
	<p><i>PhD DISSERTATIONS OF</i> NORTHWESTERN ITALIAN PHILOSOPHY CONSORTIUM <i>(FINO)</i></p>	
---	--	---

Abitare la fine. La questione dell'Ultimo uomo nell'opera di Nietzsche

Luca Miotto

(2022)

Examination Committee:

Carlo Emilio Corriero (Università di Torino), Pierpaolo Marrone (Università di Trieste),
 Benedetta Zavatta (CNRS/ENS, Parigi)

The copyright of this Dissertation rests with the author and no quotation from it or information derived from it may be published without proper acknowledgement.

End User Agreement

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No-Derivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode>

You are free to share, to copy, distribute and transmit the work under the following conditions:

- *Attribution: You must attribute the work in the manner specified by the author (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).*
- *Non-Commercial: You may not use this work for commercial purposes.*
- *No Derivative Works - You may not alter, transform, or build upon this work, without proper citation and acknowledgement of the source.*



In case the dissertation would have found to infringe the polity of plagiarism it will be immediately expunged from the site of FINO Doctoral Consortium



ABITARE LA FINE

La questione dell'Ultimo uomo nell'opera di Nietzsche

INTRODUZIONE	6
--------------------	---

CAPITOLO PRIMO

L'Ultimo uomo negli scritti nietzscheani.....	14
1.1. <i>Che cosa è lo Zarathustra di Nietzsche?</i>	14
1.1.1. La poesia come confine e limite	18
1.1.2. Il «quinto Vangelo» tra canone e parodia.....	26
1.1.3. Struttura drammaturgica e dissoluzione della soggettività.....	33
1.2. Il Prologo di Zarathustra	41
1.2.1. <i>Mensch, Übermensch e letzter Mensch</i>	55
1.3. Le tracce dell'Ultimo uomo nei Discorsi	61
1.3.1. I buoni e giusti	62
1.3.2. I superflui e i troppi	65
1.3.3. I contenti di tutto	67
1.4. La gestazione di un'idea. L'Ultimo uomo nel <i>Nachlaß</i> e negli altri scritti	70

CAPITOLO SECONDO

Figure, tipi e geometrie dell'etica. <i>Pathos</i> della distanza e differenza	78
2.1. <i>Genius</i> e <i>Nichtgenius</i>: una polarizzazione criptoromantica?	78
2.1.1. Di alcuni influssi nell'immaginario della 'grande personalità'	78
2.1.2. Le forme dell'antagonismo etico	83
2.2. Differenza, distanza, <i>pathos</i>: il problema della gerarchia.....	99
2.2.1. Geometrie dell'etica. Tra polarità della natura e 'dottrina dei tipi'	99
2.2.2. La distanza come «elemento differenziale»	113
2.2.3. Anatomia del sentire: il <i>pathos</i> tra <i>Trieb</i> , <i>Affekt</i> e <i>Gefühl</i>	123
2.2.4. Le distanze della gerarchia	133

CAPITOLO TERZO

Il complesso di Epigono. 'Ultimità' e impotenza come paradigma.....	145
3.1. Nichilismo, adattamento e «spirito della durata»	145
3.1.1. Finalismo ed eudemonismo nelle prime due Inattuali	146
3.1.2. Nietzsche <i>contra</i> Spencer: l'«uomo terrestre universale»	150
3.1.3. Nietzsche <i>con(tra)</i> Mill e Tocqueville: la cineseria operaia.....	165
3.2. Esperienza e temporalità nella società mercantile.....	180
3.2.1. Civiltà delle macchine, valore di scambio e moto perpetuo.....	180
3.2.2. Presentismo, epigonalità ed eterno ritorno	185
4. BIBLIOGRAFIA	191
4.1. Opere di Friedrich Nietzsche	191
4.2. Letteratura critica su Nietzsche.....	191
4.3. Altre opere utilizzate	199

Elenco delle sigle adottate:

