

Neuroetica

Convegni cassinati
Scuola di Alta Formazione in Neuroetica
e Filosofia delle Neuroscienze

a cura di

Maria Felice Pacitto

Nota di

Maria Felice Pacitto

Introduzione di

Andrea Lavazza

Contributi di

Miriam Aiello
Michela Balconi
Francesco Bruno
Sonia Canterini
Marco Celentano
Matteo Cerri
Flavia Corso
Edoardo Datteri
Mario De Caro
Giulia Fronda
Rodolfo Giorgi
Andrea Lavazza
Massimo Marraffa
Alberto Oliverio
Maria Felice Pacitto
Luigi Pastore
Fausto Pellecchia





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3087-2

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: marzo 2020

Indice

- 7 Ringraziamenti
- 9 Nota della curatrice
Maria Felice Pacitto
- 15 Introduzione
Andrea Lavazza

Parte I **Tra cervello e mente**

- 23 Il problema mente–corpo / cervello e le sue vie: un’illustrazione
Miriam Aiello
- 45 Due nuove sfide all’idea di libero arbitrio
Mario De Caro
- 55 Prima l’inconscio, poi la coscienza
Massimo Marraffa
- 65 La problematica filosofica morale in ambito normativo e descrittivo. Sentimentalismo e razionalismo alla luce della attuale ricerca psicologica e neuroscientifica
Maria Felice Pacitto
- 87 Emozione, cognizione e la precarietà del sé. Consapevolezza emotiva, scelte razionali e il fenomeno delle dipendenze patologiche
Luigi Pastore
- III Mente e computer: un’analogia ancora plausibile?
Rodolfo Giorgi

Parte II
Neuroscienze e società

- 125 Neuroetica e terza età
Alberto Oliverio
- 133 Gli automi come strumenti di conoscenza. Alcune questioni di
metodo scientifico
Edoardo Datteri
- 151 Neuroetica e neurodiritto: fine dell'imputabilità?
Flavia Corso, Andrea Lavazza
- 171 Il Neuromarketing e le Consumer Neurosciences per l'indagine
della mente del consumatore
Giulia Fronda, Michela Balconi
- 183 Una valutazione neuroetica dell'ibernazione umana: una proposta
preliminare
Matteo Cerri
- 193 Gli abbracci ai tempi delle Neuroscienze
Francesco Bruno, Sonia Canterini

Parte III
Percorsi filosofici

- 207 La genesi della "coscienza" nella *Genealogia della morale* di
Nietzsche
Marco Celentano
- 223 Il luogo dell'etica nel *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein
Fausto Pellecchia
- 235 Glossario
- 241 Autori
- 247 Manifesti

La genesi della “coscienza” nella *Genealogia della morale* di Nietzsche

MARCO CELENTANO

Introduzione

Quali e quanti significati ha veicolato il concetto di “coscienza” nella cultura moderna? La risposta travalica, ovviamente, i limiti di quanto si possa sintetizzare in poche pagine. Una prima indicazione è, però, possibile darla: questo concetto nasce nell’ambito di un epocale tentativo di riformulare in termini laici, cioè non partendo da dogmi di fede, quel dualismo che affondava le sue radici nella separazione cristiana tra “corpo” e “anima”.

Emblema di una svolta epocale verso la laicizzazione di questo dualismo è, nel secolo della rivoluzione scientifica, il sistema cartesiano che, come è noto, tutto riduce all’esistenza di due sole “sostanze”: *res cogitans* (sostanza pensante) e *res extensa* (sostanza estesa).

