



La produzione sociale
del «gregario» nella
Genealogia della Morale
di Nietzsche

Marco Celentano

nietzscheana
saggi
30

Edizioni ETS

Marco Celentano

La produzione sociale
del «gregario» nella *Genealogia
della Morale* di Nietzsche



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Questo libro è stato pubblicato
con un contributo del Dipartimento di Lettere e Filosofia
dell'Università di Cassino e del Lazio Meridionale*

© Copyright 2020

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi, 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675977-1

ISSN 1970-6138

Introduzione

4

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 di «storia critica» in un percorso di lettura mirato a far emergere eventuali elementi di critica immanente presenti nel testo?

Sono rinvenibili, in altre parole, nella *Genealogia*, tracce di conflitti 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? Appare azzardata, o trova riscontri testuali, l'ipotesi che, proprio lasciando venire al discorso tali conflitti quali si davano, non solo nel suo tempo, ma anche nei suoi stessi modi di far storia, Nietzsche abbia raggiunto, in quel libro, alcuni autosuperamenti¹, problematizzando e rielaborando criticamente il proprio aristocraticismo? Quali luoghi dell'opera manifesterebbero, in tal caso, le tracce più evidenti di queste sue interne dinamiche?

Nel primo capitolo di questo volume² si tenta di dimostrare che

¹ Nietzsche, osserva J. 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» (J. Golomb, *Nietzsche: amico degli ebrei e nemico dell'antisemitismo*, in V. Vivarelli, a cura di, *Nietzsche e gli ebrei*, Giuntina, Firenze 2011, p. 53).

² I primi tre capitoli di questo libro sono il frutto di un lavoro di revisione, rielaborazione e ampliamento di due miei articoli pubblicati, tra il 2013 e il 2014, sulla rivista «Civitas et Humanitas. Annali di cultura etico-politica» (cfr. nei riferimenti bibliografici: Celentano 2013 e Celentano 2014). Una prima stesura del quarto capitolo, poi ampiamente rivista, è stata elaborata nelle sue linee generali tra il 2015 e il primo semestre dell'anno successivo. Vi si tenta di tirare le fila delle analisi svolte nelle parti precedenti e di segnalare alcune problematiche, a giudizio di chi scrive, tuttora aperte, che riguardano l'esegesi della *Genealogia della morale*, come pure, sebbene in maniera embrionale, la possibilità di ulteriori sviluppi dell'approccio trasvalutativo di Nietzsche, mirati a mostrarne la rilevanza.

Nietzsche offrì, nella prima dissertazione della *Genealogia*, un proprio modello di ricostruzione monumentale della civiltà e dell'etica delle aristocrazie arcaiche e, al contempo, un esempio di trasvalutazione di quell'approccio monumentale che, nella seconda *Inattuale*, aveva definito come modo di far storia che lascia emergere del passato solo «singoli tratti abbelliti»³.

Secondo la chiave di lettura qui proposta, questa appropriazione-trasvalutazione del modello monumentale svolge, nell'economia del saggio, 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 orientata a leggere, nel presente storico, e in particolare nella cultura tedesca del tempo, la gestazione di un ritorno ad antiche 'grandezze'. Decostruire quest'illusione, rigettare con essa ogni possibile analogia tra gli antichi modelli greci e la condizione storica propria del suo tempo, fu, a mio parere, il compito che Nietzsche si assunse nella prima dissertazione⁴. Tale sfida nasceva dall'esigenza e dal tentativo, non sempre riuscito e tuttavia imponente, di rimuovere dalla propria scrittura e dal proprio agire ogni forma di complicità con le dottrine nazionaliste, pangermaniste e razziste, allora egemoni, e con la loro pretesa di eleggersi a depositarie dei valori originari dell'etica aristocratica, nonché con i diversi modi in cui le scienze del linguaggio, le scienze storiche, sociali e antropologiche, la filosofia stessa, prestavano, all'epoca, il fianco a tali ideologie.

Nel secondo capitolo viene analizzata quella ricostruzione critica della genesi storica e psicologica della «cattiva coscienza» che Nietzsche propose nella seconda dissertazione della *Genealogia*, e si tenta di mostrare che essa, prendendo le forme di una meta-

za per l'interpretazione della condizione umana nel nostro tempo. Il libro aveva raggiunto forma prossima a quella attuale nel 2016, ma il blocco totale dei fondi di ricerca del mio Ateneo per l'intero triennio 2017-2019 ne ha, di fatto, finora impedito la pubblicazione. Il tempo intercorso tra la prima stesura e quella definitiva ha implicato, naturalmente, un aggiornamento, se pure non esaustivo, dei riferimenti bibliografici.

³ HL, 2.

⁴ Alcuni studi recenti, come il volume di C. Denat e P. Wotling, *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs*, Épure, Reims 2016, e quello del solo Wotling «*Oui, l'homme fut un essai*»: *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, PUF, Paris 2016, si soffermano sulla distanza critica di Nietzsche dal «filoellenismo» della sua epoca. Tuttavia, essendo incentrati sull'analisi dei testi nietzscheani degli anni Settanta, tali studi non includono una disamina specifica dei modi in cui questa distanza si manifesta nella *Genealogia della morale*.

psicologia, ovvero, di una “storia critica” della produzione sociale dell’umano, problematizzava, e superava in alcuni aspetti rilevanti, l’analisi comparata dell’etica aristocratica e della «morale degli schiavi» condotta nella dissertazione precedente. Luoghi pregnanti di questo autosuperamento sono, a mio avviso, i paragrafi 16, 17 e 18, i più importanti perché in essi l’autore annuncia, esplicitamente, di voler svolgere la propria «particolare ipotesi sull’origine della “cattiva coscienza”»⁵. Essi conducono all’individuazione di un nesso causale tra dominio aristocratico e produzione sociale del «reattivo» che non traspariva nel saggio precedente, ponendo problemi che riguardano gli effetti di *ogni* forma di dominio, e con ciò fanno balenare la possibilità di un’ulteriore elaborazione della stessa trasvalutazione nietzschiana.

Il terzo capitolo propone un’analisi della riflessione sul significato degli “ideali ascetici”, e sulla rimossa eredità di questi operante nell’idea di “neutralità” del sapere propria delle scienze dell’epoca, che Nietzsche articola nella terza dissertazione dell’opera. Tale analisi mira a far emergere il conflitto tra diverse polarità, diversi orientamenti interpretativi che sembrano darsi battaglia in quelle pagine. La prima e più ampia parte della dissertazione, che possiamo individuare nei paragrafi 1-22, approfondisce, infatti, l’analisi storica della produzione sociale dei soggetti individuali e collettivi umani, intesi come entità gregarie, svolta nella sezione precedente, arricchendola con documentazioni e citazioni, e analizzando il ruolo in essa svolto dalle caste sacerdotali, professionali e intellettuali. I paragrafi conclusivi del saggio (23-28) sembrano, invece, ricondurre l’analisi delle cause di tale processo dallo scenario meta-psicologico, ovvero storico-genealogico, a quello psicologico⁶.

⁵ GM, II, 16.

⁶ Ai contributi che Nietzsche, con le sue ricerche e riflessioni sulle origini e sull’utilità e il danno della «morale», ha offerto alla psicologia contemporanea, anticipandone e influenzandone alcuni sviluppi, e al valore che un confronto appassionato con la sua opera può ancora avere in questo ambito, ha dedicato particolare attenzione, in diversi suoi saggi, Brian Leiter, docente di Giurisprudenza e direttore del *Center for Law, Philosophy & Human Values* dell’Università di Chicago. Si veda: B. Leiter, *Nietzsche on Morality*, Routledge, New York 2002; Id., *Moral Psychology with Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford 2019; B. Leiter - N. Sinhababu (a cura di), *Nietzsche and Morality*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Nasce da qui, a mio modo di vedere, una discrepanza tra l'approccio storico-critico, sviluppato nella dissertazione mediana e nella prima parte di quella conclusiva, secondo il quale l'interiorizzazione di dinamiche e cambiamenti che avvengono nella sfera delle attività sociali e materiali spiega i mutamenti che insorgono nella sfera psichica e concettuale, e quello più vicino, invece, ad una forma di idealismo storico, per il quale sono i cambiamenti che avvengono nella sfera «spirituale» a fungere da forze motrici, e criteri esplicativi, degli avvenimenti che riguardano la storia sociale, che pare prendere il sopravvento nei paragrafi conclusivi del terzo saggio.

Una discrepanza non meno rilevante mi pare si manifesti nel contrasto tra la critica radicale avanzata da Nietzsche nei confronti della pretesa di formulare leggi "oggettive" e immutabili, propria delle scienze naturali e sociali del suo tempo, su cui si soffermano i paragrafi 23, 24, 25 e 26 della terza dissertazione, e l'enunciazione di una presunta «legge della vita, la legge del *necessario* "autosuperamento" nell'essenza della vita»⁷, che compare nel paragrafo 27, penultimo della sezione e dell'opera.

Nel quarto e conclusivo capitolo di questo volume si tenta, infine, di tirare le fila delle analisi condotte in quelli precedenti, ponendo alcune questioni che riguardano gli esiti aperti, e per certi versi incompiuti, della trasvalutazione nietzscheana. Intento non secondario di questa parte è mettere in rilievo la duplice funzione critica svolta, in forza dei suoi approcci e contenuti, dalla seconda dissertazione della *Genealogia* nei confronti sia delle attitudini monumentali emergenti nella sezione precedente, sia di certe tentazioni "metafisiche" che, secondo l'interpretazione qui proposta, fanno capolino nelle parti conclusive della terza dissertazione.

L'intera trattazione mira a mostrare che il rigore con cui Nietzsche, soprattutto in quella parte centrale del testo del 1887, trattò il tema della produzione sociale del "gregario" e del "reattivo" spinse il suo pensiero in una direzione che, pur non conducendo ad un superamento dell'elitismo, rompeva i ponti con tutte le giustificazioni essenzialiste e naturalistiche fino ad allora addotte in favore di tale concezione etica e politica. La trattazione nietzscheana mostrava, infatti, senza veli, gli effetti devastanti che ogni forma di dominio sociale, da quello delle antiche caste guerriere a quel-

⁷ GM, III, 27.

lo delle caste sacerdotali e, successivamente, della classe borghese, aveva già storicamente prodotto per l'umanità tutta e per l'intero mondo della natura, presagendone, in molti casi, con sorprendente lungimiranza, anche conseguenze a venire di cui noi tutti, oggi, facciamo esperienza. La critica di tutte le forme che la "volontà di potenza" ha assunto nelle società moderne, proposta in quelle pagine, spalancava, così, le porte a domande che investono direttamente il nostro tempo e chi lo vive, riguardando le forme di 'potenza' di cui realmente avremmo bisogno, le libertà di cui ognuno, con maggiore o minore grado di riflessione, sente oggi inappagata esigenza, non meno degli scopi che l'intera società umana potrebbe e dovrebbe darsi e dei mezzi di cui essa dovrebbe dotarsi per sfuggire alla morsa autodistruttiva, o quanto meno autolesionista, cui i suoi stessi presunti 'progressi' l'hanno incatenata.

Desidero ringraziare vivamente la ETS Edizioni, i direttori e il comitato scientifico della collana *Nietzscheana* per avermi offerto la possibilità di pubblicare questo lavoro.

Il tentativo di una trasvalutazione del «monumentale» nella prima dissertazione della *Genealogia*

1. La caratterizzazione del «monumentale» nella seconda *Inattuale*

Nel saggio *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, pubblicato nel 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»¹. A queste tre esigenze corrispondono, secondo il filosofo, altrettanti modi di ricostruire e studiare il passato: la storia «monumentale», «antiquaria» e «critica»².

Motivazioni, virtù e limiti dello storico monumentale vengono delineati nel secondo paragrafo: egli è uomo «attivo» che, «combatte battaglie contro il proprio presente, trova «modelli, maestri e consolatori»³ 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»⁴.

Studiando l'arte e la vita degli antichi, l'uomo monumentale scopre quanto per lui «le vette di tali momenti da lungo tempo tra-

¹ HL, 2.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ HL, *Prefazione*. Nietzsche aveva studiato l'epistolario Schiller-Goethe negli anni di Basilea. Cfr., per un approfondimento, A. Venturelli, *Il classico come compimento del sentimentale. Il giovane Nietzsche come lettore dell'epistolario Schiller-Goethe*, in G. Campioni - A. Venturelli (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, pp. 71-97.

scorsi siano ancora vive, chiare e grandi»⁵ e formino una «cresta montuosa dell'umanità»⁶. È questo, secondo Nietzsche, il «pensiero fondamentale» di quella «fede nell'umanità che si esprime nell'esigenza di una storia monumentale»⁷: che «il grande» possa e «debba essere eterno»⁸. Esso rivela allo storico, con le grandezze 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»⁹. Si tratta, secondo il Nietzsche del 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»¹⁰.

Inizia ad emergere qui, 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»¹¹. 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

⁵ HL, 2.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

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»¹².

Il tentativo di mostrare l'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»¹³: 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»¹⁴. L'accaduto diventa «un'invenzione mitica» perché «grandi parti di esso vengono dimenticate, spregiate», mentre «emergono come isole solo singoli fatti abbelliti»¹⁵.

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?

I difensori di tale «“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”»¹⁶. 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»¹⁷. 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

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

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»¹⁸, Nietzsche, nei primi anni Settanta, cerca di affrontare queste trasformazioni con strumenti ermeneutici che derivavano ancora, in gran parte, «dalla cultura dell'età goethiana»¹⁹. Vive, così, un'«ambivalenza radicale», un sentimento di «attrazione e repulsione, ad un tempo»²⁰, 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»²¹.

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 «sovra-storico» e «antistorico»²², fungendo da grande forza consolatrice dell'esistenza umana.

La sua critica è già in grado di rigettare la pretesa della filologia classica di presentarsi come «ricostruzione imparziale ed oggettiva del passato»²³, 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»,

¹⁸ G. Baioni, *La filologia e il sublime dionisiaco*, in F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, Einaudi, Torino 1981, p. XXVIII.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ G. Colli, *Nota introduttiva*, in F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1983, p. XIII.

²¹ *Ivi*, p. XIV.

²² HL, 10.

