uomini produttivi, educati e attivi in un nuovo spirito, per far crollare quella «culturalità» che è venuta proprio ora di moda in Germania: come dovrebbe rafforzarlo il constatare che la cultura del Rinascimento si edificò sulle spalle di una siffatta schiera di cento uomini”¹⁶. Risuonano, in questa affermazione, echi evidenti di quell’utopia della Germania faro di un nuovo Rinascimento culturale e politico europeo che aveva attraversato il neoclassicismo e il romanticismo tedeschi, e ancora informava il progetto wagneriano di rifondazione del dramma, cui Nietzsche in quegli anni si sentiva vicino. Eppure, con uno scarto scettico, già in questo scritto, il filosofo si sottrae a tale fede: “E tuttavia – per imparare subito dallo stesso esempio ancora qualcosa di nuovo – come sarebbe fluido e fluttuante, come sarebbe inesatto quel paragone! Quanta diversità dev’essere al riguardo trascurata, se esso vuol avere quell’effetto corroborante, quanto violentemente l’individualità del passato deve essere costretta in una forma generale e smussata [...] a favore di una concordanza”¹⁷.

La dimostrazione dell’infondatezza dell’ipotesi che il proprio presente storico stia per partorire un nuovo Rinascimento apre, così, le porte ad una riflessione più generale sui “danni che la storia monumentale può fare”, sia “tra i potenti e gli attivi”, sia tra “gli impotenti e inattivi”¹⁸: quando “il passato deve essere descritto come degno di imitazione [...] e per la seconda volta possibile”, la storia rischia “di essere alquanto falsata, abbellita [...] avvicinata alla libera invenzione”¹⁹. L’accaduto diventa “un’invenzione mitica” perché “grandi parti di esso vengono dimenticate, spregiate”, mentre “emergono come isole solo singoli fatti abbelliti”²⁰.

Se questo è vero per il tipo più elevato di storia monumentale, si chiede Nietzsche, “cosa causerà mai” tale rappresentazione mitica della storia quando della sua narrazione si impadroniscono, come già accade, gli Stati con i loro appetiti nazionalistici, la nascente industria della cultura con la sua sete di profitto, i “ribaldi fanatici” che intendono sfruttarla per scalare le vette del potere?

¹⁵ *Ibidem*, p. 21.

¹⁶ *Ibidem*, p. 19.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 19-20.

¹⁸ *Ibidem*, p. 21.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

I difensori di una “culturalità” vuota ed esteriore usano, per smussare la critica del presente implicita nell’atteggiamento monumentale, una strategia, a sua volta, monumentale: “Giacché non vogliono che la grandezza nasca; il loro strumento sta nel dire: «guardate, il grande esiste già»”²¹. Essi mirano a svuotare e imbalsamare l’immagine dell’antichità, erigendone, appunto, il monumento. Quando, invece, la rappresentazione monumentale della storia cade nelle mani di individui o gruppi che intendono sfruttarla per impadronirsi del potere, allora, “regni vengono distrutti, principi assassinati, guerre e rivoluzioni scatenate”²².

Molte e diverse suggestioni confluiscono in quest’ultimo giudizio, e con parole simili Nietzsche tratterà nelle pagine seguenti della “*storia critica*”. L’accento alle rivoluzioni e ai regni distrutti dice dell’eco profondissima lasciata in lui dagli sconvolgimenti sociali che avevano condotto dalla rivoluzione del 1789, studiata sui libri, a quella del 1848, di cui aveva vissuto gli strascichi, fino alla guerra franco-prussiana, alla Comune di Parigi, alla riunificazione bismarckiana della Germania, di cui era stato diretto testimone.

Ma traspare, in queste pagine, secondo interpreti diversi come Colli e Baioni, anche un altro turbamento derivante dall’irrisolta posizione filosofica cui Nietzsche, in quella fase, è giunto. Registrando, lucidamente, sia “la crisi del classico o della tradizione classica, sia la nascita dello storicismo e della filologia moderna che via via si evolvono come scienze del passato con un ritmo proporzionale a quello con cui la nascente civiltà industriale accelera il processo di invecchiamento delle forme della tradizione”²³, Nietzsche, nei primi anni Settanta, cerca di affrontare queste trasformazioni con strumenti che derivavano ancora, in gran parte, “dalla cultura dell’età goethiana”²⁴. Vive, così, un’“ambivalenza radicale”, un sentimento di “attrazione e repulsione, ad un tempo”²⁵, nei confronti dell’indagine storica e delle sue potenzialità critiche, ed “un’angoscia, nel tentativo di evadere dalla visione disperata di Schopenhauer, mediante armi offerte da Schopenhauer stesso”²⁶.

Come Feuerbach, egli guarda ai fenomeni religiosi, ormai, con gli occhi di un ateo. Ma, come Schopenhauer, assegna alla religione un valore etico inestimabile, ritenendo che essa soltanto, insieme all’arte, offra all’uomo la possibilità di sentire in modo “sovrastorico” e “antistorico”²⁷, fungendo da grande forza consolatrice dell’esistenza umana.

La sua critica è già in grado di rigettare la pretesa della filologia classica di

²¹ *Ibidem*, p. 23.

²² *Ibidem*, p. 21.

²³ Giuliano BAIONI, *La filologia e il sublime dionisiaco*, in F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV*, tr. it. *Considerazioni inattuali*, Einaudi, Torino, 1981, p. XXVIII.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Giorgio COLLI, *Nota introduttiva*, in F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück*, tr. it. cit., p. XIII.

²⁶ *Ibidem*, p. XIV.