Dopo la svolta cartesiana, la parola “coscienza” diviene veicolo di diversi, concatenati, significati: essa indica la capacità dell’uomo di riflettere sulle proprie sensazioni e azioni, ma sottintende anche che l’essere pensante sia, non un corpo materiale, bensì sostanza meramente spirituale, convinzione che inizierà a vacillare solo dopo la critica kantiana. La stessa parola, intesa nel più ristretto significato di coscienza “morale”, assume, poi, proprio a partire da Immanuel Kant, il significato di una “legge morale” connaturata alla razionalità umana, e perciò “autonoma”, ovvero, non dipendente da fonti esterne come Dio, le Sacre Scritture, le leggi, le tradizioni. Essa continuerà ad essere collettore di questi diversi significati dall’epoca di Fichte a quella di Spencer, dalla stagione dell’idealismo a quella del positivismo.

Nietzsche, nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, tenta di demolire tutti i principali approcci all’uso di questo concetto fino ad allora tramandati dimostrando che, sia la capacità umana di riflettere sulle proprie azioni, sia i “tu devi”, ovvero gli obblighi morali che il singolo individuo sente come qualcosa di “naturale” e “interiore”, sono in realtà prodotti della storia sociale umana e dell’ambiente culturale in cui ognuno si è formato. Essi sono, più precisamente, secondo il filosofo, effetti di un processo millenario nel corso del quale la maggioranza degli esseri umani è stata indotta, attraverso premi e punizioni, abitudini e credenze,

a interiorizzare i doveri imposti dai poteri vigenti, fino al punto di sentirli come qualcosa di spontaneo e sacro.

La capacità dell'uomo di riflettere sulle proprie azioni derivò, secondo questa prospettiva, innanzitutto dal doverne rendere conto ad altri uomini, cioè, dall'instaurarsi nelle società umane di rapporti tra chi "comanda" e chi "obbedisce"¹, e dal timore per le punizioni che colpivano i disobbedienti. Il nucleo più antico della "coscienza morale" derivò, quindi, da una "interiorizzazione" del diritto, ovvero, da una assimilazione, in parte inconsapevole, dei costumi e delle regole vigenti nella società.

Due processi storici resero possibile, secondo il filosofo, questa metamorfosi:

- l'eliminazione di « un enorme *quantum* di libertà » che prese avvio quando alcuni gruppi umani iniziarono a sottometterne altri e sfruttarli;
- il diffondersi, attraverso le religioni, e in particolare i monoteismi, della convinzione che ogni uomo fosse costantemente sotto lo sguardo vigilie e implacabile di un dio *giudice*.

Questa duplice condizione, di privazione della libertà effettiva e induzione alla convinzione di essere sempre sotto il controllo di un giudice ultraterreno, portò gradualmente l'essere umano ad introiettare quell'occhio "giudicante", facendolo divenire "occhio interno", guardiano interiore. Un censore mentale, che la tradizione cristiana chiamò "voce dell'anima" e il pensiero moderno "coscienza morale"².

Secondo Nietzsche, insomma, fin dalle origini del mondo arcaico, per non subire sanzioni e punizioni, le masse sottomesse dovettero imparare l'"arte" di reprimere i bisogni, non reagire ai soprusi, dissimulare il rancore. « Ecco l'origine della "cattiva coscienza" »³; « questo è ciò che io chiamo *interiorizzazione* dell'uomo: in tal modo soltanto si sviluppa nell'uomo ciò che più tardi verrà chiamato la sua "anima" »⁴.

Tuttavia, tale ammansimento dell'uomo, ottenuto con la rigidità delle leggi penali, non eliminò il risentimento dei sottomessi verso i signori, poté

1. Cfr. FW, 354, *Del genio della specie*.

2. Più tardi, Freud, nella sua seconda topica, avrebbe identificato questa funzione censoria con il "Super-Io" (*Über-Ich*). La seconda topica, introdotta in *L'io e l'Es* (ed. or. 1923, tr. it. Torino, Boringhieri, 1978) e riproposta in *Il disagio della civiltà* (ed. or. 1929, tr. it. Torino, Boringhieri 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 primo confronto, cfr. F. NIETZSCHE, GM, II, 3, 16, 17 e S. FREUD *Il disagio della civiltà*, cap. 7.