²³ A. Boekh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, 1886, p. 18, cit. in G. Baioni, *op. cit.*, p. XXVIII.

saperi e mercato, presente, *in nuce*, secondo il Nietzsche del 1886, già nella *Nascita della tragedia*²⁴. Articolando la critica della «storia monumentale» e della «storia antiquaria», l'autore rileva il profilarsi di un nuovo rapporto tra scienze e tecniche, industria e propaganda, 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 in grado di orientare, non solo i consumi di massa, ma anche le forme di consenso politico, 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 nella prima dissertazione

Nella prima dissertazione del libro, 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 Rée), 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 ceto sociale»²⁵, mentre, «cattivo» fu originariamente sinonimo di «plebeo», «volgare», «ignobile»²⁶. 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 pub-

²⁴ Cfr. in apertura di GT, *Tentativo di autocritica*.

²⁵ GM, I, 4.

²⁶ *Ibidem*.

blicato sul «Rheinisches Museum» nel 1867. Tra gli studi critici di supporto svolge, come ha mostrato Orsucci²⁷, un ruolo importante l'opera *Die Ethik der alten Griechen* (1882) del filologo classico Leopold Schmidt²⁸. *

Il quinto paragrafo supporta la tesi enunciata nel precedente, analizzando i termini più ricorrenti con cui gli antichi aristocratici qualificavano se stessi. Troviamo qui, 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)»²⁹. Il rigore filologico impone, dunque, 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 aristocrazie più antiche. A suo avviso, tuttavia, le caratterizzazioni di tipo 'venale' non rendono giustizia agli aspetti più tipici dell'aristocratico arcaico. L'illustrazione del suo «tratto distintivo»³⁰ è affidata, invece, ad una lapidaria citazione di Teognide, presentato come eminente «portavoce» della nobiltà greca: gli aristocratici «chiamavano se stessi “i veridici”»³¹ («Wahrhaftigen»). La tesi viene corroborata esaminando la radice del corrispondente termine greco ἑσθλός e di altri lemmi di quella lingua come ἀγαθός, κακός, δειλός, come pure del latino *bonus*, del gaelico *fin*, del tedesco *Gott* e di alcuni suoi derivati.

²⁷ Cfr. A. Orsucci, *Nietzsche, Wundt e il filologo Leopold Schmidt. A proposito di una fonte della «Genealogia della morale»*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 11 (2), 1991, pp. 275-303.

²⁸ In particolare, nel quarto capitolo del primo volume dell'opera, Schmidt traeva dall'analisi dell'*Odissea* e del *corpus* teognideo molti dei suoi argomenti.

²⁹ GM, I, 5.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*. 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 includeva le arti liberali.

È, a mio parere, indice evidente di un'intenzione monumentale, provocatoria, sprezzante, in perfetta sintonia col pathos aristocratico della distanza già evocato nel secondo paragrafo, la scelta di privilegiare, qui, in modo esclusivo, questo singolo passo teognideo, evitando ogni confronto, sia con altre fonti greche più antiche, coeve o posteriori³², sia con altri luoghi della silloge.

Non può non colpire il raffronto col lavoro su Teognide scritto ventitré anni 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»³³, che si abbandonava, di fronte al decadere del proprio ceto, ad un atteggiamento nostalgico, molto simile a quello che dieci anni dopo la seconda *Inattuale* avrebbe caratterizzato come «monumentale». Opponendosi all'autorità di Friedrich Gottlob Welker, e seguendo su questo punto il giudizio espresso da George Grote nella sua *History of Greece*, Nietzsche leggeva, allora, 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 schietta forza della nobiltà dei Dori»³⁴. 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 abitudini³⁵. Tale ricostruzione suggeriva, nel suo complesso, l'ipotesi che l'aristocrazia dorica, dopo aver

³² 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.

³³ F. Nietzsche, *Dissertatio de Theognide Megarensi*, 1864 (trad. it. *Teognide di Megara*, Laterza, Bari 1985, p. 119).

³⁴ *Ivi*, p. 160.

³⁵ Si vedano, in particolare, i versi 183-190, qui riportati da M. Cavalli (a cura di), *Lirici greci*, 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».

tenuto, finché durò il suo pieno dominio, i gruppi autoctoni dei territori occupati «oppressi dalla povertà e in uno stato di incultura»³⁶, 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 l'impressione di uno scarto tra la ricostruzione critica della figura e dell'opera del poeta megarese, svolta negli anni Sessanta, e la sua ripresa in chiave «monumentale» nella *Genealogia* 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 «Rheinisches Museum», Nietzsche si era convinto che fosse impossibile giungere ad una interpretazione definitiva, univoca, e scientificamente fondata, dei passi puri e spuri della silloge, del loro ordine originario, e persino di vari aspetti della biografia e dell'ideologia di Teognide³⁷. 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, ed una sola lettura del suo pensiero che abbia diritto di dichiararsi pienamente rigorosa e legittima. In questi passi, 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, sottolineato invece nella *Dissertatio* del 1864, che lo stesso poeta modificò, profondamente, nel corso della sua travagliata vita, giudizi, costumi e comportamenti.

Si tratta, come già accennato, di una monumentalità ben 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», ovvero, ogni mescolanza tra ammirazione di un passato remoto e culto delle

³⁶ F. Nietzsche, *Dissertatio de Theognide Megarensi*, trad. it. cit., p. 109.

³⁷ Cfr. A. Negri, *Introduzione*, in F. Nietzsche, *Dissertatio de Theognide Megarensi*, trad. it. cit., pp. 40-42.

tradizioni o apologia del presente³⁸.

La prima dissertazione sembra, anzi, voler portare alle ultime conseguenze, e alle soglie di un salto oltre se stesso, l'atteggiamento che la seconda *Inattuale* attribuiva allo storico monumentale: l'inalturalità 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 oggi»³⁹: 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»

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 insistenza, dai sostenitori delle dottrine pangermaniste e antisemite, dai nazionalisti e dai fautori di una repressione violenta dei conflitti sociali, essi

³⁸ 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.

³⁹ NF 5 [52], estate 1886-autunno 1887.

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»⁴⁰. 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 pangermanisti⁴¹.

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»⁴². Restano riscontrabili, nella sua produzione edita e inedita, «fino all'ultimo pregiudizi o luoghi comuni nei confronti degli ebrei»⁴³. 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»⁴⁴, rilevando l'«invidia» e l'«odio» suscitati, in tutti gli stati europei, da un «dinamismo» sviluppato attraverso quella «lunga scuola di sofferenze» che fu «la più dolorosa di tutte»⁴⁵. In *Al di là del bene e del male* (1886), il filosofo denuncia il carattere demagogico di ogni richiamo alla difesa della «purezza razziale» e prende esplicitamente posizione contro l'antisemitismo, suscitando, per questo, furenti recensioni

⁴⁰ 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.

⁴¹ Cfr. R. Virchow, *Gesamtbericht über die Statistik der Farbe der Augen, der Haare und der Haut der Schulkinder in Deutschland*, in «Correspondenz Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte», 16, 1886; A. Orsucci, *op. cit.*, pp. 2-8.

⁴² Cfr., ad esempio, GM, I, 5.

⁴³ V. Vivarelli, *Premessa*, in V. Vivarelli (a cura di), *Nietzsche e gli ebrei*, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁴ VM, 475.

⁴⁵ *Ibidem*.

sull'«Antisemitische Correspondenz»⁴⁶.

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»⁴⁷.

Al 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, nel mondo greco, romano e poi cristiano e, infine, alla civiltà e al 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, quel-

⁴⁶ Cfr. in particolare JBM, 251.

⁴⁷ NF, I [153], autunno 1885-primavera 1886. Sulla precoce maturazione di questa positiva valutazione della mescolanza tra popolazioni e culture diverse influì anche la lettura dell'edizione tedesca del 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 Bagehot, di cui Nietzsche possedeva e aveva letto la traduzione tedesca intitolata: *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 A. Urs Sommer (a cura di), *Nietzsche: Philosoph of Culture(s)? / Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, De Gruyter, Berlin - New York 2008, pp. 529-544. Sul pensiero di Bagehot, e la sua influenza sulla cultura del secondo Ottocento, cfr. M. Valenti, *Walter Bagehot e il governo delle passioni*, Franco Angeli, Milano 1993; A. La Vergata, *Darwin e la guerra*, in G. Furnari Luvarà (a cura di), *Studi in onore di G. Cotroneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

la degli ariani, non sia per soccombere anche fisiologicamente?»⁴⁸. 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, lo scarto, dove 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, denunciandoli come maschera ideologica dei conflitti di potenza tra diversi stati e comitati d'affari: «un antisemita ruba sempre, mente sempre»⁴⁹, «gli antisemiti hanno uno scopo che è tangibile fino alla spudoratezza, il denaro ebraico»⁵⁰.

Se, nelle conclusioni della già citata inchiesta demografica da lui coordinata, pubblicata nel 1886, Virchow affermava, usando il virgolettato, che l'unica «razza pura» presente sul suolo europeo erano al momento gli ebrei, Nietzsche, in un aforisma del V libro della *Gaia scienza*, aggiunto alla seconda edizione dell'opera uscita in quello stesso anno, si collocava 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»⁵¹.

Di epoca vicinissima alla pubblicazione della *Genealogia della morale* è, poi, l'appunto privato in cui annota la «Massima: non avere rapporti con nessuno che prenda parte alla bugiarda impostura delle razze»⁵² cui si atterrà quando, nel corso dello stesso anno, Theodor Fritsch gli invierà alcuni fascicoli della «Antisemitische

⁴⁸ GM, I, 5.

⁴⁹ NF, 23 [9], ottobre 1888.

⁵⁰ NF, 21 [7], autunno 1888.

⁵¹ FW, 377.

⁵² NF, 5 [52], estate 1886-autunno 1887.

Correspondenz», rispedendoli al mittente con una dura lettera in cui dichiara il suo anti-antisemitismo e intima di non inviargliene altri in futuro⁵³.

La sua avversione per l'ideologia della purezza razziale, 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»⁵⁴; «Bismarck e tutti gli antisemiti soppressi»⁵⁵.

⁵³ Lettera a Th. Fritsch del 29 marzo 1887.

⁵⁴ Lettera a F. Overbeck del 4 gennaio 1889.

⁵⁵ Lettera a J. Burckhardt del 6 gennaio 1889.

La storia critica del «gregario» nella seconda dissertazione della *Genealogia*

1. «Il popolo ha vinto»?

Il nono paragrafo della prima dissertazione della *Genealogia* 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»¹, a quanto finora esposto sulla duplice genealogia del concetto di buono.

Chi è il «pensatore» cui qui si cede la parola? Può in qualche misura essere considerato una maschera dello stesso Nietzsche? Sono dissimulazioni o effettivi segnali di distanza gli aggettivi attribuitigli, che potrebbero far pensare a Paul Rée, 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'occhi», 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»².

In queste righe vengono a mio avviso proposte, come fossero l'una la ripetizione o un mero rafforzamento dell'altra, due tesi differenti: «il popolo ha vinto»; «la morale dell'uomo comune ha vinto»³.

¹ GM, I, 9.

² *Ibidem*.

³ Della terza questione che il misterioso interlocutore presenta come strettamente connessa alle due precedenti, il mescolamento delle «razze» concepito come «avvele-

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 presero forma e, dunque, in tal senso, cosa essi *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 e del suo peculiare tipo di ascetismo, rivolto, ormai, non più al perseguimento di un premio nell'alto dei cieli, bensì all'ottenimento di 'beni' e benessere terreni. 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, almeno in parte, esentate?⁴

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

Nei due paragrafi 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 defi-

namento 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.

⁴ Karl Krauss, qualche decennio dopo, avrebbe osservato: «Quando i diritti dell'uomo non c'erano ancora, li aveva il privilegiato. Questo era inumano. Poi fu stabilita l'eguaglianza, in quanto si tolsero al privilegiato i diritti dell'uomo» (K. Krauss, *Sprüche und Widersprüche*, Surkamp, Frankfurt 1909, trad. it. *Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano 1992, p. 108).

nito uomo dotato di «sguardo obliquo» e incline al «sospetto», in opposizione all'uomo semplice del popolo⁵. 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»⁶ che non intossica. Il sottomesso, invece, uomo del *ressentiment*, costretto, per sopravvivere in società, a covare sentimenti di rancore, di rivalsa o di vendetta senza poterli esprimere o realizzare, deve affidarsi ad un 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 qui 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*»⁷, mentre, nei confronti dell'«esterno» e degli «stranieri», si mostravano «non molto migliori di scatenate belve feroci»⁸. Controbilancia quest'immagine di «giubilanti mostri», che spensieratamente svolgevano «una orribile serie di delitti, incendi, infamie, torture»⁹, 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»¹⁰ che sovranamente sorvola su invidie, inganni, intrighi e feroci contese per il potere che, sempre, caratterizzarono tali rapporti.

2. Elementi per una «storia critica» del dominio

Di «storia critica» si nutre, è scritto nella seconda *Inattuale*, chi deve «infrangere [...] un passato»¹¹ ed ha «bisogno di liberazione»¹².

⁵ GM, I, 4.

⁶ GM, I, 10.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² HL, 2.

La storia critica «giudica e [...] condanna»¹³; 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 movimento 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»¹⁴. 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»¹⁵. Indispensabile per ogni drastica rottura col passato, il tribunale che la storia critica erige è, al contempo, sempre pericoloso perché non può dar voce alla «clemenza»¹⁶, 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'»¹⁷ e del proprio stesso aristocraticismo.

Il terreno in cui tale tentativo di *Selbst-Überwindung* avviene è quello di una critica degli *effetti* prodotti dal dominio aristocratico-

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ HL, 3.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ M. Scandella, *Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco*, «CQIA Rivista», 2, 2011, <http://www.unibg.it/dati/bacheca/434/48956.pdf> p. 7.

co sul piano sociale, psicologico, 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, 17 e 18 della seconda dissertazione portano, invece, ad includere, senza remore, tra le cause originarie della genesi di «questa brutta pianta»¹⁸ 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»¹⁹, 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»²⁰ 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, rintuzzato, incarcerato nell'intimo, che non trova infine altro oggetto su cui ancora scaricarsi e disfrearsi se non se stesso», concluderà il paragrafo 17, «questo, soltanto questo è, nel suo cominciamento, la cattiva coscienza»²¹.

Dunque, secondo la lettura nietzschiana, le tendenze aggres-

¹⁸ GM, II, 17.

¹⁹ GM, II, 16.

²⁰ GM, II, 17.