²⁷ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück*, tr. it. cit., p. 95.

presentarsi come “ricostruzione imparziale ed oggettiva del passato”²⁸, figlia dell’età dell’idealismo ma antesignana dell’emergente epistemologia positivista, e la seconda *Inattuale* tematizza esplicitamente la questione del nesso tra “scienza e decadenza”, saperi e mercato, presente, in nuce, secondo il Nietzsche del 1886, già nella *Nascita della tragedia*²⁹. Articolando la critica della “storia monumentale” e della “storia antiquaria”, l’autore rileva il profilarsi di un nuovo rapporto tra scienze e tecniche, in un sistema mirato ad ottenere almeno due tipologie di effetti:

- rendere produttivi i saperi umanistici, inserendoli in un circuito commerciale che consenta di farne oggetti di largo consumo, traendone profitto in maniera sistematica come accade con altri tipi di merci;

- sviluppare le scienze della psiche e del comportamento in direzione di tecniche di formazione e condizionamento sempre più efficaci, mirando a realizzare una programmazione degli stili di vita su larga scala, orientando, non solo i consumi di massa, ma anche le forme di consenso, tacito o attivo, i gusti, il tempo libero, le attività ludiche e ricreative, la sfera erotica, affettiva e sentimentale.

2 - La rappresentazione delle antiche aristocrazie e l’uso monumentale della fonte teognidea nella prima dissertazione della Genealogia

Nella prima dissertazione del libro *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche si interroga sull’origine delle coppie di concetti “buono e cattivo” (“Gut und Böse”) e “buono e malvagio” (“Gut und Schlecht”). Dopo aver impostato, nei primi tre paragrafi, una critica delle genealogie della morale di ispirazione “inglese” (Darwin, John Stuart Mill, Spencer, Paul Ree), nel quarto, egli introduce, attraverso un’analisi etimologica comparata, la propria ipotesi: “buono” significò, in tutte le lingue più antiche, “nobile” e “aristocratico”, “nel senso di ceti sociali”³⁰, mentre, “cattivo” fu originariamente sinonimo di “plebeo”, “volgare”, “ignobile”³¹.

Tra le fonti antiche, vengono privilegiate, in queste pagine, il corpus ‘omerico’, cui Nietzsche aveva dedicato nel 1869 la prolusione per l’insediamento all’università di Basilea, e la silloge ‘teognidea’, già oggetto della dissertazione del 1864 e del saggio pubblicato sul «Rheinisch Museum» nel 1867. Tra gli studi critici di supporto svolge, come ha mostrato Orsucci³², un ruolo importante

²⁸ August BOEKH, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, 1886, p. 18, cit. in G. Baioni, op. cit., p. XXVIII.

²⁹ Cfr. “Tentativo di autocritica” in F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, tr. it. *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1986, pp. 4, 5.

³⁰ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. cit., p. 17.

³¹ *Ibidem*, pp. 16, 17.

³² Cfr. Andrea ORSUCCI, *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001, pp. 171-193.

l'opera *Die Ethik der alten Griechen* (1882) del filologo classico Leopold Schmidt³³.

Il quinto paragrafo della *Genealogia* supporta la tesi enunciata nel precedente analizzando i termini più ricorrenti con cui gli antichi aristocratici qualificavano se stessi. Troviamo, in apertura del ragionamento, un'importante ammissione: “Per la verità, nella maggior parte dei casi, essi si attribuiscono nomi forse semplicemente sulla base della loro superiorità di potenza (come «i potenti», «gli eroi», «i condottieri») o sulla base del più evidente segno peculiare di questa superiorità, nomi, ad esempio, come «i ricchi», «i possidenti», (tale è il significato di *arya*; e analogamente nell'iranico e nello slavo)”³⁴. Il rigore filologico impone, qui, a Nietzsche, di riconoscere che le forme di auto-rappresentazione dell'antica aristocrazia non erano immuni da aspetti plutocratici e, sia pure in senso premoderno e precapitalistico, “utilitaristici”: accanto agli aggettivi di matrice guerresca, quelli simbolici di proprietà e ricchezza erano tra i più ricorrenti, e caratterizzavano già il concetto autoreferenziale di “buono” proprio delle più antiche aristocrazie. Memore della lezione della dissertazione francese, il filosofo prospetta tali valenze in apertura del ragionamento, dando risalto, nei passi e paragrafi successivi, ad argomenti che ne controbilanciano l'importanza. Le caratterizzazioni di tipo ‘venale’, infatti, non rendono, secondo Nietzsche, giustizia ai caratteri più tipici dell'aristocratico arcaico. L'illustrazione del suo “tratto distintivo”³⁵ è affidata, invece, ad una lapidaria citazione di Teognide, presentato come eminente “portavoce” della nobiltà greca: gli aristocratici “chiamavano se stessi “«i veridici» (“die «Wahrhaftigen»)”³⁶. La tesi viene corroborata esaminando la radice del corrispondente termine greco *ἔσθλός*, e di altri lemmi di quella lingua come *ἀγαθός*, *κακός*, *δειλός*, del latino “bonus”, del gaelico “fin”, del tedesco “Gott” e di alcuni suoi derivati.

È, a mio avviso, indice evidente di un'intenzione monumentale, provocatoria, sprezzante, in perfetta sintonia col pathos aristocratico della distanza già evocato nel secondo paragrafo³⁷, la scelta di privilegiare, qui, in modo esclusivo, questo singolo passo teognideo, evitando ogni confronto con altre fonti greche più antiche, coeve o posteriori³⁸ e con altri luoghi della silloge.