KSA	<i>Kritische Studienausgabe</i>
KSB	<i>Sämtliche Briefe</i>
KGW	<i>Kritische Gesamtausgabe</i>
OFN	<i>Opere di Friedrich Nietzsche</i>
SG I	<i>Scritti giovanili 1856-1864</i>
SG II	<i>Scritti giovanili 1864-1869</i>
FT	<i>La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti 1870-1873</i>
NT	<i>La nascita della tragedia</i>
DS	<i>David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore</i>
UDS	<i>Sull'utilità e il danno della storia per la vita</i>
SE	<i>Schopenhauer come educatore</i>
WB	<i>Richard Wagner a Bayreuth</i>
UTU	<i>Umano, troppo umano</i>
OS	<i>Opinioni e sentenze diverse (in Umano, troppo umano II)</i>
VO	<i>Il viandante e la sua ombra (in Umano, troppo umano II)</i>
A	<i>Aurora</i>
GS	<i>La gaia scienza</i>
Z	<i>Così parlò Zarathustra</i>
ABM	<i>Al di là del bene e del male</i>
CI	<i>Il crepuscolo degli idoli</i>
CW	<i>Il caso Wagner</i>

EH	<i>Ecce homo</i>
AC	<i>L'Anticristo</i>
EP 50-69	<i>Epistolario 1850-1869</i>
EP 69-74	<i>Epistolario 1869-1874</i>
EP 75-79	<i>Epistolario 1875-1879</i>
EP 80-84	<i>Epistolario 1880-1884</i>
EP 85-89	<i>Epistolario 1885-1889</i>
FP	<i>Frammenti postumi</i>

Salvo diversa indicazione, tutti gli scritti di Nietzsche citati in italiano fanno riferimento all'edizione critica delle *Opere di Friedrich Nietzsche* curata da Giorgio Colli eazzino Montinari e pubblicata da Adelphi. Accanto alla sigla dell'opera a cui rimandano, si troverà un numero indicante l'aforisma, o il paragrafo, e la pagina corrispondenti. Per quanto riguarda i frammenti postumi verrà riportato il numero del gruppo e, tra parentesi quadre, il numero del frammento, seguiti dal volume dell'edizione italiana in cui sono contenuti e la relativa pagina. Qualora non diversamente esplicitato, il riferimento all'edizione tedesca, che precede quello in edizione italiana, è ai 15 volumi della *Kritische Studienausgabe* (KSA) e agli 8 volumi della *Sämtliche Briefe* (KSB), curati sempre da Colli e Montinari ed edita da Walter de Gruyter.

Non è tutto sconveniente sfarzo, movimento
scimmiettato, usurpata esteriorità? Un abito di
brandelli variopinti per chi è nudo e infreddolito?
Un'apparente danza di gioia pretesa dal sofferente?
Espressioni di florido orgoglio, messe in mostra da
chi invece è profondamente ferito? E frammezzo,
coperte e nascoste solo dalla rapidità del movimento
e del vortice – grigia impotenza, struggente
inquietudine, laboriosissima noia e disonorevole
miseria!

(F. Nietzsche, *Richard Wagner a Bayreuth*, §5)

INTRODUZIONE

La figura dell'Ultimo uomo (*der letzte Mensch*) fa il suo ingresso nell'universo di simboli, archetipi e *dramatis personae* della cultura filosofica occidentale con le prime pagine della più celebre opera di Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1883-85). Considerando l'ampia risonanza conosciuta nel corso del Novecento, così come l'importante ruolo giocato nell'economia di questo scritto, non può che destare un certo stupore che tale profilo antropologico sia stato solo raramente oggetto di una tematizzazione specifica, in grado di esplorarne tanto le potenzialità quanto le problematicità. Dal momento della comparsa, infatti, la sua fortuna si è protratta perlopiù grazie alla sensibilità letteraria e alla caratteristica forza evocativa con cui il filosofo di Röcken ha saputo catturare una peculiare «forma di esistenza» (*Daseinsform*)¹ e scolpirla in un paradigma. Com'è ovvio, però, a promuovere tale fecondità non sono intervenute solo le doti compositive del Nietzsche scrittore. Se queste hanno certamente fornito la precondizione per la sua efficacia, il carattere ormai proverbiale dell'Ultimo uomo sarebbe inconcepibile se tale *Denkbild* non avesse trovato un terreno fertile, dapprima a cavallo tra XIX e XX secolo e poi ancora nella seconda metà del Novecento, nell'acuirsi di una sensibilità filosofica nei confronti della tendenza omologante e alienante delle società massificate.