²¹ *Ibidem*.

sive umane non andarono gradualmente affievolendosi per uno spontaneo prevalere dei sentimenti amichevoli, o dei vantaggi pratici della solidarietà, come all'epoca sostenevano diversi autori di orientamento evolutivista e/o utilitarista. Esse furono costrette a *mutare oggetto*, e rivolgendosi verso il *soggetto* stesso; con questo processo si compiva, osserva Nietzsche, una prima fase dell'«interiorizzazione» dell'uomo. Essa trovò completamento in seguito, attraverso una seconda metamorfosi, che ebbe genesi più lunga e complessa, e fu mediata dall'istituzionalizzazione dei culti religiosi e dall'imporsi dei monoteismi. L'ipotesi nietzschiana, poi parzialmente ripresa da Freud²², spiega infatti l'emergere del nucleo più antico della «coscienza morale» come effetto di un'abitudine a credere di essere costantemente sotto lo sguardo vigilie e implacabile di un dio *giudice*, che portò infine l'essere umano ad introiettare quest'occhio *giudicante* facendolo divenire *occhio interno*, guardiano o carceriere interiore. In termini morali: «coscienza del proprio dovere».

La genesi del tipo d'uomo «gregario» non può, dunque, essere imputata, unilateralmente, ad un graduale prevalere delle caste sacerdotali su quelle guerriere, e 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, sulla scorta di Teognide, sembravano suggerire. Essa si rivela, invece, effetto 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 le più antiche aristocrazie dettero inizio. Il loro dominio avviò e rese possibile l'opera che, più tardi, caste sacerdotali e ascetismo borghese portarono a compimento: la produzione sociale di popoli e individui internamente organizzati come strutture gregarie, la «coscienza» individuale come car-

²² Freud, nella sua seconda topica, avrebbe poi identificato questa funzione censoria che Nietzsche nella *Genealogia della morale* attribuisce alla «cattiva coscienza», o «senso di colpa», con il «Super-Io» (*Über-Ich*). La seconda topica, introdotta in *L'io e l'Es* (ed. or. 1923, trad. it. Boringhieri, Torino 1978) e riproposta in *Il disagio della civiltà* (ed. or. 1930, trad. it. Boringhieri, Torino 2003), assegna infatti al Super-Io molti dei tratti che Nietzsche attribuiva alla «cattiva coscienza», presentandolo come istanza psichica che svolge nei confronti delle altre due (*es* ed *io*) funzioni di censura, filtraggio e controllo. Per un confronto, cfr. GM, II, 3; GM II, 16; GM II, 17 e S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino 2003, cap. 7, pp. 257-268.

ceriere del corpo e guardiano degli «istinti», o garante interiore 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 della vigilanza sociale. 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»²³. 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, in altre parole, 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 dell'epoca, son diventate, col tempo, ereditarie, in quanto effetti di caratteri acquisiti e tramandati di generazione in generazione, ma, appunto, esse sono divenute, sono il prodotto di determinate condizioni storiche²⁴.

²³ GM, II, 18.

²⁴ Come è noto, ampiamente condivisa nella comunità scientifica era, all'epoca, l'ipotesi, resa popolare già dalle opere di Lamarck, che mutamenti acquisiti tramite le esperienze, le attività e gli stili di vita potessero essere trasmessi per via ereditaria alle generazioni successive. Nietzsche mostrava di recepirla, sia pur problematicamente, già nello scritto della primavera 1862 intitolato «Libertà della volontà e fato» (F. Nietzsche, *La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869*, Adelphi, Milano 1977, pp. 114-117), in cui scriveva: «l'attività dell'uomo non comincia solo con la nascita, bensì già nell'embrione e forse – chi può mai stabilirlo – già nei genitori e nei progenitori» (*ivi*, p. 115). L'avrebbe poi rielaborata criticamente nei decenni successivi analizzando e studiando opere di Spencer e di molti altri biologi e filosofi evolucionisti dell'epoca e giungendo, attraverso tali studi, ad elaborare le proprie peculiari tesi sulla genesi dell'«istinto» che a suo avviso era alla base della «morale moderna»: «l'«istinto gregario» o «istinto del gregge» (*Heerdenistinkt*) [...] che trova nella paura la sua determinante originaria» (M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Edizioni ETS, Pisa 2006, p. 162). Per una trattazione approfondita del tema, e per un'analisi dei nessi e delle differenze tra «Istinkt» (istinto) e «Trieb» (pulsione) nel pensiero di Nietzsche, cfr. M. C. Fornari, *op. cit.*, pp. 148-164. L'ipotesi di una ereditabilità di alcuni caratteri acquisiti, osteggiata dal neodarwinismo di A. Weismann e poi dalla «nuova sintesi» tra darwinismo e mendelismo elaborata nella prima metà del Novecento, ha conosciuto, negli ultimi trenta anni, con la scoperta dei «sistemi epigenetici ereditari» (EIS: *Epigenetic Inheritance Systems*), e

Il «radicalismo aristocratico» di Nietzsche come lo definì Georg Brandes, con entusiastica approvazione dell'interessato²⁵, restò tale anche dopo queste conclusioni. L'anno e mezzo di lucidità e febbrile attività che egli ancora visse, fino al crollo psichico dei primi di gennaio del 1889, non condusse ad un suo coerente superamento.

Gli esiti della seconda dissertazione della *Genealogia* aprono, tuttavia, sul piano teorico, storico ed etico, scenari e possibili linee di sviluppo della trasvalutazione nietzscheana che restano ancora, almeno in parte, inesplorati, sui quali proporrò alcune riflessioni nel paragrafo conclusivo di questo libro.

Resta, indubbiamente, a chi si affidi alla ricostruzione proposta da Nietzsche, l'impressione che le dinamiche della storia umana, almeno a partire dalla comparsa delle prime forme di dominio politico organizzato, siano state orientate, secondo l'autore, 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 aristo-

negli ultimi quindici anni in particolare con la nascita di aree di ricerca come l'epigenetica comportamentale e culturale, una rivalutazione e una conferma che, ovviamente, si inseriscono entro un quadro teorico profondamente mutato rispetto, sia a quello proposto a suo tempo da Lamarck, sia a quello diffuso nel secondo Ottocento. Tali avanzamenti della ricerca hanno, infatti, dimostrato che abitudini ed esperienze dei progenitori e dei genitori, *pur senza produrre nei discendenti alcuna mutazione genetica*, possono influenzarne ampiamente il profilo sanitario, le esperienze emotive e le attitudini comportamentali, inducendo processi di silenziamento (metilazione) o riattivazione (demetilazione) dell'espressione di determinati geni, che si trasmettono di generazione in generazione, ma possono a loro volta essere mitigati o compensati, nel corso della vita individuale, da esperienze e stimoli ambientali. Cfr. sull'argomento E. Jablonka - M. Lamb, *Evolution in four dimensions*, Mit Press, Cambridge, Massachusetts (trad. it. *L'evoluzione in Quattro dimensioni*, Utet, Torino 2007); F. A. Champagne, E. F. Rissman, *Behavioral epigenetics: a new frontier in the study of hormones and behavior*, «Hormones and Behavior», 59 (3), 2011, pp. 277-278; E. Jablonka, *Behavioral epigenetics in ecological context*, «Behavioral Ecology», 24 (2), 2013, pp. 325-326; E. Jablonka, *Epigenetics and behavior*, in J. Losos (a cura di) *Oxford Bibliographies in Evolutionary Biology*, Oxford University Press, New York 2014; E. Jablonka, *Cultural epigenetics*, «Sage Journal», 64 (1), 2017, pp. 42-60.

²⁵ Il danese Georg Brandes, con un ciclo di conferenze dedicate all'opera di Nietzsche, tenuto all'Università di Copenaghen tra aprile e maggio del 1888, davanti ad un ampio uditorio, fu tra i primi a diffondere in Europa il pensiero del filosofo. Dalla rielaborazione di quei materiali trasse poi il saggio *En Afhandling om aristokratisk radikalisme*, pubblicato, nel 1889 in danese e l'anno successivo in tedesco (cfr., in trad. it., *Radicalismo aristocratico e altri scritti su Nietzsche*, Università degli Studi di Trento, Trento 2001).

cratico 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, il filosofo ebbe, nelle righe conclusive della seconda dissertazione, il riserbo di porre tra sé e le figure redentorie che indicò come icone del suo pensiero una doppia distanza: lui annunciatore di Zarathustra, quest'ultimo annunciatore dell'uomo liberato, dell'uomo a venire²⁶.

Se la trasvalutazione del monumentale, tentata nella prima dissertazione, mirava 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 conduceva, nel paragrafo conclusivo, a separare, non meno radicalmente, un «marcido dubitoso presente»²⁷ dal futuro che auspicava: un'epoca di redenzione della realtà umana e terrena dalla maledizione che, per millenni, «ha posto su di essa l'ideale esistito fino ad oggi»²⁸.

²⁶ Mi piace segnalare, per la rilevanza che a mio avviso può avere, sia per lo studio delle fonti storiche della *Genealogia della morale*, sia per la sua esegesi e per una storia delle sue interpretazioni, un articolo di P. Hassan, intitolato *Nietzsche's genealogical critique of morality & the historical Zarathustra*, attualmente in corso di pubblicazione, ma integralmente disponibile online in pre-print (cfr.: https://www.academia.edu/41938721/Nietzsches_Genealogical_Critique_of_Morality_and_the_Historical_Zarathustra). Tra le problematiche che l'autore affronta, pur senza pretendere di dare ad esse soluzioni esaustive, una è a mio avviso particolarmente degna di attenzione: citando i passi di *Ecce homo* in cui Nietzsche tenta di chiarire «che cosa significa, proprio sulla mia bocca, sulla bocca del primo immoralista, il nome *Zarathustra*» (EH, *Perché sono un destino*, 3), ovvero, perché ha scelto di dare alla figura che considera emblema del suo filosofare il nome di questo antico predicatore persiano, Hassan rileva nelle motivazioni addotte dal filosofo una possibile incongruenza con la scelta, compiuta nella stesura di *Genealogia della morale*, di non includere tra le fonti analizzate documentazioni relative al suo pensiero, all'epoca e al contesto sociale in cui egli visse, allo zoroastrismo. Nietzsche scrive, infatti, che tale scelta fu motivata dal fatto che lo Zarathustra storico, essendo stato «il primo a vedere nella lotta tra il bene e il male la vera ruota che spinge le cose» (*ivi*) e, dunque, a tradurre la «morale in termini metafisici», fu in realtà «proprio l'opposto» di quanto lui, come «primo immoralista» vuol essere e realizzare, e che se «Zarathustra ha creato questo errore fatale [...] egli deve essere anche il primo a riconoscere quell'errore» (*ivi*).

²⁷ GM, II, 24.

²⁸ *Ivi*.

Il tentativo di una trasvalutazione della scienza e dell'etica nella terza dissertazione della *Genealogia*

1. Il problema del significato degli ideali ascetici

La terza dissertazione della *Genealogia della morale*, affrontando il tema del valore e 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 o della specie, ispirata da studiosi allora molto noti come John Stuart Mill, Charles Darwin, Alfred R. Wallace, Alexander Bain, Herbert Spencer, e fatta propria da Paul Rée¹. Il filosofo ha decostruito criticamente questa ipotesi, richiamando l'attenzione sulle terribili tecniche coercitive e dissuasive cui le più antiche stirpi dominanti dovettero ricorrere per imporre ai gruppi umani che esse volevano sottomettere i

¹ Per un primo approccio all'analisi del confronto di Nietzsche con le correnti evolucionistiche e utilitariste della sua epoca cfr. W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1971; 1971; B. Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. State University of New York Press. Albany. 1994; M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, op. cit.; M. Celentano, *Modelli genealogici a confronto: Nietzsche critico di Spencer, Häckel e Darwin*, in B. Continenza, E. Gagliasso, F. Sterpetti (a cura di), *Confini aperti. Il rapporto esterno/interno in biologia*, Franco Angeli, Roma, pp. 189-205; O. D. Choque Aliaga, «Dios ha muerto» y la cuestión de la ciencia en Nietzsche, «Fragmentos de filosofía», 16, 2018.

primi «tu devi» e l'abitudine a rispettarli². Ha quindi illustrato alcune 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».

Il primo paragrafo della terza dissertazione 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, secondo la sua analisi, 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»³, nei filosofi e nei dotti un «fusto» per le condizioni favorevoli allo sviluppo «di una elevata spiritualità» e «indipendenza»⁴ (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 massa dei «fisiologicamente malriusciti e alterati»⁵, prodotto

² Cfr. GM, II, 1, 2, 3. Nel ricostruire questi passaggi della preistoria e delle età arcaiche umane, Nietzsche attingeva ad alcune pagine del già citato saggio di Bagehot *Der Ursprung der Nationen*, che teneva conto di tutta la più avanzata letteratura di matrice evolutzionistica dell'epoca, da Lamarck a Spencer, Darwin, Huxley, Galton, e assumeva l'allora diffusissima teoria dei caratteri acquisiti. Opera che Darwin, a sua volta, citava nella seconda edizione di *The Descent of Man*, uscita nello stesso anno (cfr. in trad. it. Ch. Darwin, *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1983, p. 143). L'andamento argomentativo ed espositivo dei primi due paragrafi della seconda dissertazione della *Genealogia della morale* mostra significative corrispondenze con il testo di Bagehot: entrambi prendono le mosse da un'analisi dei violenti mezzi usati dai primi dominatori per rendere governabili i gruppi umani e inculcare in essi una memoria dei «doveri» sociali. 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, più di Bagehot, il ruolo svolto, in tale processo, dalla comparsa delle prime forme di sovranità statale e di legislazione penale derivanti da un «diritto di guerra», ovvero, dal diritto dei vincitori.

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

⁴ GM, III, 1.

⁵ *Ibidem*.

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»⁶, di giustificare il proprio disagio esistenziale, il desiderio di fuga dalla vita da cui si sentono dominati, interpretandolo come effetto 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 speranza che una vita vissuta all'insegna dell'obbedienza e del 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 rappresentò, conseguentemente, «il loro miglior strumento di potenza, nonché la "suprema" legittimazione della potenza»⁷, 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 attecchire e diffondersi, che verrà poi riproposta anche 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'accortez-

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*. Rinnovata attenzione hanno suscitato, nella critica recente, i giudizi di Nietzsche sulle morali e sugli ideali ascetici, nei quali diversi interpreti hanno ritenuto di poter rilevare anche connotazioni non negative o vere e proprie forme di apprezzamento positivo. Mi limito qui a segnalare i saggi di G. Gurisatti, C. Gentili ed H. Heit contenuti nel volume curato da B. Giacomini, P. Gori e F. Grigenti, *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Edizioni ETS, Pisa 2015, e il libro di B. Binoche, *Privarsi del piacere. Nietzsche e l'ascetismo cristiano*, EDB, Bologna 2020.

za nell'amministrare beni e popoli, sull'abilità nel terrorizzare ed entusiasmare con riti e discorsi⁸, sulla capacità analitica e riflessiva, potevano giungere al potere.