Non può non colpire il raffronto col lavoro su Teognide scritto ventitré anni

³³ In particolare, nel quarto capitolo del primo volume dell'opera, Schmidt traeva dall'analisi dell'*Odissea* e del *corpus* teognideo molti dei suoi argomenti.

³⁴ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. cit., p. 18.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 19. Nel saggio del 1864, Nietzsche individuava, invece, cinque tratti caratteristici dell'aristocrazia arcaica: antichità attribuita alla stirpe, capacità militari e politiche, gestione del culto religioso, ricchezza e raffinatezza, formazione che include le arti liberali.

³⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. cit., p. 15.

³⁸ Senza dubbio, meno univoco di quello offerto dal citato verso teognideo risulterebbe un ritratto dell'aristocrazia greca tratto da altre fonti; ad esempio, dalla più antica testimonianza di Esiodo, e dalle sue critiche ai *basilees*, o dalla denuncia delle forme di sfruttamento attuate dai nobili ateniesi, prima della riforma da lui varata, avanzata da Solone nelle sue elegie.

prima: nel 1864, Nietzsche aveva presentato il poeta megarese, non come emblematico “portavoce” di un’etica signorile primigenia e incorrotta, ma come tipico rappresentante di “un’epoca in cui l’antica integrità dei nobili megaresi era ormai degenerata in una certa lussuria e mollezza”³⁹, che si abbandonava, di fronte al decadere del proprio ceto, ad un atteggiamento nostalgico, molto simile a quello che dieci anni dopo la *Il Inattuale* avrebbe caratterizzato come “monumentale”. Opponendosi all’autorità di Welker, e seguendo su questo punto il giudizio espresso da George Grote nella sua *History of Greece*, Nietzsche leggeva nei versi di Teognide l’espressione tipica di un’epoca in cui persino un esponente della più antica nobiltà di sangue aveva ormai smarrito “la forza e la natura propria dei Dori”⁴⁰. Il saggio dava risalto particolare ai passi in cui Teognide denunciava la venalità e la corruzione degli aristocratici megaresi che, impoveriti o sovrastati dall’ascesa della classe mercantile, celebravano matrimoni misti con plebei facoltosi, mescolando così - questa l’empietà di cui il poeta li accusava - sangue e abitudini⁴¹. Tale ricostruzione suggeriva, nel suo complesso, l’ipotesi che l’aristocrazia dorica, dopo aver tenuto, finché durò il suo pieno dominio, i gruppi autoctoni dei territori occupati “oppressi dalla povertà e in uno stato di incultura”⁴², iniziasse a non identificarsi più in modo preminente con i simboli del lusso e della ricchezza proprio quando il possesso esclusivo di tali beni cominciò ad essergli conteso da un’emergente classe mercantile, capace di accumulare ricchezze in modo più rapido e sicuro dei proprietari terrieri e dei guerrieri tradizionali. Rafforza questa impressione la considerazione degli aspetti propriamente filologici: tra il 1866 e il 1867, preparando, tra mille reticenze e dubbi, il saggio “Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung”, per il «Rheinisch Museum», Nietzsche si era convinto che fosse impossibile giungere ad una interpretazione definitiva, univoca, scientificamente fondata, dei passi puri e spuri della silloge, del loro ordine originario, e persino di vari aspetti della biografia e dell’ideologia di Teognide⁴³. La volontà di monumentalità espressa nella prima dissertazione della *Genealogia* si manifesta anche attraverso la momentanea rimozione di questi aspetti problematici degli studi teognidei, e l’utilizzo della finzione che vi sia un Teognide cui fare riferimento, una lettura del suo pensiero che abbia diritto di dichiararsi pienamente rigorosa e legittima.

³⁹ F. NIETZSCHE, *Dissertatio de Theognide Megarensi*, 1864; tr. it. *Teognide di Megara*, Laterza, Bari, 1985, p. 119.

⁴⁰ Cfr. Curt Paul JANZ, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, 1978, , tr. it. *Vita di Nietzsche*, vol. I, Laterza, Bari 1980, p. 160.

⁴¹ Si vedano, in particolare, i versi 183-190, qui riportati da Marina CAVALLI (a cura di), *Lirici greci*, A. Mondadori, Milano, 1992, pp. 86-87: “Montoni, cavalli, asini, noi li vogliamo/ di buona razza, Cirno, e che montino/ femmine adeguate. Ma un nobile non si vergogna/ di sposare la figlia di un plebeo, se ha molta dote;/ né una donna rifiuta la sua mano a uno sposo/ plebeo, se è ricco: vale più il lusso che la nobiltà./ Sola venerazione è la ricchezza: il nobile s’incrocia col plebeo,/ il plebeo col nobile – è l’oro che fa razza”.

⁴² F. NIETZSCHE, *Dissertatio de Theognide Megarensi*, 1864; tr. it. cit., p. 109.

⁴³ Cfr. Antimo NEGRI, *Introduzione*, in F. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 40-42.

In questi passi della *Genealogia*, infatti, concedendosi libertà che solo un taglio deliberatamente monumentale può consentire, Nietzsche, non solo elegge Teognide ad unica voce degna di offrire un ritratto fedele dell’antica etica aristocratica, ma trascoglie anche, tra i suoi versi, un singolo passo, un singolo giudizio, sorvolando sul fatto, a lui ben noto, che lo stesso poeta modificò, profondamente, nel corso della sua travagliata vita, giudizi, costumi e comportamenti.