In questo preciso senso, nel secolo scorso il *letzter Mensch* si è rivelato irrinunciabile nella sua capacità di cristallizzare al meglio la condizione esistenziale di un individuo, perlopiù metropolitano, che da attore protagonista si è riscoperto, nel volgere di poche generazioni, spettatore esterno della propria vicenda storica. La spersonalizzazione, il decentramento e la progressiva impotenza che hanno interessato il

¹ KSA 1, p.98; NT §15, p.99.

soggetto contemporaneo, soprattutto con gli sviluppi di un'economia di mercato, sono diventati la cifra della sua esperienza, costringendolo ad aggrapparsi e a fare propria la normalità di un assetto sociale che gira a vuoto, piuttosto di affrontare la tragicità del nulla valoriale conseguente alla 'morte di Dio'. Nella filosofia del Novecento, l'Ultimo uomo è servito così a dare un nome al più piccolo e (in)consapevole ingranaggio di quella weberiana «macchina vivente» (*lebende Maschine*)² che è oggi la vita sociale e politica nella sua essenza. Non a caso è stato Weber stesso, in calce al suo studio sullo *spirito del capitalismo*, a individuare in questa peculiare figura i tratti degli anonimi prigionieri destinati ad abitare la nuova caverna platonica, la «gabbia d'acciaio» popolata da «specialisti senza intelligenza, gaudenti senza cuore»³. L'attitudine eudemonistica tipica di questa *Daseinsform* si regge su un'autoindotta neutralizzazione e un appiattimento generale del vissuto che, come un letto di Procuste, recide e rigetta ogni eccesso, ogni incursione del Perturbante che non si conformi alla mediocrità generale e possa ostacolare il precario equilibrio con cui si trascina lo *status quo*. Un'esistenza spasmodicamente votata alla ricerca di sicurezza, di un *Grund* sul quale poggiare, che riproduce un limitato orizzonte spirituale e il cui esito inevitabile è l'inibizione di qualsivoglia slancio trasformativo.

A partire da queste prime considerazioni è difficile resistere alla tentazione di ripercorrere la riflessione filosofico-politica a caccia delle molteplici 'reincarnazioni', o vere e proprie riproposizioni, del *letzter Mensch* nietzscheano. Provando a immaginare le coordinate da cui si muoverebbe per tale mappatura, non si potrebbe che partire dal fondamentale studio di Ortega y Gasset che tanta influenza ha esercitato sul filone della critica della civiltà novecentesca. Se Weber ha certamente contribuito a imprimere nell'immaginario questa figura, infatti, è stato forse il ritratto dell'«Uomo-massa» (*hombre-masa*) proposto dal filosofo madrileno ad accogliere e rilanciare euristicamente

² WEBER, M., *Parlamento e governo e altri scritti politici*, Torino, Einaudi, 1982, p. 93.

³ WEBER, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Bodenheim, Beltz Athäneum, 1992; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, 1965, p.306. Sebbene negli scritti di Nietzsche non si trovi alcun riscontro della formula impiegata da Weber, né d'altronde quest'ultimo evochi esplicitamente il primo in chiusura della sua opera, il riferimento all'Ultimo uomo nietzscheano risulta inequivocabile. Per una conferma in tal senso basti considerare l'utilizzo che il sociologo tedesco ne fa nel suo discorso *La scienza come professione* (WEBER, M., *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi, 2004). Per uno studio approfondito sull'importanza degli Ultimi uomini nell'opera weberiana si rimanda all'ultimo capitolo di D'ANDREA, D., *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Bologna, Carocci, 2005.