Ma, presso «l'la maggioranza degli uomini», presso i dominati, la morale ascetica, portata al trionfo dal cristianesimo, ha potuto modellare per millenni la soggettività umana proprio perché essa, in maniera più efficace di ogni altra etica prima esistita, riuscì 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.

In maniera ancor più esplicita si era espresso Nietzsche, alcune settimane prima, in un passo della serie numerata di appunti inediti che aveva intitolato «Il nichilismo europeo», nota come «Frammento di Lenzerheide»: «La morale ha dunque protetto la vita dalla disperazione e dal salto nel nulla presso quegli uomini e quelle classi che sono stati violentati e oppressi da altri uomini»⁹.

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 ogni pretesa di autonomia dell'intelletto, secondo Nietzsche, «la sofferenza venne interpretata»: «l'ideale ascetico offrì a essa un senso»¹⁰ 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»

⁸ Cfr. M, *Prefazione*, 3.

⁹ F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2006, p. 15. L'8 giugno 1887, in cerca di climi atti a mitigare le sue sofferenze fisiche, Nietzsche giungeva a Lenzerheide, frazione del comune svizzero di Vaz/Oberdan sita nella valle dell'Albula, ai piedi del monte Parpaner Rothorn. Vi restò meno di quattro giorni, ripartendo il 12 diretto a Sils Maria, in Engandina, luogo-rifugio in cui era stato per la prima volta nel 1881 e nel quale dal 1883 trascorreva gran parte delle sue estati, abitando in una stanza presa in affitto presso la famiglia Durisch (oggi: museo «Casa di Nietzsche»). Prendeva forma, durante quel brevissimo soggiorno, un documento importante per gli studiosi del filosofo: il frammento intitolato «Der europäische Nihilismus», datato 10 giugno 1887. Esso «precede di circa un mese la stesura della *Genealogia*» (G. Gurisatti, *Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti, *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, op. cit., pp. 106,107), cui Nietzsche, probabilmente, progettava di dedicarsi appena giunto a Sils Maria, ma alla quale poté mettere mano solo dopo un periodo di forzata inattività di alcune settimane, dovuto a forti dolori di testa e di stomaco.

¹⁰ GM, III, 17.

dell'infelicità delle masse: essa contrasta «la sofferenza in se stessa, lo scontento del sofferente [...] non la loro causa»¹¹ rendendo l'uomo, in realtà, sempre «più malato»¹².

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 dei propri 'peccati' di fronte a Dio e alla propria «coscienza», cui la cristianità aveva abituato i suoi fedeli, 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 greicità, con la svolta di Socrate verso una metafisica incentrata sull'equazione «ragione = virtù = felicità»¹³: «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»¹⁴. Nell'ampio gruppo di frammenti siglati nell'edizione critica col numero 14, Nietzsche stigmatizza, in effetti, più volte, con sarcasmo, alcuni precetti pirroniani: «Niente orgoglio. Vivere nel modo comune; onorare e credere ciò che tutti credono»¹⁵. 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

¹¹ *Ibidem*.

¹² GM, III, 21.

¹³ NF, 14 [92], primavera 1888.

¹⁴ NF, 14 [87], primavera 1888. Al rapporto di Nietzsche con il buddhismo sono stati dedicati, in anni relativamente recenti, diversi studi. Mi limito qui a segnalare il volume di M. Conche, *Nietzsche et le bouddhisme*, Encre Marine, La Versanne 2009, e il secondo capitolo del volume diretto da Martine Béland *Lectures nietzschéennes*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal 2015, capitolo curato da A. Panaïoti e intitolato: *Nietzsche contra Bouddha: du nihilisme à la grande santé*.

¹⁵ NF, 14 [99], primavera 1888.

felice delle condizioni cui l'uomo può pervenire, raccomandava 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»¹⁶.

Rielaborata dalle scuole socratiche, sancita dal sistema platonico che, già assegnava al corpo il ruolo di «tomba» o «carcere dell'anima»¹⁷, 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 stoico¹⁸, 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 turbamento¹⁹.

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 può essere 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. 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»²⁰. La loro morale chiedeva: «Se possibile, più nessuna volontà, nessun desiderio; evitare tutto quanto crea passione [...] non amare, non odiare; imperturbabilità»²¹.

Le motivazioni più profonde di tale ascetico «autofraintendimento» risiedevano, per Nietzsche, non in un pretesco «odio per

¹⁶ Za, I, *Delle cattedre della virtù*. 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 tutti questi rinomati saggi in cattedra la saggezza era il sonno senza sogni: essi non conoscevano un migliore senso della vita» (*ibidem*).

¹⁷ Tra i passi dei dialoghi platonici in cui viene esposta tale dottrina, uno dei più noti si trova in Platone, *Fedone*, 66b.

¹⁸ Cfr. FW, IV, 306, *Stoici ed epicurei*: «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».

¹⁹ Cfr. GM, III, 6 e GM, III, 17.

²⁰ GM, III, 17.

²¹ *Ibidem*.

i sensi», ma nel fatto che il filosofo «ha sempre dovuto innanzitutto travestirsi e mascherarsi nei tipi anteriormente stabiliti dell'uomo contemplativo»²², 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»²³ 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»²⁴, che da Platone a Schopenhauer, fatte salve poche eccezioni, l'insorgere 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”»²⁵.

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 dell'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, viene 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, furono all'origine di ogni «civiltà» umana. Come specifica il frammento sul «nichilismo europeo», infatti, per Nietzsche, «è l'impotenza nei confronti degli uomini, e non l'impotenza nei confronti della natura, che genera la più disperata amarezza nei riguardi dell'esistenza»²⁶.

In quella volontà di fuga dalla vita si manifesta, dunque, non un

²² GM, III, 10.

²³ GM, III, 7.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ GM, III, 8.

²⁶ F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo*, op. cit., p. 15.

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 rivela 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»²⁷, 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 ridurre al minimo le funzioni vitali, un'attrazione per la morte, quei filosofi non mitizzarono la condizione *post mortem*, non crearono illusioni rispetto ad essa.

Per Nietzsche, però, 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, avrebbe osservato in *Christentum und Kultur* l'amico Franz Overbeck, è il fatto che «la sua saggezza della vita consiste in una saggezza della morte»²⁸. La «nostra vita (unitamen-

²⁷ Za, I, *Delle cattedre della virtù*.

²⁸ F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, Basel 1919, p. 279. Su quest'opera di Overbeck, e sulle influenze che le concezioni dell'ascetismo cristiano elaborate da lui e da

te a quanto rientra in essa, «natura», «mondo», l'intera sfera del divenire e della caducità»), annotava più duramente Nietzsche nel paragrafo 11 della seconda dissertazione della *Genealogia*, 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»²⁹.

Quali funzioni sociali ha assolto storicamente questo tipo di etica? Come si è visto, secondo il filosofo, essa si affermò, in primo luogo, come strumento per gestire «il malcontento dello schiavo per la sua sorte»³⁰, per «mitigarlo» e «stordirlo»³¹. 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 divenne, in altre parole, 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»³², 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, e dell'autosuperamento»³³.

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, secondo Nietzsche, la chiave ideologica per magnificare il potere dell'aristocrazia sacerdotale 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.

Nietzsche, pur rimanendo profondamente diverse, esercitarono l'una sull'altra, trovo tuttora utili e interessanti le analisi di Löwith. Cfr., in particolare, K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag A. G., Zürich - New York 1941 (trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949, pp. 556-570).

²⁹ GM, III, 11.

³⁰ GM, III, 18.

³¹ GM, III, 20.

³² GM, III, 15.

³³ GM, III, 16.

Alcuni decenni prima, Marx aveva osservato che nei presupposti stessi dell'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 al contempo la scienza di ascesi, e il suo vero ideale è l'avarico ascetico ma usuraio e lo schiavo ascetico ma produttivo»³⁴. 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»³⁵.

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 il loro statuto etico-epistemologico 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'agiatezza 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» si osserva nel paragrafo 9 della terza dissertazione³⁶), di cui gli apparati pubblici o privati che gli fanno da committenti resteranno poi gestori. Secondo

³⁴ K. Marx, *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe*, Abteilung 1, vol. 3. Berlin 1932, pp. 29-172 (trad. it., *Manoscritti economico-filosofici*, terzo manoscritto, XIV, 7, Newton Compton, Roma 1976, p. 197).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ GM, III, 9.

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 epistemologici, ma anche etici.

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 conoscitivi³⁷.

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 deve pervenire lo scienziato. Utopia di una mente la cui «più nobile pretesa è ora quella di essere specchio»³⁸ di 'fatti oggettivi', di cui Nietzsche aveva messo in evidenza l'autocontraddittorietà (volere uno sguardo che non ha un punto di vista, un occhio senza ottiche), fin dai tempi di *Verità e menzogna in senso extramurale*³⁹. 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, un compito che anche Marx si era proposto con il suo «rovesciamento» dell'idealismo hegeliano⁴⁰: mostrare come è

³⁷ Cfr. i paragrafi 23, 24, 25 della terza dissertazione.

³⁸ GM, III, 26.

³⁹ Cfr., in particolare, F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, trad. it. in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Adelphi, Milano 1973, p. 365. Per un riscontro del fatto che Nietzsche, ancora ai tempi in cui scrisse *Genealogia della morale*, riteneva valido questo approccio cfr. GM III, 12: «Qui si pretende sempre di pensare un occhio che non può affatto venire pensato».

⁴⁰ Cfr., tra i luoghi dell'opera marxiana che toccano il tema, l'introduzione del volume *Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie*, Deutsch-Französische Jahrbücher,

avvenuta la produzione sociale dell'«autocoscienza» e della «coscienza morale». Lo fa approfondendo una direzione già indicata, sia da Hegel, sia appunto (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, come si è chiarito, utilizza gli strumenti dell'analisi genealogica e storica per ricostruire la genesi e le trasformazioni dei modelli di autointerpretazione, azione e reazione dei singoli individui e dei gruppi umani, presentandoli come effetti della selezione dell'uomo sull'uomo, socialmente organizzata e politicamente statuita. Ovvero, come prodotti ultimi di un plurimillenario processo di interiorizzazione delle regole vigenti nell'ambiente sociale, di ammansimento e domesticazione dell'essere umano, che ha condotto all'esistenza di individui e popoli internamente organizzati come entità «reattive» e «gregarie», socialmente prodotte e riprodotte per essere «mezzi» e non «fini».

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 valutare la portata della tesi, presentata nel penultimo paragrafo, secondo la quale il crollo della fede nel divino e nell'Altilà, e il conseguente avvento del «nichilismo», sono interpretabili, nel loro complesso, come effetti di un autosuperamento di quella «volontà di verità» che proprio una millenaria pratica confessionale aveva 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 ipotesi e delle credenze.

Paris 1844 (trad. it. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Introduzione, Quodlibet, Macerata 2008); la prefazione di *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Franz Duncker, Berlin 1859 (trad. it. *Per la critica dell'economia politica*, Prefazione, Editori Riuniti, Roma 1960, pp. 10-12); K. Marx - F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, Dietz, Berlin 1932 (trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 21).

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?⁴¹

O, più semplicemente, di tutto il travaglio storico che ha accompagnato l'avvento del «nichilismo», ricostruito nelle precedenti parti dell'opera, egli 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!»⁴². 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»⁴³.

Ma, non meno sorprendente, per chi abbia a mente i suoi ricorrenti inviti alla diffidenza nei confronti del concetto di «legge» scientifica⁴⁴, è il fatto 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

⁴¹ 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» (FW, V, 357) 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*).

⁴² M, *Prefazione*, 4.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cfr., ad esempio, FW, III, 109: «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»⁴⁵. Formula che, posta in chiusura dell'opera più teoretica, e più prosima al «tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori» lasciataci da Nietzsche, acquista peso filosofico ancor maggiore di quello che aveva in *Così parlò Zarathustra*, testo in cui le potenzialità metaforiche e suggestive del linguaggio verbale vengono, consapevolmente, spinte al culmine⁴⁶.

Secondo quanto Nietzsche scrive, non solo in questi passaggi di opere edite, ma anche in diversi frammenti degli anni 1887-88, la «vita [...] aspira a un sentimento massimo di potenza; è essenzialmente un aspirare a un di più di potenza»⁴⁷. 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»⁴⁸.

Se, certo, non annullano le distanze tra la filosofia nietzschiana e le metafisiche vitalistiche ed evolucionistiche, 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 e 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»⁴⁹. La posizione che qui Nietzsche enuncia era, in realtà, come si è già accennato, saldamente presente in lui fin dai tempi di *Verità e menzogna in senso extramurale*: «le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la

⁴⁵ GM, III, 27.

⁴⁶ In *Za*, II, *Dell'autosuperamento*, Nietzsche descrive la «vita» come «ciò che deve superare sempre se stessa».

⁴⁷ NF, 14 [82] primavera 1888.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ GM, III, 27.

natura illusoria»⁵⁰. 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»⁵¹ o, in termini filosofici, una «espressione adeguata dell'oggetto nel soggetto»⁵², una rappresentazione mentale e scientifica dell'esistente che sia specchio 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 Nietzsche 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»⁵³. «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»⁵⁴. In queste stesse righe, in cui condanna il secolare astio dei filosofi contro la scienza, Nietzsche annota: «D'altra parte i fisici sono tutti soggiogati a tal punto, da accogliere nei loro fondamenti lo schema della verità, del vero essere»⁵⁵.

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 facilità 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 volontà di potenza non avrebbe potuto essere altro, nell'ottica di Nietzsche, che opera «essoterica»⁵⁶. Non poten-

⁵⁰ WL, I.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ NF, 14 [148], primavera 1888.

⁵⁴ NF, 14 [144], primavera 1888.

⁵⁵ NF, 14 [141], primavera 1888.