Si tratta, come ho accennato, di una monumentalità assai diversa da quella tradizionale, che si è andata liberando, attraverso una decennale autocritica, di molti aspetti mitici, ed è orientata a contrastare ogni commistione con l’“antiquario”, ogni mescolanza tra ammirazione di un passato remoto e culto delle tradizioni o apologia del presente. È questo un punto decisivo sulla cui interpretazione si gioca, a mio avviso, anche il carattere monumentale o non monumentale del modo in cui noi, suoi interpreti d’oggi, leggiamo gli autosuperamenti tentati da Nietzsche.

La prima dissertazione sembra voler portare alle ultime conseguenze, e alle soglie di un salto oltre se stesso, l’atteggiamento che la *II Inattuale* attribuiva allo storico monumentale: l’inattualità di chi trae dallo studio e dall’ammirazione delle eccellenze del passato la forza per lottare contro le decadenze del presente. Questo andare in fondo e superare consiste, innanzitutto, nel rifiutare, senza più tentennamenti o limitazioni, la particolare configurazione che l’illusione monumentale di un legame diretto tra grandezze passate presenti e future ha assunto nel suo paese e nel suo tempo: quella della questione “ariana”, della presunta origine “indogermanica” dei tedeschi, e della loro presunta vocazione a divenire faro e guida della cultura e della politica europee. “Quanta falsità e palude occorrono per rimestare questioni razziali nel guazzabuglio dell’Europa di oggi⁴⁴: è questa sporgenza della storia nella vita pubblica del suo tempo, e nella sua vita personale, a spingere Nietzsche, lungo tutto il decennio 1878-1888, e nell’ultimo biennio di attività in particolare, a tentare di distinguere in modo argomentato e radicale, anche se non privo di sbavature e ricadute, il proprio tipo di aristocraticismo, la propria critica della tradizione ebraico-cristiana, il proprio approccio alla questione delle “razze”, dalla propaganda nazionalista, pangermanista e antisemita dell’epoca.

3 - Echi e riflessi del dibattito sulle “razze europee” nella prima dissertazione della *Genealogia della morale*

Il concetto di “razza” e le teorie sulle origini delle “razze umane”, vettori ideologici del colonialismo e della schiavizzazione fin dal 1500, assumono, nel corso dell’Ottocento, ulteriori valenze: diviene comune il loro impiego per spiegare i conflitti sociali, le differenze di classe, le rivalità nazionali ed economiche *all’interno* del territorio europeo. Usati in tal senso, con ossessiva insisten-

⁴⁴ F. NIETZSCHE, *Scelta di frammenti postumi. Fine 1886 – Primavera 1887*, in *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. cit., p. 240.

za, dai sostenitori delle dottrine pangermaniste e antisemite, dai nazionalisti e dai fautori di una repressione violenta dei conflitti sociali, essi conoscono, anche al di là di queste cerchie, ampissima diffusione. Dopo il conflitto franco-tedesco del 1870-71, in particolare, divampa il “dibattito sulle razze europee” e si moltiplicano “gli sforzi per decifrare [...] ascendenze razziali nobili, cercando di stabilire, tra celti e germani, tra ariani e slavi, tra popoli nordici e stirpi mediterranee, gerarchie e rapporti di filiazione che sappiano legittimare, grazie ai risultati della scienza antropologica, ambizioni egemoniche e borie nazionalistiche”⁴⁵. Il pubblico confronto su questi temi si fa particolarmente acceso negli anni 1885-1887, in seguito alla pubblicazione, curata da Rudolf Virchow, dei risultati delle indagini statistiche su alcuni parametri somatici della popolazione tedesca (conformazione cranica, statura, colore di occhi e capelli), che smontano assunti dati, fino ad allora, per certi dai pangermanisti⁴⁶.

Come altri autori tedeschi dell’epoca, Nietzsche spesso parla di nobili e plebei come “razze” diverse e contrappone all’uomo del popolo, non solo l’“aristocratico”, ma anche l’“ariano”⁴⁷. Restano riscontrabili, nella sua produzione edita e inedita, “fino all’ultimo pregiudizi o luoghi comuni nei confronti degli ebrei”⁴⁸. Ma, dopo aver condiviso, nei primi anni Settanta, gli umori antisemiti degli ambienti wagneriani, egli si schiera, dal 1878 in poi, nettamente, contro il “malcostume letterario di portare al macello gli ebrei come capri espiatori di ogni possibile male”⁴⁹, rilevando l’“invidia” e l’“odio” suscitati, in tutti gli stati europei, dalla “loro superiore intelligenza” e da un “dinamismo”, sviluppato attraverso quella “lunga scuola di sofferenze” che fu “la più dolorosa di tutte”⁵⁰. In *Al di là del bene e del male* (1886), il filosofo fa esplicitamente propri alcuni risultati delle ricerche coordinate da Virchow, dimostrando il carattere demagogico di ogni richiamo alla difesa della “purezza razziale”, e suscitando, per questo, furenti recensioni sull’«Antisemitische Correspondenz»⁵¹.

Qual è, dunque, la sua posizione in merito alla cosiddetta “questione ariana”? Come filologo, Nietzsche si schiera, fin dagli esordi, contro ogni mito della purezza autoctona e dell’autonomia culturale. La commistione “razziale” e culturale è da lui considerata fattore di emancipazione e vitalità culturale: “Dove le razze sono mescolate, è la fonte di una grande cultura”⁵².

⁴⁵ A. ORSUCCI, “Ariani, indo germani, stirpi mediterranee: aspetti del dibattito sulle razze europee (1870-1914)”, in «Cromohs», 3 (1998), p. 1; url: http://www.unifi.it/riviste/cromohs/3_98/orsucci.html>.

⁴⁶ Cfr. A. ORSUCCI, op. cit., pp. 2-8.

⁴⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. cit., p. 19.