la suggestione nietzscheana dell'Ultimo uomo⁴. Qui, l'apatice immobilismo diventa uno dei tratti psicologici imprescindibili per conferire senso all'esperienza del soggetto democratico moderno. Disertando la propria unicità e sentendosi «come tutti», Ultimo uomo e Uomo-massa non vedono ragioni sufficienti per operare alcuno scarto, né nei confronti dell'altro, né tantomeno nei confronti di sé stessi, così che per loro vivere «consiste nell'essere a ogni momento ciò che già sono, senza sforzo di perfezione su se stessi, galleggianti che vanno alla deriva»⁵. Un'impostazione teorica, questa, che *mutatis mutandis* attraverserà tutto il secolo, fino a risultare ancora pienamente centrale nella critica neomarxista di Marcuse dell'uomo cognitivamente limitato e ridotto all'unidimensionalità⁶.

Nella storia della sua ricezione, l'immagine di un Ultimo uomo passivo e arrendevole è andata ad affiancarsi e a dialogare con l'idea della massa che emergeva dalle pagine di Gustave Le Bon, prima, e Sigmund Freud, poi⁷. Nell'«uomo senza qualità» grezzo e mediocre, interessato solo al proprio benessere ed estraneo alle dinamiche conflittuali del mondo esterno, si veniva a riconoscere così lo stesso individuo che in altre condizioni si poteva macchiare dei crimini più efferati senza battere ciglio, tanto assistendovi in maniera distaccata quanto abbandonandosi alla potenza dell'irrazionale e scaricando attivamente le pulsioni represses nella quotidianità. A poco a poco, si è venuto così a consolidare un legame a doppio filo tra conformismo e barbarie al cui centro emergeva l'Uomo-massa come Giano bifronte. Proprio tale ambivalenza, celata dietro alla *banalità* di un'esistenza comune, ha animato i dibattiti filosofici sui fenomeni totalitari del secondo dopoguerra, allungando ulteriormente, sebbene in questo caso indirettamente, l'ombra della riflessione nietzscheana sulla storia del Novecento. In questo modo, infatti, il filosofo tedesco non veniva a rappresentare solo il presunto e anacronistico ideologo di una male interpretata e ipertrofica volontà di potenza, incarnata a sua volta da un frainteso *Übermensch*, ma diventava anche il

⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa, 1929; trad. it. *La ribellione delle masse*, Milano, SE, 2001.

⁵ *Ivi*, pp.51

⁶ MARCUSE, H., *One-dimensional Man: studies in ideology of advanced industrial society*, London, Routledge, 1991; trad. it. *L'uomo a una dimensione. Studi sull'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1999.

⁷ LE BON, G., *Psychologie des foules*, Alcan, 1895; trad. it. *Psicologia delle folle*, Milano, TEA, 2004; FREUD, S., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, a cura di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2013.

teorico di una sorta di legge di contrappasso dell'impotenza raffigurata dal *letzter Mensch*.

Ora, la domanda che sorge spontanea è la seguente: se l'immagine dell'Ultimo uomo è stata in grado di segnare, direttamente o indirettamente, la coscienza filosofica del secolo scorso in tal misura, come si spiega la scarsità di attenzione specifica nell'altrimenti sterminata letteratura secondaria? In via del tutto provvisoria si possono formulare due ipotesi. In primo luogo, è lecito pensare che essa abbia suscitato un interesse proporzionale a quello conferitogli *prima facie* dall'autore stesso, il quale, contrapponendola negativamente alla figura più feconda e risonante dell'*Übermensch*, ne finiva per adombrare completamente i tratti essenziali⁸. Come si vedrà, sul piano concettuale quest'ultimo costituisce la principale novità almeno della prima parte dello *Zarathustra*⁹, che per il resto presenta, pur in forma radicalmente differente, temi e idee già trattati o abbozzati negli altri lavori dati alle stampe. Se a questo si aggiunge che lo *Zarathustra* è definito l'opera nella quale si respira in più di ogni altra il «*pathos dell'affermazione par excellence*», non sorprenderà dunque che a catalizzare tutta la riflessione sia stata proprio la sua *pars construens* – «lo spirito più affermatore fra