⁵⁶ G. Colli, pur individuando nel Nietzsche della *Genealogia* la tentazione metafisica e monumentale di una sintesi che riduca tutto l'esistente a volontà di potenza, commentando l'importante frammento 5 [9] (estate 1886-autunno 1887), intitolato

do 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, essendo lingua e pensiero *non* 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 volontà di potenza, 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 percorso, 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, esigenze conflittuali 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» (*Macht*), «forza» (*Kraft*), o «energia» (*Energie*), e continuo aggregarsi e disgregarsi delle transitorie

«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. G. Colli, «Genealogia della morale» e Frammenti postumi 1886-1887 nell'opera di Nietzsche, in F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Mondadori, Milano 1983, p. LII). M. Montinari, in *Che cosa ha detto Nietzsche?*, Adelphi, Milano 1999, p. 143, sottolinea l'importanza dei frammenti in cui Nietzsche mette in guardia dal considerare la volontà di potenza come «noumeno».

forme cui essi danno luogo⁵⁷.

- 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 fisicalista, 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 volontà di potenza 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, ovvero, 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 senziente, deve, cioè, in qualche modo, recepire «ogni crescita di potenza» come «piacere», ed ogni depotenziamento come dispiacere⁵⁹.

Queste due tesi, che Nietzsche svolge durante gli anni Ottanta 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 volontà di potenza, e con alcune convinzioni profonde che avevano guidato la sua ricerca dagli anni Sessanta in poi:

⁵⁷ Sull'attualità della critica nietzscheana della filosofia della scienza del suo tempo cfr., in particolare, B. Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. State University of New York Press, Albany 1994.

⁵⁸ NF, 14 [82], primavera 1888.

⁵⁹ NF, 14 [80], primavera 1888.

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»⁶⁰. Esso cerca, all'esterno, contrasti ed ostacoli (*Gegensätze; Widerständ*) 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*, tratto dall'opera di Julius Robert Mayer⁶¹.

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», né alcun tipo di finalità conscia o inconscia⁶², 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, antropomorfo, volontaristico, perché il «meccanicismo unito al casualismo offre questa possibilità»⁶³.

⁶⁰ NF, 26 [277], estate-autunno 1884.

⁶¹ In diversi frammenti nietzschiani degli anni Ottanta, in cui viene utilizzato il concetto di «Auslösung», compaiono riferimenti espliciti ed impliciti allo scritto del fisico-medico Julius Robert Mayer, *Über Auslösung*, 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 rimasto entusiasmato. Di Mayer, Nietzsche possedeva, invece, il volume *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel. Ein Beitrag zur Naturkunde*, C. Drechsler, Heilbronn 1845. La parola «Auslöser», derivata dal concetto di «Auslösung», sarebbe poi entrata, a partire dai primi decenni del Novecento, nel linguaggio dell'etologia classica, per il quale tale concetto designa 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.

⁶² Uso qui un termine introdotto in epoca molto più recente, in una branca di studi nata tra gli anni Sessanta e Settanta del XX secolo, l'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».

⁶³ F. Nietzsche, *Appunti filosofici 1867-1869* * Omero e la filologia classica, Adelphi, Milano 1993, p. 145.

Le tesi qui presentate come A1 e A si trovano giustapposte nel già citato frammento, del 1888, «la vita [...] aspira a un sentimento massimo di potenza; è essenzialmente un aspirare a un di più di potenza»⁶⁴, 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* accumulo 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 e 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».

L'intenso lavoro di confronto critico con la letteratura scientifica dell'epoca che Nietzsche svolse fino alla fine del 1888 non condusse, almeno secondo quanto io riesco a coglierne, a soluzioni univoche di questi problemi, o assetti lessicali e concettuali, in grado di scioglierli. Il trasvalutare nietzscheano resta, dunque, rispetto a questa specifica tematica, problematico e aperto a diversi possibili sviluppi.

Verso quali esiti si spinse, invece, nella *Genealogia* e negli scritti editi e privati del 1888, la riflessione di Nietzsche sulla dimensione *etica*?

⁶⁴ NF, 14 [82], primavera 1888.

Esiti aperti del trasvalutare nietzscheano

1. Autoformazione filosofica e formazione sociale

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 perciò 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 per il controllo e l'addomesticamento delle masse, per il dispiegarsi della «volontà di potenza» e l'accesso al potere delle classi sacerdotali, intellettuali, borghesi. Questi, in estrema sintesi, gli esiti complessivi cui l'analisi svolta nella terza dissertazione della *Genealogia della morale* sembra indirizzare¹.

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, in quegli anni, le fila di almeno tre grandi interrogativi etici: come dovrà

¹ Sulla terza dissertazione della *Genealogia della morale* che, come scrisse Montinari, pone interrogativi per i quali non esiste «ancora oggi una risposta» (M. Montinari, *Nota introduttiva*, in F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984, p. XIX), cfr. i saggi di F. Negri, G. Gurisatti, C. Gentili, H. Heit, P. Gori, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti, *op. cit.*

essere organizzata la società affinché la produzione di tali individui sia assunta, non più come effetto collaterale indesiderato, bensì, come suo stesso scopo? Con quali mezzi potrà essere realizzata questa società? Cosa può fare, oggi, un filosofo per favorire tale cambiamento?

Per la ricerca di una risposta a quest'ultima domanda, egli mise a disposizione la propria vita come «esperimento», come tentativo di un possibile «percorso di liberazione dell'individuo»², 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»³, che dovrebbe condurre «alla liberazione dalle vecchie immagini del mondo e dai valori gregari incorporati»⁴. 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?»⁵. 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?»⁶.

Nietzsche riconosce, mostrando di saper collocare, al di là di ogni tendenza all'autoapprezzamento, se stesso nel proprio tempo e

² P. D'Iorio, *Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivistica di Nietzsche*, in G. Ferraro e M. C. Fornari (a cura di), «Il Ponte», LXIX, 8-9, *Chi ha veramente letto Nietzsche?*, Il Ponte Editore, Firenze, agosto-settembre 2013, p. 15.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ GM, II, 24.

⁶ *Ibidem.*

nei vincoli che questo impone, che per affrontare un simile compito sarebbe necessaria proprio quella «grande salute» che manca ai contemporanei: «È questa, proprio oggi, anche soltanto possibile?»⁷.

Ci troviamo qui, dunque, di fronte a un'etica che prende atto dell'impossibilità, nella società data, di una formazione non reattiva, 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 chiunque altro, ha ricevuto, e da un contesto sociale organizzato in modo da prevenire, evitare, eventualmente annientare, tali tipi di tentativi.

Nell'etica individuale sono, dunque, in gioco, per Nietzsche, le metamorfosi che ognuno deve necessariamente attraversare nel corso dell'esistenza, e ancor più quelle che ciascuno può contribuire ad indurre nella propria stessa vita, esponendosi a condizioni che impongano ai conflitti di forze a lui interni di sfociare in un nuovo assetto gerarchico e di liberarsi in azioni. È in gioco, insomma, nell'etica nietzscheana della trasvalutazione, il nesso tra le metamorfosi che un individuo inevitabilmente dovrà affrontare, in forza dello svolgersi del suo ciclo vitale, e quelle che egli vorrà tentare di realizzare. Ma, proprio 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, al contempo, la solitudine irrimediabile cui l'individuo si consegna quando tenta realmente di valutare, scegliere, agire con la massima indipendenza dalla morale e dalle «regole del gioco» vigenti (per lui) possibile.

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»⁸. Essa non avrebbe più, allora, per leggere i conflitti interni ed ester-

⁷ *Ibidem.*

⁸ Cfr. Za, I, *Delle tre metamorfosi*.

ni, 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 che deve formare alla liberazione non *dal* corpo ma *del* corpo, avvezzando l'individuo a distinguere i linguaggi, abituandolo a non reprimere il pensare corporeo, allenandolo al rispetto delle sue tempistiche di digestione e ruminazione. 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, e di questi dal ricambio con l'esterno, così come del singolo dalla società e di quest'ultima dalla massa degli uomini che la compongono.

Per un suo pieno inveramento, il filosofo Nietzsche, sapendosi e sentendosi irrimediabilmente coinvolto nei conflitti del proprio tempo, rimanda ad un «uomo dell'avvenire» e, in *Così parlò Zarathustra*, ad una trasvalutazione della propria stessa filosofia:

«Si ripaga male un maestro, se si rimane sempre scolari.

E perché non volete sfrondare la mia corona?

Voi mi venerate: ma che avverrà se un giorno la vostra venerazione crollerà? Badate che una statua non vi schiacci!

Voi dite di credere a Zarathustra? Ma che importa di Zarathustra? Voi siete i miei credenti, ma che importano tutti i credenti?

Voi non avevate ancora cercato voi stessi: ecco che trovaste me. Così fanno tutti i credenti; perciò ogni fede vale così poco.

E ora vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo quando voi tutti mi avrete rinnegato, io tornerò tra voi.

In verità, fratelli, con altri occhi cercherò allora i miei smarriti, con altro amore allora vi amerò»⁹.

Le domande nietzschiane sui percorsi che ogni singolo e ogni società possono o debbono seguire nei loro tentativi di liberazione lasciano, così, esplicitamente, ai lettori, e ora a noi suoi interpreti d'oggi, il compito di dipanare nuove serie di domande, e tentare risposte, sui modi di organizzare la vita vigenti nelle società odierne,

⁹ Za, I, *Della virtù che dona*, 2.

sui loro effetti devastanti, e sulla possibilità di un loro superamento: perché le forme di «potere» che la società data rende accessibili non soddisfano, neanche se esercitate 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 «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 e dei piaceri, dalle dinamiche di accumulo del potere economico e politico, dalle rassicurazioni psicologiche e dai vantaggi della 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 denaro?

Nietzsche sembra suggerire che tali attrattori potrebbero essere offerti solo da una società, una cultura, e 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, soddisfazione e apprezzamento dell'esistenza, quegli aspetti della condizione umana che risultano da essa ineliminabili e che, per millenni, religioni, metafisiche e morali ascetiche hanno presentato come «prigionie» 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 costrizione e violenza;
- farci capire che siamo noi stessi «i creatori dei nostri sentimenti di valore»¹⁰ e, quindi, noi stessi possiamo «dare "senso" alla nostra vita e alla nostra storia»¹¹, 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

¹⁰ NF, 6 [25], estate 1886-autunno 1887.

¹¹ *Ibidem*.

vivere, non solo «senza Dio», ma senza i suoi surrogati moderni. Dunque, 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, o uccidere, all'ingannare con la forza del discorso), indubbiamente, potenza in senso nietzschiano e zarathustriano è, non di meno, anche 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.

2. Esiti aperti di un'autocritica dell'elitismo

Quando si accinge a scrivere la *Genealogia della morale*, nel luglio del 1887, Nietzsche si sente ormai pronto a cimentarsi, più di quanto non abbia già fatto in passato, «sul terreno teoretico»¹² e, come annunciava la quarta di copertina di *Al di là del bene e del male*, pubblicato l'anno precedente, progetta la stesura di una *summa* del proprio pensiero intitolata *La volontà di potenza. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*. In vista di quest'ultima, la *Genealogia* gli appare come un viatico, un preambolo, una preparazione. Segno di questo rinnovato impegno teorico è la scelta di non scrivere quest'opera in forma aforistica, suddividendo invece il saggio in una prefazione e tre dissertazioni e queste ultime in paragrafi. Ma, proprio perché Nietzsche è qui alla ricerca di una propria via alla dimensione speculativa, questo libro, ancor più dei precedenti, è calato nella dimensione storica e sviluppa i propri argomenti muovendo dalla ricostruzione di alcune tappe cruciali della storia umana remota e recente. La *Genealogia della morale*, soprattutto nella sua sezione centrale, è, come si è tentato di mostrare, il libro in cui Nietzsche tenta una ricostruzione critica di alcune metamorfosi cruciali dell'umano che hanno condotto alla sua forma attuale, contrapponendola, sia alle filosofie della storia di matrice idealistica, sia alle teorie genealogiche di «specie [...] inglese»¹³.

¹² G. Colli, «Genealogia della morale» e Frammenti postumi 1886-1887 nell'opera di Nietzsche, *op. cit.*, p. XLIX.

¹³ GM, *Prefazione*, 8.

In questo libro, e specialmente nel secondo dei tre saggi che lo compongono, il filosofo «passa al setaccio», scrive Scarlet Marton, «il comportamento e la produzione dell'uomo del risentimento, sottoponendoli a una valutazione critica»¹⁴. Prende forma, perciò, nel saggio centrale, come suggerisce Barbara Scapolo, «uno studio della tras-formazione (da intendersi come divenire della forma, come mutamento, come processo di formazione nella tensione continua tra continuità e cambiamento) degli strumenti messi in atto dalla società per “allevare e disciplinare un animale cui sia consentito fare delle promesse”»¹⁵, ovvero un animale in grado di adempiere dei «doveri».

Sono questi alcuni dei motivi che, in diverse stagioni del Novecento (gli anni Trenta-Cinquanta per la Scuola di Francoforte, gli anni Settanta per Foucault e Deleuze, l'ultimo quarto di secolo per la filiera di ricerche che va dalla raccolta di studi curata da Richard Schacht nel 1994 alle ricerche ed esegesi più recenti), contro o dopo una lunga polarizzazione dei lettori colti e meno colti verso la *Nascita della tragedia* e *Così parlò Zarathustra* hanno indotto l'ermeneutica e la critica a concentrarsi in modo privilegiato sulla *Genealogia della morale* e riconoscere in essa, almeno in alcuni casi, «il punto più alto dell'attività filosofica di Nietzsche»¹⁶.

Ma, proprio per questi motivi, come ho tentato di mostrare, la *Genealogia* può essere letta anche come un campo di tensioni tra diversi approcci prospettici che caratterizzavano, o avevano caratterizzato, i modi di far storia, oltre che della sua epoca, dello stesso Nietzsche, e come un tentativo di trasvalutarli.

Secondo la traccia seguita nei paragrafi precedenti, alcune categorie che il filosofo aveva utilizzato nello scritto *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in particolare quelle di «storia mo-

¹⁴ S. Marton, *Genealogia della morale: dalla premura didattica ai fini strategici*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵ B. Scapolo, *Credenza, fiducia o conoscenza? Alcune riflessioni a partire da GM III 13*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti, *op. cit.*, p. 105. p. 105. Cfr. su questo tema anche T. Bailey, *Nietzsche on justice: Reading «Power» in On the genealogy of Moral*, in Denat C., Piazzesi C. (a cura di), *Nietzsche pensatore della politica? Nietzsche pensatore del sociale?*, Edizioni ETS, Pisa 2017.