⁴⁸ V. VIVARELLI, *Premessa*, in V. VIVARELLI (a cura di), *Nietzsche e gli ebrei*, ed. cit., p. 14.

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, 1878, tr. it. *Umano troppo umano*, I, Newton Compton, Roma 1979, af. 475, p. 257.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cfr. V. VIVARELLI (a cura di), *Nietzsche e gli ebrei*, ed. cit., pp. 254-259.

⁵² F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi (autunno 1885 – autunno 1887)*, in V. Vivarelli (a

Nel contempo, egli ritiene che la commistione *sociale* tra caste guerriere e sacerdotali, e più tardi tra classi nobiliari e mercantili, abbia apportato un danno incalcolabile alla civiltà occidentale. Conducendo al graduale estinguersi della casta cavalleresca, essa ha aperto, secondo il filosofo, la strada all'imporsi dell'ascetismo cristiano e, infine, della civiltà e del tipo d'uomo borghesi, in cui l'ascesi, un tempo finalizzata al premio ultraterreno, viene ora rivolta al conseguimento del 'benessere' economico.

Nel nono paragrafo della prima dissertazione, Nietzsche avanza e assume, sia pure in forma interrogativa o problematica, l'ipotesi diffusa negli ambienti più reazionari dell'epoca che l'intero ambito dei conflitti economici, sociali e politici tipici della tarda modernità sia riconducibile, in ultima analisi, al tramontare della casta aristocratica e al prevalere, nel mondo occidentalizzato, della schiatta plebea, non solo in termini economici, politici, culturali e morali, ma anche in termini di sangue e caratteri ereditari: "Per l'intera Europa: la razza sottomessa ha finito per riprendere qui il sopravvento [...] chi ci garantisce [...] che la *razza* dei conquistatori e dei signori, quella degli ariani, non sia per soccombere anche fisiologicamente?"⁵³. Sembrano, e sono in gran parte effettivamente date, nell'esternazione di questo timore, premesse teoriche non dissimili da quelle che avevano già condotto "gli strilloni antisemiti", che pure Nietzsche vorrebbe in quegli anni "bandire" dalla Germania, a urlare contro un presunto pericolo ebraico e in difesa della "purezza della razza tedesca". Dov'è, dunque, la rottura?

Singolare nella posizione di Nietzsche è il fatto che, avendo acquisito dalle più accreditate fonti etno-antropologiche e storiche, filologiche e glottologiche dell'epoca la certezza che tale commistione di sangue tra razze e classi *sia, in tutta Europa, un fatto ormai accaduto da secoli e irreversibile*, egli prenda pubblicamente posizione contro ogni appello alla difesa della purezza razziale, ogni identificazione tra razza e nazione o *lingua* e nazione, ogni pretesa di far discendere popolazioni moderne da specifiche etnie o antiche genie nobiliari, denunciandole come maschere ideologiche dei conflitti di potenza tra diversi stati e comitati d'affari, "trappola bugiarda"⁵⁴, "falsità e palude"⁵⁵.

Se, nelle conclusioni dell'inchiesta demografica da lui coordinata, Virchow affermava, usando il virgolettato, che l'unica "«razza pura»" presente sul suolo europeo erano al momento gli ebrei, Nietzsche, in un aforisma della *Gaia scien-*

cura di), op. cit., p. 227. Sulla precoce maturazione di questa positiva valutazione della mescolanza tra popolazioni e culture diverse, nel pensiero di Nietzsche, influì la lettura dell'opera di Walter Bagehot, *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlich Zuchtwahl und der Verebung auf die Bildung politischer Gemeinwesen* (1874). Sull'argomento cfr. V. 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, pp. 529-544.

⁵³ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. cit., p. 19.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

za, pubblicata circa tre anni prima, si era collocato tra i “senza patria”, “troppo multiformi e ibridi, come «uomini moderni»” per “prendere parte a quella mendace autoammirazione e libidine razziale che si mette in mostra oggi in Germania”⁵⁶.

Di epoca vicinissima alla pubblicazione della *Genealogia della morale* è, invece, l'appunto privato in cui annota la “Massima: non avere rapporti con nessuno che prenda parte alla bugiarda impostura delle razze”⁵⁷ cui si atterrà quando, nel corso dello stesso anno, Theodor Fritsch gli invierà alcuni fascicoli della «Antisemitische Correspondenz», rispediti al mittente con una dura lettera in cui dichiara il suo anti-antisemitismo e chiede di non inviargliene altri in futuro⁵⁸.

La sua avversione per l'arianesimo, il nazionalismo e il pangermanesimo romperà, infine, gli argini della lucidità in due dei cosiddetti “biglietti della follia”, in cui si abbandonerà all'illusione di aver scatenato, contro l'antisemitismo, una sorta di scontro finale: “Sto facendo fucilare tutti gli antisemiti”; “Bismarck e tutti gli antisemiti soppressi”⁵⁹.

4 - “Il popolo ha vinto”?

Il nono paragrafo si apre mettendo in scena uno sdoppiamento dell'autore e del discorso: il brano virgolettato che lo occupa quasi per intero è presentato come commento di un “libero pensatore”, “rispettabile animale” e “per di più un democratico”⁶⁰, a quanto finora esposto sulla duplice genealogia del concetto di “buono”.