3. GM, II, 16.

4. *Ibidem*.

soltanto impedirne lo sfogo. Fu invece la classe sacerdotale ad indurre nelle popolazioni sottomesse una ulteriore metamorfosi "reattiva", presentando loro l'esistenza terrena come una prova di sopportazione del disagio, delle privazioni, e delle umiliazioni che, superata, avrebbe dato accesso ad una beatitudine eterna. Il "prete asceta", insegnando a ciascuno che colpevole delle sue afflizioni è soltanto lui stesso, e che solo sottomettendosi pienamente alle leggi morali e civili tramandate potrà trovare sollievo dal senso di colpa, fu secondo Nietzsche il vero "modificatore di direzione del *ressentiment*"⁵. Egli riuscì, infatti, a far sì che il rancore dei dominati verso i dominatori cambiasse bersaglio e fosse infine rivolto verso se stessi, in quanto "peccatori".

Questo passaggio storico, consolidatosi nella lunga epoca medioevale, rese possibile l'avvio dell'ultima fase di questa metamorfosi dell'umano che segnò l'entrata nell'età moderna. Con l'ascesa della classe mercantile e imprenditoriale, nei cui costumi la tendenza ad autoreprimersi era divenuta ormai una sorta di seconda natura, la sottomissione ai doveri sociali venne interpretata, non più come viatico per una ricompensa ultraterrena, bensì come percorso per ottenere quei "beni terreni" (proprietà, merci, diritti, servizi, conoscenza, potere) a cui, secondo la concezione borghese del benessere, ogni individuo aspira.

Poi, al trionfo della società borghese seguì l'età della sua crisi, che Nietzsche chiamò epoca del "nichilismo", ovvero della grande disillusione, dell'incapacità dell'uomo di credere in qualcosa e trovare scopi degni di essere perseguiti. La società industriale, si andò trasformando, infatti, una volta instaurata, da promessa di emancipazione in nuova prigione, che incatena le masse alle più brutali condizioni di vita e i privilegiati all'isolamento in se stessi, alla concorrenza spietata, al sacrificio di passioni e aspirazioni per il decoro e la carriera.

Contro questa deriva nichilistica, Nietzsche tenta di promuovere una cultura fino in fondo atea, in cui l'uomo si assuma per intero la responsabilità di farsi autore dei propri valori e del proprio destino. 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 »⁶.

5. *Ibidem*, III, 15.

6. *Ibidem*, II, 23.

1. La genesi sociale della “coscienza” individuale

« Come si forma una memoria nell'animale uomo »?⁷ Come si è formata, in particolare, quel tipo di memoria che consente di “fare promesse” e mantenerle, ovvero, di assumersi degli obblighi, degli oneri, dei doveri, e rispettarli, si chiede Nietzsche nei primi due paragrafi della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*. Nel terzo risponde:

Questo antichissimo problema, come è facile immaginare, non è stato precisamente risolto con risposte e mezzi delicati: forse nell'intera preistoria dell'uomo addirittura nulla è più spaventoso e sinistro della sua *mnemotecnica*. « Si incide a fuoco qualcosa affinché resti nella memoria: soltanto quel che non cessa di dolere resta nella memoria » — è questo un assioma della più antica (purtroppo anche più longeva) psicologia sulla terra.⁸

In questa sfera, nel diritto dunque delle obbligazioni, il mondo dei concetti morali “colpa”, “coscienza”, “dovere”, “sacralità del dovere” ha il suo focolare d'origine — i suoi inizi, come gli inizi di ogni grandezza terrena, sono stati a fondo e lungamente irrorati di sangue. E non si potrebbe aggiungere che in sostanza quel mondo non ha mai perduto un certo lezzo di sangue e di tortura?⁹