¹⁶ R. Schacht (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, University of California Press, Berkeley 1994, p. x. Traduzione mia. Per una sintetica ricostruzione di alcune fasi chiave della ricezione della *Genealogia della morale* cfr. S. Marton, *op. cit.*, pp. 30, 31.

numentale» e «storia critica», in misura minore ma non irrilevante quella di storia «antiquaria», vengono in aiuto a chi tali polarità e tensioni voglia decifrare.

Esse risultano utili, in particolare, per chiarire come quella sorta di «dolorosa storia dell'anima moderna»¹⁷ che Nietzsche svolse nella seconda dissertazione collochi quest'ultima in una posizione singolare all'interno dell'opera, giacché, per le metodologie che mette in campo e le analisi che svolge, essa si trova ad esercitare, *de facto*, una funzione critica nei riguardi di alcuni approcci e conclusioni presentati, sia nella dissertazione precedente, sia in quella seguente.

Naturalmente, avanzando questa ipotesi, non intendo suggerire che Nietzsche avrebbe deciso 'a tavolino' di strutturare la *Genealogia* in tal modo, assegnando alla seconda dissertazione il ruolo di una sorta di Giano bifronte della critica immanente, o di un viatico privilegiato per suoi tentativi di «autosuperamento» interni al saggio stesso. Intendo, piuttosto, affermare che liberare tali conflittualità immanenti al proprio pensare era parte intrinseca del suo modo di scrivere e filosofare, e che questa funzione, assolta in altre opere dal succedersi e dall'interna dinamica degli aforismi, trova forma nella *Genealogia della morale*, anche attraverso alcune polarità tra le tre dissertazioni, le prospettive che esse sviluppano, le conclusioni cui pervengono.

Vorrei, dunque, sintetizzare, in queste pagine conclusive, i motivi che mi orientano ad individuare, più che in quest'opera nel suo complesso come suggerito da Schacht, nella seconda dissertazione della *Genealogia* un picco teoretico ineguagliato, all'interno dell'opera che la contiene e più in generale della produzione di Nietzsche e, in termini etico-politici, quanto di più vicino al «tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori» egli ci abbia lasciato.

Come si è tentato di mostrare nel capitolo d'apertura, nella prima dissertazione della *Genealogia*, Nietzsche sembra voler, al contempo, far proprio e trasvalutare lo stile monumentale, usandolo come strumento per delineare un'apologia delle aristocrazie arcaiche e della loro etica, svincolandola però da qualsiasi commistione con l'«antiquario», inteso come culto delle tradizioni e delle identità patrie, razziali e regionali. Egli denuncia e contrasta, così, a modo suo, la complicità delle scienze storiche con la gara tra le nazioni

¹⁷ Passo tratto da una lettera di Nietzsche a E. Rodhe del 19 maggio 1887.

europee, impegnate e assortite ad inventarsi genealogie che al mondo classico o a mitiche antiche stirpi le ricolleghino.

Tuttavia, come si è suggerito nel secondo capitolo, gli esiti della prima dissertazione, che sembrano imputare unilateralmente al prevalere della «malata» morale degli schiavi la crisi dell'umano e l'avvento del nichilismo, vengono, in alcuni passaggi chiave della seconda dissertazione, se non ribaltati, quanto meno, problematizzati.

Il paragrafo 17, in particolare, che del secondo saggio costituisce a mio avviso un architrave e un punto di snodo, mostra in proposito come si è chiarito, che primo fattore scatenante del processo storico che condusse all'irreggimentazione e alla domesticazione dell'essere umano fu, esattamente, l'eliminazione di quell'«enorme *quantum* di libertà»¹⁸ che i domini aristocratici, una volta costituitosi come potere statale, dovettero portare a termine, con brutali forme di violenza, per consolidarsi, conservarsi ed espandersi. All'origine della gregarietà non v'è, dunque, un'indole naturale, come presoché tutti gli elitismi, dalla *Politica* di Aristotele in poi, avevano sostenuto, ma una violenza a lungo subita, un «istinto della libertà represso, rintuzzato, incarcerato nell'intimo, che non trova infine altro oggetto su cui ancora scaricarsi e disfrearsi se non se stesso»¹⁹. Ciò che nel «plebeo» è oggetto di disprezzo, da parte dei signori, si rivela, in tale ottica, prodotto del dominio stesso. La sua genealogia va fatta risalire, *in primis*, agli effetti dell'azione di quei ceti guerrieri alla cui rappresentazione monumentale Nietzsche aveva dedicato la prima dissertazione: «Senza di loro», senza la loro violenza, è scritto in un passo cruciale su cui ho già richiamato l'attenzione nel paragrafo 5 di questo volume, «non sarebbe cresciuta questa brutta pianta»²⁰. In altre parole, senza il rapace dominio aristocratico, non si sarebbe resa possibile l'opera che, più tardi, caste sacerdotali e ascetismo borghese portarono a compimento: la produzione sociale di popoli e individui internamente organizzati come meri «mezzi». La progressiva universalizzazione della «morale degli schiavi» si rivela, in questo originale sviluppo autocritico dell'aristocraticismo nietzscheano, l'altra inscindibile faccia della tendenza di ogni dominio sociale esistito ed esistente a livellare l'umano ed ogni altro

¹⁸ GM, II, 17.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

organismo per meglio poterli manipolare, per sfruttarne ogni oncia di potenziale energetico.

L'aristocraticismo – lo si è già chiarito in chiusura del secondo capitolo – restò cifra dello scrivere e del sentire di Nietzsche anche dopo queste riflessioni, e se ne può trovar eco fin dentro i cosiddetti «biglietti della follia», le ultime parole che il filosofo scrisse prima che le forze per farlo lo abbandonassero.

Gli esiti dell'analisi storico-genealogica del tipo d'uomo «gregario» svolta nella seconda dissertazione aprono, tuttavia, sul piano teorico e storico, politico ed etico, scenari e possibili linee di sviluppo della trasvalutazione nietzscheana che, non a caso, han dato da riflettere ad alcune tra le menti più lucide del Novecento, e restano tuttora territori aperti da esplorare.

Secondo tali esiti, ciò che rese astratto e mistificatorio, fin dall'antichità, l'ideale di un'aristocrazia illuminata non fu un fattore esterno, bensì un principio interno all'agire aristocratico, non meno che ad ogni altra coeva e successiva forma di dominio sociale: la sua necessità di pianificare e perpetrare in modo sistematico l'abrutimento delle masse, e in ultima analisi la riduzione a mero ingranaggio di ogni singolo individuo, come strumenti indispensabili per la loro sottomissione. All'origine della servitù di tutti che essa contribuì a realizzare sono, dunque, il potere stesso, il diritto stesso, la pena stessa, lo Stato stesso.

Ne conseguirebbe (siamo qui già un passo oltre la critica immanente che la *Genealogia* mette in atto o stiamo semplicemente compiendo l'ultimo movimento cui essa, rigorosamente, ci conduce?), non che «il popolo ha vinto», come ambiguamente il nono paragrafo della prima dissertazione afferma, bensì, come avrebbe poi suggerito Karl Krauss²¹, 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. Nella ricostruzione offerta dalla seconda dissertazione della *Genealogia*, questi ultimi, nessuno escluso, e non i soli aristocratici né tantomeno i loro presunti discendenti, risultano, in tale esito, perdenti.

Ricapitolando, l'aristocraticismo nietzscheano giunge, a mio giudizio, nella seconda dissertazione, se non ad un autosuperamento,

²¹ Cfr. la nota 4 alla pagina 28 di questo volume.

quanto meno, ad una non banale auto-problematizzazione, mettendo capo:

- alla dimostrazione storica del fatto che proprio i domini aristocratici furono all'origine della produzione sociale del tipo d'uomo gregario, moralmente, socialmente e mentalmente sottomesso, che più tardi divenne canone e modello per l'immagine moderna dell'uomo in generale;
- alla dimostrazione del fatto che, non solo quella aristocratico, ma ogni dominio finora esistito, anche quello religioso, anche quello borghese, in funzione della propria tendenza a imporsi, espandersi e cumulare proprietà e potere con ogni mezzo, ha dovuto sistematicamente ottundere l'umana capacità di autocomprensione e favorire, invece, negli esseri umani l'arrendevolezza all'indottrinamento e alla sottomissione, preparando le basi per quella crisi radicale dell'umanità, quell'incapacità di darsi valori e scopi, che Nietzsche chiamò «avvento del nichilismo»;
- ad una critica che, se rigetta con veemenza le dottrine democratiche e socialiste, altrettanto mette in crisi gli argomenti su cui si era poggiato ogni elitismo tradizionale, ovvero, l'idea che soluzione ottimale per l'intera società sia che «i migliori», i più ricchi e potenti, governino su tutti gli altri. Nietzsche mostra, infatti, come già si è chiarito, che tale dominio, persino nel caso più «elevato» in cui prese forma (per lui, l'aristocrazia della Grecia arcaica), fu causa prima di un processo che ha condotto all'universalizzazione della gregarietà.

In quanto analisi critica degli effetti, sia del dominio aristocratico, sia di quello sacerdotale, sia di quello borghese, la seconda dissertazione viene a configurarsi come nucleo del tentativo di una trasvalutazione di ogni etica politica fino ad allora (ad oggi?) teorizzata e praticata. Tale analisi resta, però, critica, precisamente nel senso stabilito dalla seconda *Inattuale*, cioè, negativa, demolitrice, perché non introduce (cenni in tal senso si trovano semmai solo in alcuni frammenti postumi) alcun modello 'positivo' di dominio da sostituire a quelli esistiti ed esistenti, limitandosi a rilevare le carenze intrinseche da questi mostrate e le conseguenze nefaste cui esse hanno condotto²².

²² La critica nietzscheana delle forme di dominio finora esistite resta, inoltre, come è noto, orientata ad un fatalismo esistenziale e politico secondo il quale il dominio

Ma, se la seconda dissertazione della *Genealogia* esprime uno scarto critico rispetto alle conclusioni cui la prima sembrava orientare, un rapporto potenzialmente non meno conflittuale si configura, come si è suggerito nel terzo capitolo, tra le conclusioni cui giunge il saggio mediano e alcuni orientamenti che informano le sezioni finali della terza dissertazione. Si tratta di conflittualità inerenti il metodo e l'approccio, non meno che i contenuti teorici.

Nel secondo saggio, Nietzsche, tentando una sorta di trasvalutazione della storia critica di matrice illuminista e rivoluzionaria, fa proprio e sviluppa, con originalità e rigore, un approccio e un metodo di studio secondo i quali le dinamiche e i cambiamenti che avvengono nella sfera delle attività sociali e materiali divengono forze motrici dei mutamenti che insorgono nella sfera emotiva, psichica e concettuale.

«La dissertazione conclusiva della *Genealogia della morale*», invece, come nota Federica Negri, presenta «un nucleo problematico estremamente complesso, solo parzialmente risolutore di una quantità di temi diversi messi in campo già nelle sezioni precedenti»²³, e questa problematicità dà luogo, a mio avviso, ad una latente conflittualità, sia tra le conclusioni cui essa perviene e quelle cui giungeva la seconda dissertazione, sia tra diversi modelli esplicativi utilizzati all'interno dello stesso terzo saggio.

Una prima, ampia, parte di questo, che possiamo racchiudere nei paragrafi 1-22, approfondisce, infatti, l'analisi storica della produzione sociale dei soggetti individuali e collettivi umani, intesi come entità gregarie, svolta nella precedente dissertazione, arricchendola con documentazioni e citazioni.

I paragrafi conclusivi del saggio sembrano, tuttavia, voler riportare l'attenzione del lettore, e l'analisi delle cause di tale processo, dallo scenario meta-psicologico, ovvero, storico-genealogico, a quello psicologico, da un lato, cosmologico dall'altro.

Nietzsche, infatti, pare qui pretendere di poter pervenire ad una critica radicale dell'etica ascetica e delle scienze moderne, intese come sue ultime eredi, appellandosi proprio a strumenti offerti

dell'uomo sull'uomo è insuperabile e nessuna società può funzionare adeguatamente senza rigide divisioni gerarchiche.

²³ F. Negri, «*Faute del mieux*» *par excellence. L'esito problematico di GM III*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti, *op. cit.*, p. 153.

dalla più giovane tra le scienze stesse, la psicologia, e a quella che egli stesso considerava la più «teologica» tra le pretese degli scienziati dell'epoca: l'aspirazione a formulare leggi eterne e immutabili, capaci di abbracciare l'intero ciclo del divenire cosmico e umano. Queste intenzioni, o tentazioni, vengono emergendo nei paragrafi 23-28, soprattutto, attraverso l'enunciazione di due tesi che abbiamo già analizzato nel paragrafo 8.

La prima ipotizza che il nichilismo, inteso come «morte di Dio», come incapacità dell'uomo moderno di generare valori e concepire scopi che non siano semplicemente presi a prestito da civiltà passate o lontane (e dunque chimere, maschere di uno scetticismo inconfessato, o ideologie truffaldine buone al più per manovrare le masse), possa essere spiegato, in ultima analisi, come effetto di un autosuperamento avvenuto nella «coscienza» morale e intellettuale dell'uomo colto occidentale. Abituato da secoli di pratica della confessione al dovere di non mentire, questi avrebbe, infine, imparato a riconoscere come menzogna anche la credenza su cui tutto il suo sistema di valori si fondava: quella nell'esistenza di Dio e dell'Aldilà.

Così, secondo la sentenza espressa nel penultimo paragrafo della *Genealogia*, «è la *catastrofe*, imponente rispetto, di una bimillenaria costrizione educativa alla verità, che finisce per proibirsi la *menzogna della fede in Dio* [...] In tal modo il cristianesimo *come dogma* è crollato per la sua stessa morale; in tal modo anche il cristianesimo *come morale* deve ancora crollare – noi siamo alle soglie 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*»²⁴.

Ma, in tal modo, dopo aver spiegato, nella seconda dissertazione e nella prima parte della terza, la genesi storica delle morali ascetiche come effetti delle violenze e dei condizionamenti subiti da masse e individualità umane dalla nascita dei primi Stati fino all'avvento della società industriale, Nietzsche viene qui ad ipotizzare che un mutamento epocale globale come quello che ha portato al declino dell'*ancien régime* e del sistema teologico-morale che gli offriva supporto ideologico possa essere spiegato come conseguenza di qualcosa che ha avuto la sua origine proprio nella sfera della coscienza psicologica e morale.

²⁴ GM, III, 27.