Chi è il “pensatore” cui qui si cede la parola? In che misura è maschera dello stesso Nietzsche? Sono dissimulazioni o effettivi segnali di distanza gli aggettivi attribuitigli, che potrebbero far pensare a Paul Ree, fin dalla prefazione indicato come avversario-interlocutore cui la *Genealogia* polemicamente si rivolge? È, in ogni caso, questo enigmatico lettore-uditore, che “fino a quell'istante era tutt'orecchi”, a sbottare improvvisamente in un commento, reso ancor più sibillino dal fatto che lo si attribuisca a un “democratico”: “«Ma perché venirci ancora a parlare di ideali *più nobili*? Atteniamoci ai dati di fatto: il popolo ha vinto – ovvero “gli schiavi” o “la plebe” o “il gregge”, chiamateli come vi piace [...] la morale dell'uomo comune ha vinto»”⁶¹. In queste righe vengono proposte, come fossero l'una la ripetizione o un mero rafforzamento dell'altra, due tesi differen-

⁵⁶ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, tr. it. *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, af. 377, p. 257.

⁵⁷ F. NIETZSCHE, *Scelta di frammenti postumi. Fine 1886 – Primavera 1887*, in *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. cit., p. 158.

⁵⁸ F. NIETZSCHE, lettera a Theodor Fritsch del 29 marzo 1887, tr. it. in V. VIVARELLI (a cura di), op. cit., pp. 254, 255.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 267 e 270.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 24.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 23, 24.

ti: "il popolo ha vinto"; "la morale dell'uomo comune ha vinto"⁶². L'effetto di sovrapposizione tra le due affermazioni è rafforzato dall'uso, in entrambe, del participio passato "gesiegt": "das Volk hat gesiegt", "die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt"⁶³.

Che significa l'affermazione "il popolo ha vinto"? Cos'è un "popolo" per Nietzsche? Egli dirà con precisione, nella seconda dissertazione, come, a suo avviso, sono sorti storicamente i "popoli", sotto l'urto di quali vincoli sociali e pressioni selettive essi vennero forgiati e, dunque, in tal senso, cosa sono: "popolo" è, innanzitutto, per lui, una struttura gregaria, prodotto storico di millenni di dominio. Un corpo collettivo cui diverse forze dominanti hanno impresso, nei secoli, differenti reazioni, inclinazioni, forme espressive e direzioni di sviluppo. Ma, non diversamente stanno, a suo avviso, le cose per l'individuo, inteso come "io", "coscienza", "soggetto". Nella prospettiva nietzschiana, popoli e individui sono entrambi prodotti storici della selezione dell'uomo sull'uomo, e nascono entrambi da una costrizione millenaria dei costumi che ha condotto alla prevalenza degli "istinti gregari".

Con tale approccio risulterebbe pienamente coerente la seconda delle asserzioni di cui stiamo discutendo - "la morale dell'uomo comune ha vinto" - intendendo Nietzsche riferirsi, con essa, innanzitutto, al trionfo della morale borghese. Non si vede, invece, in che senso la prima affermazione possa accordarsi con l'analisi di "popoli" e "individui", intesi come prodotti del dominio sociale e dell'"addomesticamento" dell'uomo. "Vince" il "popolo" per il fatto che la struttura gregaria che lo soggioga viene estesa universalmente a tutti gli uomini, coinvolgendo anche le classi dominanti che un tempo ne erano esentate?

Riceverà conferme o verrà problematizzata, negli ulteriori sviluppi del saggio, l'apparente risposta affermativa che il nono paragrafo offre a questa domanda?

Nei due successivi, vengono delineati ritratti contrapposti dell'aristocratico e del plebeo: il primo è schietto, e perfino "ingenuo" per natura, anche se nel quarto paragrafo lo si era definito uomo dotato di "sguardo obliquo" e incline al "sospetto", in opposizione all'uomo semplice del popolo⁶⁴. Spontaneo e immediato nel manifestare il coraggio come la collera, la generosità come il desiderio, il nobile segue l'irruenza dei propri impulsi e, se prova risentimento, lo manifesta "in una subitanea reazione"⁶⁵ che non intossica. Il sottomesso, invece, uomo del *ressentiment*, costretto a covare sentimenti di vendetta senza poterli esprimere o realizzare, per sopravvivere in società, deve affidarsi ad un

⁶² Della terza questione che il misterioso interlocutore presenta come strettamente connessa alle due precedenti, il mescolamento delle "razze" concepito come "avvelenamento del sangue", e delle prese di posizione e oscillazioni di Nietzsche in merito a questo tema, si è detto quanto qui possibile nel precedente paragrafo.

⁶³ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, in *Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral*, de Gruyter, München 2010, p. 268.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 27.

costante autocontrollo, imparare a fare della finzione e dell’“accortezza” le sue principali virtù. In una sapiente mescolanza di annotazioni critiche e licenze monumentali, Nietzsche presenta gli antichi aristocratici come uomini che, nei loro rapporti reciproci, erano “severamente tenuti nei limiti del costume, dalla venerazione, dall’uso, dalla gratitudine e più ancora dalla reciproca vigilanza, dalla gelosia *inter pares*”⁶⁶, mentre, nei confronti dell’“esterno” e degli “stranieri”, si mostravano “non molto migliori di scatenate belve feroci”⁶⁷. Controbilancia quest’immagine di “giubilanti mostri”, che spensieratamente svolgevano “una orribile serie di delitti, incendi, infamie, torture”⁶⁸, una descrizione semi-idilliaca dei rapporti tra i gentiluomini, sempre “così perspicaci nel rispetto, nell’autodominio, nella delicatezza del sentire, nella fedeltà, nell’orgoglio e nell’amicizia”⁶⁹ che, sovraneamente, sorvola su invidie, inganni, intrighi e feroci contese per il potere che, sempre, caratterizzarono tali rapporti.