⁸ Laddove non sia riportata la formula originale in tedesco o altrimenti indicato, in questa sede i termini "Superuomo" e "Oltreuomo" sono utilizzati in maniera intercambiabile. Com'è noto, la storia della traduzione del lemma *Übermensch* è particolarmente delicata e riflette gli sviluppi legati alla figura di Nietzsche nel corso del Novecento. Se tra i fragori di una lettura vitalistica ed eroica si impose, in un primo momento, il termine "Superuomo", intorno agli anni Sessanta e Settanta, proprio mentre la fondamentale edizione critica delle *Opere* di Giorgio Colli e Mazzino Montinari avallava tale traduzione, alcuni autori, a partire da Gianni Vattimo, cominciarono a utilizzare il termine "Oltreuomo" per enfatizzare lo slancio utopico e la netta cesura insita nel superamento della metafisica. Nonostante tale operazione si muovesse ancora nella più generale cornice di denazificazione del filosofo tedesco, dalla fine del secolo scorso questa impostazione ha attirato dure critiche che l'accusavano proprio di una nuova politicizzazione in senso opposto, quindi di una rimozione degli aspetti più scomodi e reazionari del pensiero di Nietzsche. Per un esempio di discussione su questo punto si veda LOSURDO, D., *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, pp. 1086-1090. Negli ultimi anni, invece, la discussione sulla 'corretta' traduzione di "*Übermensch*" si è spostata sul versante anglofono, dove è sempre più diffusa l'usanza di eliminare il riferimento di genere preferendo le espressioni "*superhuman*" od "*overhuman*" e, per il suo opposto, "*last human being*", facendo così giustizia alla neutralità e dunque universalità del sostantivo tedesco *Mensch*. Su questo cfr. NIETZSCHE, F., *Thus Spoke Zarathustra*, edited by Adrian Del Caro and Robert Pippin, Cambridge University Press, 2006, p.3 e sgg.

⁹ La questione sarà trattata nel dettaglio più avanti. Basti qui ricordare che l'opera non fu pubblicata come oggi si presenta, ovvero in un unico volume composto di quattro parti distinte, bensì separatamente e nell'ordine in cui queste ultime venivano redatte nell'arco di tre anni.

tutti»¹⁰ – il messaggio del superamento dell'uomo portato dal redivivo profeta iranico, anziché il suo maggiore ostacolo e la sua contraddizione. Alla luce di ciò, quindi, l'Ultimo uomo si sarebbe venuto a costituire finora come una sponda retorica il cui significato si esaurirebbe nella funzione dialettica che ricopre.

Spostandosi sul piano formale, in secondo luogo, la natura poetica dell'opera rende notoriamente rischiosa e problematica l'estrapolazione di un qualche suo contenuto teoretico particolare. Lo *Zarathustra* rimane l'esito di un vorticoso flusso espressivo che è stato a lungo accostato alla creazione artistica, con tutto il suo portato esperienziale di effusioni liriche e la sua complessa armonia retorica, impossibile quindi da ricondurre a un rigoroso modello espositivo dal quale ricavare deduttivamente degli argomenti solidi. «Forse come in nessun altro documento del pensiero moderno – scriveva Sergio Moravia a proposito dell'opera – le cose dette sono indistricabilmente connesse al come vengono dette»¹¹. La compiutezza dell'opera infonde ad ogni suo elemento un forte senso contestuale, costruito su una rete di rimandi intra ed extra-testuali affrancandosi dalla quale si rischia di trovarsi in mano un'immagine sfumata, al contempo molto più scarna e statica di quanto non voglia essere. Anche Ferruccio Masini, uno dei più attenti lettori di queste pagine, descriveva bene questa *impasse* parlando di «una serie di trame associative extrasemantiche che trascendono la congruenza logico-discorsiva delle parole»¹². In altri termini, lo *Zarathustra* custodisce gelosamente un delicatissimo senso unitario che rende ogni tentativo di confronto parziale prossimo al fraintendimento qualora non ci si premuri di qualche precauzione ermeneutica. Questo è stato, peraltro, uno dei motivi per i quali molti interpreti di Nietzsche hanno preferito, nel migliore dei casi, usare lo *Zarathustra* soltanto come una sorta di “reagente”, un banco di prova di argomenti formulati altrove, oppure come un semplice serbatoio di citazioni, dirigendo così l'attenzione verso le opere più immediatamente spendibili sul piano filosofico¹³.