Deriva da ciò, a mio parere, come già è stato accennato nell'introduzione di questo volume, una divergenza di fondo tra l'approccio che guida la seconda dissertazione e buona parte della terza, secondo il quale l'interiorizzazione di processi che avvengono nelle sfere della vita sociale e materiale suscita i mutamenti che insorgono nella sfera psichica e concettuale, e l'approccio che prevale nei sei paragrafi conclusivi del terzo saggio, che sembra rovesciare o invertire questa impostazione 'materialistica', individuando alcuni eventi che avvengono nella sfera «spirituale» come forze motrici, e quindi anche criteri esplicativi, degli avvenimenti fondamentali che riguardano la storia sociale.

Elementi di conflittualità, se non addirittura di incompatibilità, mi pare si possano rilevare anche tra la polemica nei confronti della «volontà di verità» di cui, secondo Nietzsche, le scienze moderne, con la loro pretesa di «registrare il reale con assoluta oggettività»²⁵ si sono rese depositarie, e la spiegazione dell'autosuperamento compiuto dall'intelligenza occidentale con l'abbandono della fede nel «creatore» che, come abbiamo già rilevato, presenta tale evento come caso particolare di una presunta «legge del necessario "autosuperamento" nell'essenza della vita».

Nel ricondurre l'intero fenomeno del nichilismo, da lui stesso ricollegato nelle *Inattuali* alle drastiche trasformazioni sociali indotte dall'industrializzazione, ad un avvenimento «spirituale» avvenuto *in foro interno*, ovvero ad un autosuperamento morale e intellettuale dell'uomo moderno, e ad una legge cosmologica che induce ogni vivente ad autosuperarsi, Nietzsche cadeva in contraddizione con alcune istanze critiche avanzate nelle pagine precedenti e più in generale nella sua opera? Ovvero, con la sua critica radicale dello scientismo, delle ontologie psicologistiche e delle filosofie della storia?

In ogni caso, gli strumenti ermeneutici offerti dalla seconda dissertazione, e dalle sezioni della terza che ne proseguono l'analisi, appaiono, a mio avviso, per le ragioni che ho cercato di addurre, più di quelli offerti in altri luoghi dell'opera, utili per decifrare, *nel nostro presente storico oltre che in quello di Nietzsche*, il fenomeno della produzione sociale del «gregario», e le tecniche che lo supportano. Ciò fa sì che Tale dissertazione si posizioni, sia entro la *Genealo-*

²⁵ C. Piazzesi, *Nietzsche*, Carocci, Roma 2015, p. 180.

gia della morale, sia entro la complessiva produzione nietzscheana, come uno dei suoi momenti di auto-problemizzazione, e almeno parziale auto-trasvalutazione, più alti.

Sul piano storico, come si è visto, il secondo saggio offre strumenti utili anche per falsificare un'ideologia, tuttora rinascente dalle ceneri dei disastri che ha lasciato, cui pure Nietzsche restò fino alla fine fedele: quella dell'elitismo. Sul piano teorico, ricostruendo la genesi sociale della coscienza individuale, esso decostruisce ogni naturalismo psicologista. Sul piano etico-politico, mostrando gli esiti nefasti prodotti da ogni dominio finora esistito, da quello aristocratico a quello liberal-democratico, questa trattazione apre orizzonti per una critica radicale ed un possibile superamento teorico e pratico dell'elitismo stesso, che include quella sua forma moderna e contemporanea incarnatasi nelle istituzioni liberali le quali, secondo il filosofo, finché «si combatte ancora per esse [...] promuovono realmente la libertà in maniera potente», ma «cessano immediatamente di essere liberali non appena le si ottiene»²⁶. Allora, «con esse trionfa sempre l'animale gregario. Liberalismo: detto chiaramente trasformazione in animale gregario»²⁷.

Una delle molte domande, relative a quest'ultimo ambito, che la *Genealogia* lascia aperte, potrebbe essere formulata così: la trasvalutazione di tutti i valori per cui essa intendeva preparare il terreno si proponeva come alternativa ai «vecchi ideali» cristiani e post-cristiani anche sul piano dell'universalità? Essa intendeva, cioè, introdurre un'etica che aspiri ad altrettanta universalità, tracciando un percorso che ogni uomo, se avesse abbastanza determinazione e coraggio, potrebbe affrontare, oppure si rivolgeva, 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

²⁶ GD, *Scorribande di un inattuale*, 38.

²⁷ *Ibidem*.

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»²⁸.

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 egli spesso allude, con tale sostantivo, non ad ogni individuo, ma 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 e solitaria ricerca, o al comando e alla trasvalutazione dei valori vigenti.

Appare, tuttavia, altrettanto evidente che, nelle opere e nei frammenti nietzschiani, il concetto di individuo non funge sempre e solo da sinonimo di questo dispositivo elitario, venendo, invece, chiamato in causa anche per porre domande e 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 e i suoi effetti, nonché le forme in cui esso andrebbe ripensato e rifondato per riconciliare 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 delle masse, 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! 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?»²⁹.

In questo frammento, di epoca prossima alla stesura della *Genealogia*, prendeva forma, *in nuce*, un altro possibile autosuperamento dell'aristocraticismo nietzscheano o, almeno, un problema con cui la 'ferrea legge' dei due pesi e delle due misure differenti necessari per allevare il ceto dirigente e le masse, da Nietzsche tante volte

²⁸ NF, 7 [6], fine 1886-primavera 1887.

²⁹ *Ibidem*.

ribadita, porta a nudo per intero lo stile di vita sacrificale cui, in quanto singolo individuo, essa destina il signore, l'industriale, i loro figli, non meno della genia dei servi e dei proletari. Tale problema prende avvio dall'consapevolezza del fatto che esercitare il potere ha significato, per le classi dirigenti di ogni epoca, e sempre più per le moderne, trasformarsi a loro volta in funzionari della produzione di «schiavi», di forza lavoro disponibile, di consenso, e a sacrificare a tal compito la propria vita e persona.

Il frammento, sia chiaro, *non* arriva a suggerire che condizione necessaria e ottimale affinché grandi menti possano nascere si darebbe solo se *ogni individuo*, come già auspicava Kant, fosse considerato fine e mai mezzo, solo ove ognuno imparasse a considerare la propria personale liberazione dalla gregarietà come suo primo scopo esistenziale, e soltanto se fosse diffusa la consapevolezza che tale liberazione mai può inverarsi pienamente se non partecipa di una liberazione di tutti gli strati che compongono una società. Esso, tuttavia, stuzzica a porsi esattamente problemi di quest'ordine e fa, perciò, il paio con il dirompente invito a prender, fino in fondo, consapevolezza di ciò che l'ideale ascetico, in quanto principale vettore ideologico della costruzione dell'uomo gregario, nelle sue forme religiose e laiche, ha, in ultima analisi, rappresentato, secondo Nietzsche, nella storia dell'uomo, e in particolare dell'uomo europeo:

«odio contro l'umano, più ancora contro il ferino, più ancora contro il corporeo, questa ripugnanza ai sensi, alla ragione stessa, il timore della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da tutto ciò che è apparenza, trasmutamento, divenire, morte, desiderio, dal desiderare stesso»³⁰.

Nostro è il tempo in cui, sia i miti politici dell'aristocraticismo prefascista che Nietzsche alimentò, ma come si è visto anche seppero problematizzare, 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, non meno che in quella del nascente socialismo di Stato, hanno trovato nel proprio inveramento, ovvero, nel farsi poteri statuiti e vigenti, la dimostrazione della loro 'falsità' o inadeguatezza.

³⁰ GM, III, 28.

A questa crisi non è, tuttavia, seguito il profilarsi di alcun altro orizzonte etico, politico, economico in grado di catalizzare e canalizzare le speranze ed energie di larga parte dell'umanità in un progetto di autosuperamento delle società date. 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, quindi, in alcun modo, significare il supporre di possedere quella «grande salute» di cui essa diagnostica l'assenza, né tantomeno il pensare di poter essere o fare, in questo ambito, in 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, e 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, ovvero, alla richiesta di Zarathustra-Nietzsche di non divenire mai, noi stessi, suoi «fedeli».

Indicazioni bibliografiche

I rimandi bibliografici alle opere e ai frammenti postumi di Friedrich Nietzsche, salvo diverse indicazioni, si riferiscono all'edizione critica *Friedrich Nietzsche Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, de Gruyter, Berlin 1967-1977, a cura di Giorgio Colli eazzino Montinari (KSA), nella sua edizione italiana: *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964.

Le singole opere di Nietzsche sono state indicate con le sigle adottate nell'edizione critica, di seguito riportate, seguite dal numero dell'aforisma o paragrafo in cui il passo citato è inserito.

I frammenti postumi sono stati indicati con la sigla *NF*, seguita dal numero del gruppo, dal numero del frammento posto tra parentesi quadre e dal periodo di composizione, quale è indicato nella citata edizione.

Per l'epistolario nietzscheano, salvo diverse indicazioni, si è fatto riferimento all'edizione critica *Friedrich Nietzsche Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, de Gruyter, Berlin 1975-1984, curata da Colli e Montinari (KSB), nella sua versione italiana: *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1976 e ssg. Delle lettere citate sono stati sempre indicati il destinatario e la data.

Sigle

NF	<i>Nachgelassene Fragmente / Frammenti Postumi</i>
HL	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen II - Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben / Considerazioni inattuali II - Sull'utilità e il danno della storia per la vita</i>
WL	<i>Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne / Su verità e menzogna in senso extramurale</i>
GT	<i>Geburt der Tragödie / Nascita della tragedia</i>
MA	<i>Menschliches, Allzumenschliches I / Umano troppo umano I</i>
VM	<i>Menschliches, Allzumenschliches II / Umano troppo umano II</i>
M	<i>Morgenröthe / Aurora</i>
FW	<i>Fröhliche Wissenschaft / La gaia scienza</i>
Za	<i>Also sprach Zarathustra / Così parlò Zarathustra</i>
JBM	<i>Jenseit von Gute und Böse / Al di là del bene e del male</i>
GM	<i>Zur Genealogie der Moral / Genelaogia della morale</i>
GD	<i>Götzen-Dämmerung / Crepuscolo degli idoli</i>
EH	<i>Ecce homo / Ecce homo</i>

Testi di Nietzsche citati da edizioni diverse dalla KSA

Nietzsche F., *Teognide di Megara*, Laterza, Bari 1985.

Nietzsche F., *Appunti filosofici 1867-1869 * Omero e la filologia classica*, Adelphi, Milano 1993.

Nietzsche F., *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2006.

Bibliografia

- Babich B., *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. State University of New York Press. Albany. 1994.
- Bagehot W., *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlich Zuchtwahl und der Verebung auf die Bildung politischer Gemeinwesen*, Leipzig-Berlin 1874.
- Bagehot W., *Physics and Politics, or Thoughts on the Application of the Principles of «Natural Selection» and «Inheritance» to Polical Society*, London 1872.
- Bailey T., *Nietzsche on justice: Reading «Power» in On the genealogy of Moral*, in Denat C., Piazzesi C. (a cura di), *Nietzsche pensatore della politica? Nietzsche pensatore del sociale?*, Edizioni ETS, Pisa 2017.
- Bain A., *Mental and Moral Science*, Longmans, Green 1868.
- Baioni G., *La filologia e il sublime dionisiaco*, in F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, Einaudi, Torino 1981, pp. VII-LXIV.
- Béland M. (diretto da), *Lectures nietzschéennes*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal 2015.
- Binoche B., *Privarsi del piacere. Nietzsche e l'ascetismo cristiano*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2020.
- Boekh A., *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, Lepzig 1886.
- Brandes G., *Friedrich Nietzsche. En Afhandling om aristokratisk radikalisme*, Gyldendal, København 1889 (trad. it, *Radicalismo aristocratico e altri scritti su Nietzsche*, Università degli Studi di Trento, Trento 2001).
- Campioni G., *Sulla strada di Nietzsche*, Edizioni ETS, Pisa 1998.
- Campioni G., *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Edizioni ETS (*Nietzscheana*), Pisa 2009.

- Campioni G. - Venturelli A. (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992.
- Cavalli M. (a cura di), *Lirici greci*, Mondadori, Milano 1992.
- Celentano M., *Modelli genealogici a confronto: Nietzsche critico di Spencer, Häckel e Darwin*, in B. Continenza, E. Gagliasso, F. Sterpetti (a cura di), *Confini aperti. Il rapporto esterno/interno in biologia*, Franco Angeli, Roma 2013.
- Celentano M., *Tra «storia monumentale» e «storia critica» del dominio. Elementi per una Selbst-Überwindung dell'aristocraticismo nella Genealogia della morale di Nietzsche*, in «Civitas et Humanitas. Annali di cultura etico-politica», 3-4, Ed. Milella, Lecce 2013, pp. 193-209.
- Celentano M., *Trasvalutazione e senso della vita nella Genealogia della morale di Nietzsche*, in «Civitas et Humanitas. Annali di cultura etico-politica», 5, Ed. Milella, Lecce 2014, pp. 95-115.
- Celentano M., *Nietzsche, l'Auslösung e la reductio ad unum energetista*, in «Civitas et Humanitas. Annali di cultura etico-politica», 9, Ed. Milella, Lecce 2018, pp. 117-130.
- Celentano M., *La genesi della "coscienza" nella Genealogia della morale di Nietzsche*, in M. F. Pacitto (a cura di), *Neuroetica*, Aracne, Roma 2020.
- Choque Aliaga O. D., «*Dios ha muerto*» y la cuestión de la ciencia en Nietzsche, «Fragmentos de filosofía», 16, 2018.
- Colli G., *Nota introduttiva*, in F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1983, pp. IX-XV.
- Colli G., «*Genealogia della morale*» e *Frammenti postumi 1886-1887 nell'opera di Nietzsche*, in F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Mondadori, Milano 1983, pp. XLIX-LV.
- Conche M., *Nietzsche et le bouddhisme*, Encre Marine, La Versanne 2009.
- Darwin Ch., *The origin of species*, John Murray, London 1859 (trad. it., *L'origine delle specie*, Newton Compton, Roma 1973).
- Darwin Ch., *The descent of man*, John Murray, London 1871 (trad. it., *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 1983).
- Darwin Ch., *The expression of emotions in man and animals*, John Murray, London 1872 (trad. it., *L'espressione delle emozioni negli animali e nell'uomo*; Taccuini M ed N; *Profilo di un bambino*, Boringhieri, Torino 1982).