5 - Elementi per una “storia critica” del dominio nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*

Di “storia critica” si nutre, è scritto nella *II Inattuale*, chi deve “infrangere [...] un passato”⁷⁰ ed ha “bisogno di liberazione”⁷¹. La storia critica “giudica e [...] condanna”⁷²; i suoi interpreti si sentono partecipi di un movimento radicalmente innovatore che prende le forme di un “tribunale” al cui giudizio va sottoposta ogni credenza, ogni legge, ogni storia. Evidente è qui il riferimento al motto illuminista: se la storia monumentale e quella antiquaria rappresentano, rispettivamente, i modelli interpretativi del neoclassicismo e del romanticismo, la storia critica esprime l’atteggiamento dell’illuminismo più radicale, e delle correnti repubblicane e giacobine della rivoluzione francese, che intendevano erigere, con i propri atti e giudizi, appunto, un tribunale della storia. Nei momenti di mutamento drastico e violento, scrive Nietzsche, la storia critica è necessaria affinché diventi “chiaro quanto sia ingiusta l’esistenza di una qualche cosa, di un privilegio, di una casta, di una dinastia per esempio, quanto questa cosa meriti la fine”⁷³. Perché essa prenda il sopravvento deve, però, al contempo, venir rimossa la parzialità di chi quei privilegi o quelle leggi abbatte e, più precisamente, il fatto che agire ed essere di parte, “vivere ed essere ingiusti sono una sola cosa”⁷⁴. Indispensabile per ogni drastica rottura col passato, il tribunale che la storia critica erige è, al contempo, sempre pericoloso, perché non può

⁶⁶ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. cit., p. 28.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁷¹ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück*, tr. it. cit., p. 16.

⁷² *Ibidem*, p. 23.

⁷³ *Ibidem*, p. 29.

⁷⁴ *Ibidem*.

dar voce alla “clemenza”⁷⁵ e deve assumersi la responsabilità di una violenza, senza nemmeno poter contare sull’autorità della tradizione, che alla violenza, attraverso una lunga sperimentazione, ha dato regole e forma.

È, a mio avviso, precisamente in questa situazione che si sente forzato, e consapevolmente intende collocarsi, Nietzsche, nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale* che, volendo essere critica radicale del romanticismo e del positivismo, dell’ascetismo e delle sue origini, dello storicismo e di ogni mito del ritorno all’origine, diviene anche “problematizzazione del concetto di ‘aristocrazia’”⁷⁶ e del proprio stesso aristocraticismo.

Il terreno in cui tale tentativo di *Selbstst-Überwindung* avviene è quello di una *critica degli effetti* prodotti dal dominio aristocratico sul piano sociale, psichico, antropologico. Le conclusioni della prima dissertazione sembravano sancire, dal punto di vista della “salute” o “malattia” degli individui e dei popoli, una superiorità quasi atemporale e universale dell’etica aristocratica rispetto alle morali ascetiche, individuando nel prevalere di queste ultime l’origine prima della “cattiva coscienza”. I paragrafi 16-18 della seconda dissertazione portano, invece, ad includere, senza remore, *tra le cause originarie della genesi di “questa brutta pianta”*⁷⁷ due fattori: le forme e i modi in cui proprio le antiche stirpi guerriere instaurarono e gestirono il proprio potere e, strettamente connessa ad esse, la nascita delle prime forme di Stato coi loro “terribili bastioni”⁷⁸, ovvero, i loro feroci sistemi formativi e punitivi.

Nietzsche non si esime, qui, dall’indicare *quali aspetti* del dominio aristocratico contribuirono, a suo avviso, in modo primario, ad innescare le “metamorfosi” che condussero all’irreggimentazione e all’“addomesticamento” dell’essere umano: fattore primo fu l’eliminazione di un “enorme quantum di libertà”⁷⁹ che il potere statale, dopo essersi instaurato con la violenza, con estrema violenza dovette estirpare nelle popolazioni sottomesse, per consolidarsi, conservarsi ed espandersi. Le radicali trasformazioni della vita comunitaria che questo processo implicò (sradicamento e accorpamento coatto di diverse popolazioni, forzato livellamento di differenze tra individui, gruppi, usanze e linguaggi, privatizzazione delle terre e riduzione di masse umane in stato di sudditanza o schiavitù) imposero, secondo il filosofo, alle tendenze “istintuali” umane un rivolgimento senza precedenti: le tendenze aggressive individuali, e l’impulso a modificare attivamente la realtà, prima rivolti verso l’esterno, si ritorsero verso l’individuo stesso, trasformandosi in strumenti di autocontrollo, autocensura, autodifesa, autointerpretazione. Questo “istinto della libertà represso, rintuzza-

⁷⁵ *Ibidem*, p. 28.

⁷⁶ Maurizio SANDELLA, “Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco”, in CQIA Rivista, n. 2, 2011, <http://www.unibg.it/dati/bacheca/434/48956.pdf>, p. 7.

⁷⁷ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, tr. it. cit., p. 69

⁷⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 69.

to, incarcerato nell'intimo, che non trova infine altro oggetto su cui ancora scaricare e disfrenarsi se non se stesso", concluderà il paragrafo 17, "questo, soltanto questo è, nel suo cominciamento, la cattiva coscienza"⁸⁰.