Quali processi storici e sociali innescarono le “metamorfosi” che condussero a questa irreggimentazione e a questo “addomesticamento” dell'essere umano? Fattore primo fu l'eliminazione di quell'« enorme *quantum* di libertà »¹⁰ che il potere statale, dopo essersi instaurato con la violenza, con altrettanta 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. Il primo, e più meccanico, effetto di questa mnemotecnica penale fu impedire “lo sfogo dell'uomo all'esterno,”¹¹ facendo sì che sentimenti come l'« inimicizia, la crudeltà, il piacere della persecuzione, dell'aggressione, del mutamento, della distruzione »¹², fino ad allora orientati verso l'esterno, si rivolgessero « a ritroso, contro l'individuo stesso »¹³. In altre parole, sotto la sferza di queste

7. *Ibidem*, II, 3.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*, II, 6.

10. *Ibidem*, II, 17.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem* II, 16.

13. *Ibidem*.

nuove forme di dominio, le tendenze aggressive, e l'impulso a modificare attivamente la realtà, divennero strumenti di autocontrollo, autocensura, autodifesa, autoinganno, autointerpretazione. Questo « istinto della libertà represso, rintuzzato, incarcerato nell'intimo, che non trova infine altro oggetto su cui ancora scaricarsi e disfrenarsi se non se stesso »¹⁴, conclude il filosofo, « questo, soltanto questo è, nel suo cominciamento, la cattiva coscienza »¹⁵.

Questa prima fase dell'« interiorizzazione » da parte dell'uomo trovò completamento in una metamorfosi ancor più radicale, mediata dall'istituzionalizzazione dei culti religiosi e dall'imporsi dei monoteismi. Infatti, la classe sacerdotale, più di quella guerriera, permise, secondo Nietzsche, agli antichi regimi aristocratici, inizialmente impostisi con la brutta forza, di consolidare il proprio dominio e renderne complici i dominati stessi. Essa riuscì infatti a diffondere, tra i popoli, l'abitudine a credere di essere costantemente sotto lo sguardo vigilie e implacabile di un dio "giudice", onnisciente e onnipotente, oltre che dei suoi ministri terreni. Ciò portò l'essere umano ad una graduale introiezione di quest'occhio "giudicante" fino a che esso divenne, infine, "occhio interno", giudice, guardiano e carceriere interiore "onnipresente" o, in termini morali, "coscienza del proprio dovere".

In estrema sintesi, la seconda dissertazione della *Genealogia della morale* propone una, tutt'altro che banale, ipotesi sui modi in cui si è svolta, storicamente, la produzione sociale dell'"autocoscienza" e della "coscienza morale". Lo fa approfondendo una direzione già indicata, sia da Hegel, sia (a prescindere dalla questione se Nietzsche abbia mai letto i 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 di regole vigenti nell'ambiente sociale, e di ammansimento o 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".

14. *Ibidem* II, 17.

15. *Ibidem*.

2. Il problema del significato degli ideali ascetici

La terza dissertazione della *Genealogia della morale*, affrontando il tema del valore e del significato degli “ideali ascetici”, incappa fin dalla prima pagina in un problema dibattuto, ai tempi, soprattutto nell’ambito della sociologia evoluzionistica: 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’ipotesi che l’altruismo e alcune regole ascetiche si siano imposti, nel corso dell’evoluzione umana, semplicemente perché risultavano utili alla sopravvivenza del gruppo, tesi ispirata da alcuni testi di John Stuart Mill, Charles Darwin, Alfred Wallace, Alexander Bain, Herbert Spencer, Paul Ree¹⁶. Il filosofo ha decostruito criticamente questa ipotesi, richiamando, come si è visto, 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 primi “tu devi” e l’abitudine a rispettarli¹⁷.