¹⁰ KSA 6, p.343; EH, *Così parlò Zarathustra*, §6, p. 353.

¹¹ MORAVIA, S., *Introduzione a NIETZSCHE, F., La distruzione delle certezze*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. XXV.

¹² MASINI, F., *I 'campi del significato' nel Così parlò Zarathustra*, in ID., *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna, il Mulino, 1978, p. 281.

¹³ Nella storia della *Nietzsche-Forschung* la questione del valore estetico e filosofico dello *Zarathustra* è sempre stata particolarmente spinosa e divisiva, anche in questo caso non avulsa dal clima culturale in cui si inseriva ogni confronto con l'autore. A titolo di esempio basti pensare che già le grandi interpretazioni filosofiche degli anni Trenta (in particolare Löwith e Heidegger) divergevano radicalmente sulla

Al fine di limitare il più possibile ogni utilizzo improprio, nelle pagine che seguono si procederà sulle prime a una riflessione complessiva intorno all'opera che ha dato i natali alla figura dell'Ultimo uomo, mostrando in quale modo la cornice formale interagisca con il suo contenuto teorico e quali accorgimenti siano necessari per maneggiarlo. Parafrasando il titolo di un importante saggio di Heidegger, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?* (1954)¹⁴, ci si chiederà anzitutto *che cosa* sia effettivamente l'opera che lo vede protagonista, concentrandosi in particolare sui problemi categoriali e concettuali che essa solleva relativamente all'essenza stessa del pensiero filosofico tradizionale. Dopo questa lunga, ma necessaria, premessa si passerà quindi alla vera e propria tematizzazione del *letzter Mensch*, a partire dal luogo in cui muove i suoi primi passi, ossia il Prologo, o Proemio, di Zarathustra¹⁵. In questo contesto verrà analizzato non solo il ruolo dialettico che occupa nella costruzione dell'*Übermensch*, ma anche quale rapporto instauri sia con l'essere umano in quanto tale (*Mensch*) che con la folla (*Volk*) alla quale viene annunciato. In un secondo momento, poi, si aggiungeranno altri elementi d'analisi estendendo lo sguardo dal solo Prologo al resto dei Discorsi di Zarathustra. Come la maggior parte delle maschere zarathustriane, infatti, i confini semantici del concetto di Ultimo uomo sono estremamente porosi e alcune delle sue caratteristiche si ripresentano sotto altre vesti nel corso dello svolgimento narrativo, andando a dilatare e a complicare ulteriormente la sua immagine. Infine, si proporrà una ricognizione più vasta delle ricorrenze di questa figura prendendo in considerazione l'intero *corpus* nietzscheano inclusi i frammenti del *Nachlass*. In questo modo, sarà

centralità, e di conseguenza la rilevanza, di quest'opera. Per una breve rassegna di esempi di "aggiramento" dello *Zarathustra* si veda HIGGINS, K., M., *Nietzsche's Zarathustra*, Philadelphia, Temple University Press, 1987, pp. ix-xvi; per una puntuale e provocatoria riflessione sulle varie ricezioni dell'opera cfr. ZITTEL, C., *Il calcolo estetico di Così parlò Zarathustra*, Pisa, ETS, 2020, pp. 11-23.