La sua genesi non può dunque essere imputata ad un prevalere del potere sacerdotale su quello delle caste guerriere, successivo al dominio instaurato da queste ultime, né al mescolamento di sangue e costumi tra nobili e plebei, seguito al sorgere di una casta di plebei arricchiti, come alcuni passaggi della prima dissertazione sembravano suggerire. Essa si rivela, invece, effetto costitutivo e inevitabile del dominio sociale nato dalla privatizzazione delle risorse e dei mezzi naturali, da quella riduzione di ampi gruppi umani in condizioni di soggezione o schiavitù, cui proprio i gruppi da cui derivarono le prime caste aristocratiche dettero inizio. Il loro dominio avviò e rese possibile l'opera che, più tardi, le caste sacerdotali e l'ascetismo borghese portarono a compimento: la *produzione sociale di popoli e individui internamente organizzati come strutture gregarie*, la "coscienza" individuale come carceriere del corpo e guardiano degli "istinti", interiore garante dell'ordine costituito.

Fu, secondo questa prospettiva, il livello sempre più pervasivo di prestazioni e costrizioni richiesto *alle stesse classi dirigenti* dagli sviluppi della macchina statale, e dalle funzioni di organizzazione, controllo e repressione ad esse assegnate, a trasformare anche i dominanti in meri funzionari del sistema produttivo e statale. Nel diciottesimo paragrafo, Nietzsche specifica, in proposito, un punto rilevante: la "forza attiva" che "edifica Stati" e quella reattiva che si ritorce contro se stessa, diventando autorepressione e cattiva coscienza, sono, in origine, "precisamente lo stesso istinto di libertà"⁸¹. Le differenze tra il tipo d'uomo del *ressentiment*, vile e avvilito, e il tracotante aristocratico non sono, dunque, in alcun modo e senso, originarie.

Non v'è margine, nella prospettiva nietzschiana, per una teoria essenzialista o metafisica della distinzione tra aristocratici e plebei, "attivi" e "reattivi": queste differenze, per lui, come per gran parte degli uomini di scienza del suo tempo, son diventate, col tempo, almeno in parte, ereditarie, in quanto effetti di caratteri acquisiti e tramandati, ma, appunto, esse sono *divenute*, sono il prodotto di determinate condizioni storiche.

Il "radicalismo aristocratico" di Nietzsche (Georg Brandes) resterà tale anche dopo queste conclusioni; l'anno e mezzo di lucidità e febbrile attività, che egli ancora vivrà, fino al crollo psichico dei primi di gennaio del 1889, non condurranno ad un suo coerente superamento. Esse aprono, tuttavia, sul piano teorico, storico ed etico, scenari e possibili linee di sviluppo che, non a caso, han dato da riflettere ad alcune tra le menti più lucide del Novecento e restano ancora, almeno in parte, da esplorare.

Seguendo questa possibile linea di passaggio dall'immanenza ad un'ulteriore problematizzazione della trasvalutazione nietzschiana dell'etica, ciò che rese

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*, p. 70.

astratto e mistificatorio, già nell'antichità, l'ideale di un'aristocrazia illuminata, difeso ancora da Platone, non fu un fattore esterno, bensì un principio interno e costitutivo dell'agire aristocratico, come *di ogni altra coeva e successiva forma di dominio sociale*. All'origine della servitù di tutti che esso contribuì a realizzare sono il potere stesso, il diritto stesso, la pena stessa.

Ne conseguirebbe, siamo qui già un passo oltre la critica immanente, ma vi giungiamo partendo dall'ultimo movimento cui essa ci ha condotto, non che "il popolo ha vinto", come ambigualmente il nono paragrafo della prima dissertazione afferma, bensì che il processo di produzione sociale dell'uomo-strumento, dell'uomo-mezzo, un tempo circoscritto alle sole classi lavoratrici, è stato esteso dalla modernità o, dando alle cose il loro nome, *dal regime capitalistico*, a tutti gli uomini. Questi ultimi, nessuno escluso, e non i soli "aristocratici" né i loro discendenti, risultano perdenti.

La progressiva universalizzazione della "morale degli schiavi" si rivela, in altre parole, l'altra inscindibile faccia della tendenza di ogni dominio sociale a livellare l'umano per meglio poterlo manipolare.

Resta, indubbiamente, a chi si affidi alla ricostruzione proposta nella *Genealogia*, l'impressione che le dinamiche della storia umana, almeno a partire dalla comparsa delle prime forme di dominio politico organizzato, siano state orientate, non dal conflitto tra dominanti e dominati, né mai da un autonomo bisogno di espressione o liberazione di questi ultimi, ma, esclusivamente o quasi, da conflitti interni alle caste egemoni, o da lotte relative al loro ricambio e, in ultima analisi, al passaggio dal dominio aristocratico a quello borghese. È questo, forse, un aspetto ancora monumentale che la stessa *Genealogia* lascia insuperato? Un aspetto di quel titanismo, radicato nelle sue giovanili passioni goethiane e schilleriane, cui Nietzsche non volle del tutto rinunciare? Certo, ebbe, nelle righe conclusive della seconda dissertazione, il riserbo di porre tra sé e quella futura figura di redentore, di filosofo del futuro, cui volle appellarsi, una doppia distanza: lui annunciatore di Zarathustra, quest'ultimo annunciatore dell'uomo liberato, dell'uomo a venire.

Se la trasvalutazione del monumentale, tentata nella prima dissertazione, mira a sancire una radicale contrapposizione e frattura tra il proprio presente storico e le "grandi vette" del passato, la storia critica del dominio e dei suoi effetti, svolta nella seconda dissertazione, conduce, nel paragrafo conclusivo, a separare, non meno radicalmente, un "marcido dubitoso presente"⁸² dal futuro di "redenzione" che auspica e annuncia: una redenzione della realtà umana e terrena dalla maledizione che, per millenni, "ha posto su di essa l'ideale esistito fino ad oggi"⁸³.

⁸² *Ibidem*, p. 78.

⁸³ *Ibidem*.