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”¹⁸; nei filosofi e nei dotti un “fiuto” per le condizioni favorevoli allo sviluppo “di una elevata spiritualità” e “indipendenza”¹⁹ (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”²⁰, prodotto storico di

16. Cfr. J.S. MILL (1863) *Utilitarianism* in Id., *On Liberty and other Essays*, Oxford University Press, Oxford — New York 1991; Ch. DARWIN (1871) *The Descent of Man*, tr. it. *L’origine dell’uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 1983; A.R. WALLACE (1871) *Contributions in the Theory of Natural Selection*, Macmillan, New York; A. BAIN (1868) *Mental and Moral Science*, Longmans, Green; H. SPENCER (1879) *The Data of Ethics*, tr. it. *Le basi della morale*, Bocca, Torino 1904; Id., *Lettera a J.S. Mill*, in A. Bain, cit., p. 722; P. REE (1877) *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, tr. it. *Origine dei sentimenti morali*, il Nuovo Melangolo, Genova 2005. Per una aggiornata analisi del confronto di Nietzsche con le correnti evoluzionistiche e utilitariste della sua epoca, e in particolare con il pensiero di Paul Ree, Herbert Spencer, John Stuart Mill, cfr. M.C. FORNARI, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa 2006.

17. Cfr. GM, II, I, 2, 3.

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

19. GM, III, I.

20. *Ibidem*.

millenni di potere sacerdotale e secoli di potere borghese, gli ideali ascetici esprimono, invece, "un tentativo di trovarsi "troppo buoni" per questo mondo"²¹, 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 »²², 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 della terza dissertazione introduce una risposta alla domanda sul significato più generale del loro attecchire e diffondersi, che verrà 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'accortezza nell'amministrare beni e popoli, sull'abilità nel terrorizzare ed entusiasmare con riti e discorsi²³, sulla capacità analitica e riflessiva, potevano giungere al potere.

Ma, presso "la maggioranza degli uomini", presso i dominati, la morale ascetica, portata al trionfo dal cristianesimo, ha potuto modellare per millenni la soggettività umana 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, in merito, il filosofo alcune settimane prima, in un passo della serie numerata di appunti inediti che

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*.

23. Cfr. M, *Prefazione*, 3.

aveva intitolato “Il nichilismo europeo”, anche 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»²⁴.

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»²⁵ e, dunque, una giustificazione. I paragrafi 15, 16, 17, 20, 21, 27 chiariranno, poi, l’“obiezione di fondo” che il filosofo solleva contro la pretesa di tale interpretazione di essere anche “metodo curativo” dell’infelicità delle masse: essa contrasta «la sofferenza in se stessa, lo scontento del sofferente [...] non la loro causa»²⁶ rendendo l’uomo, in realtà, sempre “più malato” (*kränker*)²⁷.

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 l’aveva abituata, divenne incapace di rimuovere il carattere illusorio e auto-illusorio 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.

24. 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 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*, Edizioni ETS, Pisa 2015, pp. 106, 107), cui Nietzsche, probabilmente, progettava di dedicarsi appena giunto a Sils Maria, ma poté mettere mano solo dopo un periodo di forzata inattività di alcune settimane, dovuto a forti dolori di testa e di stomaco.

25. GM, III, 17.

26. *Ibidem*.

27. GM, III, 21.

3. L'etica ellenistica o il "darsi per morto"

Eppure, a suo avviso, l'elemento ascetico era giunto a dominare la sfera morale ben prima del cristianesimo, affermandosi, nel cuore stesso della grecità, con la svolta di Socrate verso una metafisica incentrata sull'equazione "ragione = virtù = felicità"²⁸: « 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 »²⁹. 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 »³⁰. A tale tipo di etica faceva il verso, in *Così parlò Zarathustra*, il discorso intitolato *Delle cattedre della virtù*, in cui si narra di un predicatore che, indicando nel "buon sonno" la più felice delle condizioni cui l'uomo può pervenire, raccomanda di conciliarlo non commettendo adulterio, facendosi "un buon nome e un piccolo tesoro", frequentando i "poveri di spirito", e onorando sempre e comunque "l'autorità"³¹.

Rielaborata dalle scuole socratiche, sancita dal sistema platonico, che già assegnava al corpo il ruolo di "tomba" o "carcere dell'anima"³², 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 stoico³³ 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 turbamento³⁴.