- Denat C., *Nietzsche. Généalogie d'une pensée*, Belin, Paris 2016.
- Denat C., Wotling P. (dir.), *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs*, Épure, Reims 2016.
- Denat C., Piazzesi C. (a cura di), *Nietzsche pensatore della politica? Nietzsche pensatore del sociale?*, Edizioni ETS (*Nietzscheana*), Pisa 2017.
- D'Iorio P., *Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche*, in G. Ferraro, M. C. Fornari (a cura di), «Il Ponte», LXIX, 8-9, *Chi ha veramente letto Nietzsche?*, Il Ponte Editore, Firenze agosto-settembre 2013.
- Fornari M. C., *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Edizioni ETS (*Nietzscheana*), Pisa 2006.
- Freud S., *Das Unbehagen in der Kultur*, Kiepenheuer, Berlin 1930 (trad. it., *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino 2003).
- Freud S., *Das Ich und das Es*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1923 (trad. it. *L'io e l'Es*, Boringhieri, Torino 1978).
- Giacomini B., Gori P., Grigenti F. (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Edizioni ETS, (*Nietzscheana*), Pisa 2015.
- Golomb J., *Nietzsche: amico degli ebrei e nemico dell'antisemitismo*, in V. Vivarelli (a cura di), *Nietzsche e gli ebrei*, Giuntina, Firenze 2011.
- Grote G., *A history of Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Gurisatti G., *Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Edizioni ETS (*Nietzscheana*), Pisa 2015.
- Hassan P., *Nietzsche's Genealogical Critique of Morality & the Historical Zarathustra*, in corso di pubblicazione presso «Ergo. Open access journal of philosophy», giugno 2020, https://www.academia.edu/41938721/Nietzches_Genealogical_Critique_of_Morality_and_the_Historical_Zarathustra.
- Janz C. P., *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 1978-1979 (tre voll.).
- Karsten M., *Thiel: Geschichte ohne Vergangenheit. Nietzsches «Genealogie der Moral» als Kritik der Geschichtsschreibung*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2017.
- Krauss K., *Sprüche und Widersprüche*, Surkamp, Frankfurt 1909 (trad. it., *Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano 1992).

- La Vergata A., *Darwin e la guerra*, in G. Furnari Luvarà (a cura di), *Studi in onore di G. Cotroneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- Leiter B., *Nietzsche on Morality*, Routledge, New York 2002.
- Leiter B., *Moral Psychology with Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford 2019.
- Leiter B. - Sinhababu N. (ed.), *Nietzsche and Morality*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag A. G., Zürich - New York 1941 (trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949).
- Marx K., *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, in K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe*, Abteilung 1, vol. 3 (trad. it., *Manoscritti economico-filosofici*, Newton Compton, Roma 1976).
- Marx K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie*, Deutsch-Französische Jahrbücher, Paris 1844 (trad. it., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Quodlibet, Macerata 2008).
- Marx K., *Die deutsche Ideologie*, Dietz, Berlin 1932 (trad. it., *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1993).
- Marx K., Engels F., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, W. Besser's Verlagshandlung, Berlin 1859 (trad. it., *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1960).
- Marton S., *Genealogia della morale: dalla premura didattica ai fini strategici*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, cit., pp. 29-53.
- Mati S., *Friedrich Nietzsche. Tentativo di labirinto*, Feltrinelli, Milano 2017.
- Mayer J. R., *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechdel. Ein Betrag zur Naturkunde*, Heilbronn 1845.
- Mayer R. J., *Die Mechanik der Wärme*, in Id., *Gesammelte Schriften von Robert Mayer*, II, Stuttgart 1893.
- Meier H., *Was ist Nietzsches Zarathustra? Eine philosophische Auseinandersetzung*, C. H. Beck Verlag, München 2017.
- Mill J. S., *Utilitarianism* in Id., *On Liberty and other Essays*, Oxford University Press, Oxford - New York 1991.
- Montinari M., *Nota introduttiva*, in F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984.

- Montinari M., *Che cosa ha detto Nietzsche?*, Adelphi, Milano 1999.
- Müller-Lauter W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, de Gruyter, Berlin - New York 1971.
- Negri A., *Introduzione*, in F. Nietzsche, *Dissertatio de Theognide Megarensi*, Laterza, Bari 1985.
- Negri F., «*Faute del mieux*» par excellence. *L'esito problematico di GM III*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, cit., pp. 153-179.
- Orsucci A., *Nietzsche, Wundt e il filologo Leopold Schmidt. A proposito di una fonte della «Genealogia della morale»*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 11 (2), 1991, pp. 275-303.
- Orsucci A., *Ariani, indo germani, stirpi mediterranee: aspetti del dibattito sulle razze europee (1870-1914)*, in «Cromohs», 3, 1998.
- Overbeck F., *Christentum und Kultur*, Basel 1919.
- Piazzesi C., *Nietzsche*, Carocci, Roma 2015.
- Platone, *Fedone*, Bompiani, Milano 2000.
- Prideaux S., *Io sono dinamite. Vita di Friedrich Nietzsche*, Utet, Torino 2018.
- Rée P., *Origine dei sentimenti morali*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005.
- Sanekli M., *L'Inconscient politique chez Friedrich Nietzsche*, Connaissances & Savoirs, Saint-Denis 2016.
- Scandella M., *Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco*, in «CQIA Rivista», 2, 2011.
- Schacht R. (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, University of California Press, Berkeley 1994.
- Scapolo B., *Credenza, fiducia o conoscenza? Alcune riflessioni a partire da GM III 13*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, cit., pp. 103-124.
- Schuringa Ch., *Nietzsche's genealogical histories and his project of reevaluation*, «History of Philosophy Quarterly», 31, 3, 2014, pp. 249-269.
- Urs Sommer A., *Nietzsche und die Folgen*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart - Weimar 2017.
- Valenti M., *Walter Bagebot e il governo delle passioni*, Franco Angeli, Milano 1993.

- Venturelli A., *Il classico come compimento del sentimentale. Il giovane Nietzsche come lettore dell'epistolario Schiller-Goethe*, in G. Campioni, A. Venturelli (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, pp. 71-97.
- Virchow R., *Gesamtbericht über die Statistik der Farbe der Augen, der Haare und der Haut der Schulkinder in Deutschland*, in «Correspondenz Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte», 16, 1886.
- Vivarelli V., *Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen*, in A. Urs Sommer (a cura di), *Nietzsche: Philosopher of Culture(s)? / Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, De Gruyter Berlin - New York 2008, pp. 529-544.
- Vivarelli V. (a cura di), *Nietzsche e gli ebrei*, Giuntina, Firenze 2011.
- Wienand I., Wotling P. (a cura di), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*, Schwabe Verlag, Basel 2020.
- Wotling P., «*Oui, l'homme fut un essai*»: *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, PUF, Paris 2016.
- Zimmermann R., *Ankommen in der Republik. Thomas Mann, Nietzsche und die Demokratie*, Karl Alber Verlag, Freiburg Br. 2017.

Indice dei nomi

- Aristotele, 63
- Babich B., 35n, 51n, 77
Bagehot W., 21n, 36n, 77, 82
Bailey T., 61n, 77
Bain A., 35, 77
Baioni G., 14, 14n, 77
Béland M., 39n, 77
Binoche B., 37n, 77
Boekh A., 14n, 77
Brandes G., 32, 32n, 77
Burckhardt J., 23n
- Campioni G., 2, 11n, 75, 78, 82
Cavalli M., 17n, 78
Celentano M., 3, 5n, 35n, 78
Choque Aliaga O. D., 35n, 78
Colli G., 14, 14n, 49, 49n, 50n, 60n,
73, 78
Conche M., 39n, 78
- Darwin Ch., 15, 21n, 35, 35n, 36n,
78, 80
Deleuze G., 61
Denat C., 6, 61n, 77, 79
D'Iorio P., 56, 56n, 79
- Engels F., 44n, 46n, 80
- Ferraro G., 56n, 79
Feuerbach L., 14
Fornari M. C., 2, 31n, 35n, 56n, 79
Foucault M., 61
- Freud S., 30, 30n, 79
Furnari Luvarà G., 21n, 80
- Galton F., 36
Gentili C., 37n, 55n
Giacomini B., 37n, 38n, 55n, 61n,
66n, 77, 80, 81
Goethe J. W., 11, 11n, 82
Golomb J., 5n, 79
Gori P., 37n, 38n, 55n, 61n, 66n, 79,
80, 81
Grote G., 17, 79
Grigenti F., 37n, 48n, 55n, 61n, 66n,
79, 80, 81
Gurisatti G., 38n, 55n, 79
- Hassan P., 33n, 79
Heit H., 37n, 55n
Huxley Th., 36n
- Janz C. P., 79
- Karsten M., 79
Krauss K., 26n, 64, 80
- Lamarck J. B., 31n, 32n, 36n
La Vergata A., 21n, 80
Leiter B., 7n, 80
Lorenz K., 52n
Löwith K., 43n, 80
- Machiavelli N., 60
Marton S., 61, 61n, 80

- Marx K., 43, 44n, 45, 46, 46n, 80
 Mati S., 80
 Mayer R., 52, 52n, 80
 Meier H., 78
 Mill J. S., 15, 31n, 35, 35n, 80, 81
 Montinari M., 49, 50n, 55n, 73 81
 Müller-Lauter W., 35n, 81
- Negri A., 18n, 81
 Negri F., 55n, 66, 66n, 81
- Orsucci A., 16, 16n, 20n, 81
 Overbeck F., 23n, 42, 42n, 81
- Parmenide, 49
 Piazzesi C., 61n, 68n, 77, 79, 81
 Pirrone, 39
 Platone, 40n, 41, 81
 Prideaux S., 81
- Rée P., 15, 25, 35, 81
 Rodhe E., 62n
- Sanekli M., 81
 Scandella M., 28n, 81
- Scapolo B., 61, 61n, 81
 Schacht R., 61, 61n, 62, 81
 Schiller F., 11, 11n, 82
 Schmidt L., 16, 16n, 81
 Schopenhauer A., 14, 41, 59
 Schuringa Ch., 81
 Socrate, 39, 42
 Spencer H., 16, 31n, 35, 35n, 36n, 78,
 79
- Teognide, 16, 17, 17n, 18, 30, 74
- Urs Sommer A., 21n, 82
- Valenti M., 21n, 82
 Venturelli A., 11n, 78, 82
 Vivarelli V., 5n, 20n, 21n, 79, 82
 Virchow R., 20, 20n, 22, 82
- Wallace A., 35
 Welker F. G., 17
 Wienand L., 80
 Wotling P., 6n, 79, 82
- Zimmermann R., 82

Indice

Introduzione	5
<i>Il tentativo di una trasvalutazione del «monumentale» nella prima dissertazione della Genealogia</i>	
1. La caratterizzazione del «monumentale» nella seconda <i>Inattuale</i>	11
2. La rappresentazione delle antiche aristocrazie nella prima dissertazione	15
3. Echi e riflessi del dibattito sulle «razze europee»	19
<i>La storia critica del «gregario» nella seconda dissertazione della Genealogia</i>	
1. «Il popolo ha vinto?»	25
2. Elementi per una «storia critica» del dominio	27
<i>Il tentativo di una trasvalutazione della scienza e dell'etica nella terza dissertazione della Genealogia</i>	
1. Il problema del significato degli ideali ascetici	35
2. Dall'ascesi cristiana all'ascesi borghese	42
3. La «trasvalutazione» tra metafisica e metapsicologia	45
<i>Esiti aperti del trasvalutare nietzscheano</i>	
1. Autoformazione filosofica e formazione sociale	55
2. Esiti aperti di un'autocritica dell'elitismo	60
Indicazioni bibliografiche	73
Sigle	74

Testi di Nietzsche citati da edizioni diverse dalla KSA	75
Bibliografia	77
Indice dei nomi	83

L'elenco completo delle pubblicazioni
è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=nietzscheana>



Pubblicazioni recenti

30. Marco Celentano, *La produzione sociale del «gregario» nella Genealogia della Morale di Nietzsche*, 2020, pp. 88. [sezione saggi]
29. Claus Zittel, *Il calcolo estetico di Così parlò Zarathustra*. Traduzione italiana di Annamaria Lossi, 2020, pp. 328. [sezione saggi]
28. Sergio Sánchez, *Borges lettore di Nietzsche e Carlyle*. Traduzione italiana e nota introduttiva di Giuliano Campioni, 2018, pp. 92. [sezione saggi]
27. Selena Pastorino, *Prospettive dell'interpretazione Nietzsche, l'ermeneutica e la scrittura in AI di là del bene e del male*, 2017, pp. 276. [sezione saggi]
26. Gabriella Pelloni, Claus Zittel [a cura di], *Poetica in permanenza. Studi su Nietzsche*, 2017, pp. 308. [sezione saggi]
25. Simone Zacchini, *Una instabile armonia. Gli anni della giovinezza di Friedrich Nietzsche*, 2016, pp. 196. [sezione saggi]
24. Bruna Giacomini, Pietro Gori, Fabio Grigenti [a cura di], *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, 2015, pp. 320. [sezione saggi]
23. Annamaria Lossi, Claus Zittel [a cura di], *Nietzsche scrittore. Saggi di estetica, narrazione, etica*, 2014, pp. 216. [sezione saggi]
22. Stefano Busellato [a cura di], *Nietzsche dal Brasile. Contributi dalla ricerca contemporanea*, 2014, pp. 204. [sezione saggi]
21. Francesca Manno, *Attore e mimo dionisiaco. Nietzsche, Wagner e il teatro d'avanguardia francese*, 2012, pp. 348. [sezione saggi]

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2020

Questo libro propone una lettura della *Genealogia della morale*, una delle opere più complesse di Friedrich Nietzsche, quale scenario di un'arena in cui il filosofo lascia emergere, ed entrare in conflitto, diversi modi di "far storia" propri del suo tempo e del suo pensiero.

Ognuno dei tre saggi di cui l'opera si compone può, infatti, essere letto come tentativo di "trasvalutare", ovvero sottoporre a critica e rielaborare filosoficamente, uno dei grandi modelli attraverso i quali l'uomo moderno, ricostruendo la propria storia, ha costruito anche la sua identità.

Particolare attenzione viene rivolta alla ricostruzione della genesi storica, e della *produzione sociale*, del "tipo d'uomo gregario", svolta da Nietzsche nella seconda dissertazione della *Genealogia*, e agli inaspettati esiti autocritici, ovvero, alla problematizzazione del proprio stesso aristocraticismo, cui essa sembra condurre l'autore.

€ 12,00