Accomunate dalla convinzione che il "saggio" dovesse coltivare l'"apatia" e l'"afasia", come precondizioni per accedere all'"atarassia" o all'"aponia", queste scuole prendevano a modello del massimamente desiderabile un ideale privativo: un'immagine della vita deprivata di tutto ciò che in essa è fonte di ansia e sofferenza, una pace completa e imperturbabile che all'essere umano potrebbe derivare, in realtà, solo dal venir meno di ogni vita

28. NF, 14 [92], primavera 1888.

29. NF, 14 [87], primavera 1888.

30. NF, 14 [99], primavera 1888.

31. 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).

32. Cfr. Platone, *Fedone*, 66b.

33. 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 ».

34. Cfr. GM, III, 6 e GM, III, 17.

sensitiva, valutativa e volitiva³⁵. 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 »³⁶. La loro morale chiedeva: « Se possibile, più nessuna volontà, nessun desiderio; evitare tutto quanto crea passione [...] non amare, non odiare; imperturbabilità »³⁷.

Le motivazioni più profonde di tale ascetico “autofraintendimento” risiedevano, per Nietzsche, non in un pretesco “odio per i sensi”, ma nel fatto che il filosofo « ha sempre dovuto innanzitutto travestirsi e mascherarsi nei tipi anteriormente stabiliti dell'uomo contemplativo »³⁸, 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”³⁹ 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 »⁴⁰, 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 celebrerebbe, 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”⁴¹.

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, erano state all'origine di ogni “civiltà” umana. Come specifica il frammento sul “nichilismo europeo”, infatti, per Nietzsche, « è l'impotenza nei confron-

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

36. GM, III, 17.

37. *Ibidem*.

38. GM, III, 10.

39. GM, III, 7.

40. *Ibidem*.

41. GM, III, 8.

ti degli uomini, e non l’impotenza nei confronti della natura, che genera la più disperata amarezza nei riguardi dell’esistenza »⁴².

In quella volontà di fuga dalla vita si manifestava, dunque, non un dato astoricamente inerente all’esistenza umana, ma il bruciore della ferita che all’uomo derivò dal marchio di infamia e umiliazione che ogni società fondata sulla divisione tra proprietari e non proprietari ha connesso al bisogno e alla dipendenza dalla natura, mediati dal bisogno e dalla dipendenza da altri uomini. L’obiettivo di questo modello di saggezza, prima e più del voler sfuggire alla “natura”, si rivela, in ultima analisi, 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.

4. 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”⁴³, 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.

Eppure, per Nietzsche, proprio il “vuoto” di senso e di obiettivi terreni positivi, praticabili, coinvolgenti, lasciato incolmato da tali modelli etici, offrì alla religione cristiana l’opportunità di riempirlo con nuovi contenuti mitici, che presentavano il “nulla” cui la morte ci destina come un altro e perfetto mondo. La cosa “più interessante” nel cristianesimo, avrebbe poi osservato in *Christentum und Kultur* l’amico Franz Overbeck, è il fatto che « la sua saggezza della vita consiste in una saggezza della morte »⁴⁴. La « nostra vita (unitamente a quanto rientra in essa, “natura”, “mondo”, l’intera sfera del divenire e della caducità) », annotava più duramente Nietzsche nel paragrafo II della seconda dissertazione, acquista valore, secondo l’ascetismo cristiano,

42. F. NIETZSCHE, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 15.

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

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

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 »⁴⁵.

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 »⁴⁶, per « mitigarlo » e « stordirlo »⁴⁷. Insegnando a ciascuno a rivolgere il *ressentiment* contro se stesso, e non contro una causa esterna, l'associazione tra dottrina dell'Aldilà e formazione ascetica diveniva pilastro ideologico e perno organizzativo del controllo del territorio e del dominio sociale. Del "prete asceta" si dirà, infatti, nei paragrafi 15 e 16, che il « dominio sui sofferenti è il suo regno »⁴⁸, 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 »⁴⁹.

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 l'edificazione del potere dell'aristocrazia sacerdotale in Occidente, ma costituì anche la premessa per il suo superamento, avvenuto con l'avvento della società borghese.

Alcuni decenni prima, Marx aveva osservato che nei presupposti stessi 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 scienza di asceti, e il suo vero ideale è l'avarico ascetico ma usuraio e lo schiavo ascetico ma produttivo »⁵⁰. 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 »⁵¹.

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 discen-

45. GM, III, 11.

46. GM, III, 18.

47. GM, III, 20.

48. GM, III, 15.

49. GM, III, 16.

50. K. MARX (1932) *Manoscritti economico-filosofici*, terzo manoscritto, XIV, 7, tr. it. Newton Compton, Roma 1976, p. 197.

51. *Ibidem*.

denza, emulazione, conservazione e trasfigurazione che legano lo statuto etico–epistemologico delle scienze moderne alla tradizione ascetica cristiana.

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

Un’analoga 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»⁵²), di cui gli apparati pubblici o privati che gli fanno da committenti resteranno poi gestori. Secondo le pagine conclusive della *Genealogia*, è attraverso questa via laica all’ascetismo che le scienze naturali hanno infine strappato alla teologia e alla religione il ruolo di modelli universali, non solo epistemologici, ma anche etici.

Le forze sociali e culturali che si auto–interpretano 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 conoscitivi⁵³.

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»⁵⁴ 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 extramorale*. 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.

52. GM, III, 9.

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

54. GM, III, 26.

Certo, difficile da valutare è la portata della tesi, presentata nel penultimo paragrafo, secondo la quale il crollo della fede nel divino e nell'Aldilà, e il conseguente avvento del "nichilismo", 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.

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?⁵⁵.

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! »⁵⁶. 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 »⁵⁷.

55. Sembrano 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 più sensibili, infine, si ribellassero alle illusioni riposte nel guardare « la natura come essa fosse una dimostrazione della bontà e della protezione di un dio » e nell'« interpretare la storia [...] come costante testimonianza di un ordinamento etico del mondo e di finali intenzioni etiche » (*Ibidem*). "In tal modo", conclude Nietzsche nel suddetto paragrafo della *Genealogia*, « il cristianesimo come *dogma* è crollato per la sua stessa morale: in tal modo anche il cristianesimo *come morale* deve ancora crollare — noi siamo alla soglia di questo avvenimento. Avendo la veracità cristiana tratto una conclusione dopo l'altra, trae infine la sua *più drastica conclusione*, la sua conclusione *contro* se stessa; ma questo avviene, quand'essa pone la questione "che cosa significa ogni volontà di verità?" » (GM, III, 27).

56. M, *Prefazione*, 4.

57. *Ibidem*.

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 e Mazzino Montinari (KSA), nella sua edizione italiana *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 e ss., curata dagli stessi Colli e Montinari.

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 riportato nella citata edizione.

Elenco delle sigle utilizzate per indicare gli scritti di Nietzsche citati

NF = *Nachgelassene Fragmente* = Frammenti Postumi.

HL = *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.

WL = *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* = Su verità e menzogna in senso extramurale.

GT = *Geburt der Tragödie* = Nascita della tragedia.

MA = *Menschliches, Allzumenschliches I* = Umano troppo umano I.

VM = *Menschliches, Allzumenschliches II* = Umano troppo umano II.

M = *Morgenröthe* = Aurora.

FW = *Fröhliche Wissenschaft* = La gaia scienza.

Za = *Also sprach Zarathustra* = Così parlò Zarathustra.

JBM = *Jenseit von Gute und Böse* = Al di là del bene e del male.

GM = *Zur Genealogie der Moral* = Genealogia della morale.

GD = *Götzen-Dämmerung* = Crepuscolo degli idoli.