¹⁴ HEIDEGGER, M., *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, in ID., *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Milano, Ugo Mursia Editore, 1957.

¹⁵ Pur avvalendosi in questa sede dell'ormai canonica traduzione dello *Zarathustra* di Montinari, in certi casi si farà riferimento anche alla più recente versione di Sossio Giametta per Rizzoli (1985). Se la prima, infatti, si attiene quanto più filologicamente possibile al testo tedesco restituendo tutte le sue asperità e ambiguità, Giametta sacrifica un po' di questa vicinanza facendosi guidare più apertamente dal significato contestuale, guadagnandone in intuibilità. La traduzione di «*Zarathustra's Vorrede*» in "Prologo" (Montinari) o "Proemio" (Giametta), ad esempio, non è affatto scevra da implicazioni profonde per la comprensione dell'opera, poiché la dicitura "proemio" apre a una concessione al dominio della poesia sconosciuta al termine "prologo", la quale mantiene dal suo canto il riferimento alla parte iniziale della tragedia attica (*πρόλογος*).

possibile riconoscere la traiettoria che ha portato al suo consolidamento e formulare qualche ipotesi in merito al ruolo che essa ha svolto nel suo intero percorso filosofico.

Una volta che con il primo capitolo si sarà impostata la questione da un punto di vista filologico intra- ed extra-testuale, si tratterà di affrontare le problematiche emerse in una prospettiva più squisitamente filosofica. Nel secondo capitolo, quindi, ci si soffermerà sulle forme e la natura dell'antagonismo etico nietzscheano di cui l'Oltreuomo e l'Ultimo uomo non sono altro che una felice espressione. Dopo una ricognizione diacronica delle maschere di volta in volta adoperate per mettere in scena questo scontro, ci si interrogherà sulle geometrie che tale opposizione disegna, individuando nel concetto deleuziano di *differenza* lo strumento più adatto a descriverle. Per quanto l'insistenza e la ricorsività di un elemento positivo e uno negativo possano far pensare a un generale principio di polarità, infatti, non si è qui di fronte a un pensiero propriamente dialettico, in quanto non c'è alcuna intenzione di sviluppare l'aspetto della mediazione. Declinata ogni tentazione a una conciliante sintesi futura, la permanente coesistenza tra *Übermensch* e *letzter Mensch* che si viene a profilare attraverso il 'pathos della distanza', il quale sarà centrale nella riflessione etica degli anni Ottanta, si presenta così come una struttura sociale gerarchica che prende a modello il sistema delle caste indiano.

Nel terzo e ultimo capitolo, infine, si tenterà di fare luce sul motivo, tutt'altro che trascurabile, che ha portato Nietzsche a opporre all'*Über-Mensch*, non un *Unter-Mensch*, come sarebbe stato più semanticamente prevedibile e come infatti ha fatto strumentalmente qualcuno¹⁶, ma un *letzter-Mensch*, conferendogli così una connotazione specificamente temporale che l'altro termine non sarebbe stato in grado di restituire. Tratto distintivo di questa forma di vita, infatti, è una condizione di definitività che allude a una certa esperienza di posterità. In questo modo, si chiarirà

¹⁶ Il termine *Untermensch*, che per la precisione compare solo una volta nel *corpus* nietzscheano nella *Gaia scienza* (KSA 3, p.490; GS, §143, p.138) e privo di qualsiasi rilevanza teorica, ha conosciuto triste e ampia fama nella prima metà del Novecento entrando nell'armamentario teorico del nazionalsocialismo. Reso probabilmente celebre da un romanzo di Theodor Fontane, *Der Stechlin* (1898), nel quale l'autore si prende gioco della magniloquenza dell'*Übermensch*, è poi trasposto in chiave politica da un libro dello statunitense Lathrop Stoddard, *The Revolt Against Civilization: The Menace of the Under-man* (1922), ripreso da Alfred Rosenberg nel suo *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts* (1930).

anche in quale senso gli Ultimi uomini siano chiamati anche «il principio della fine», incapaci di generare alcunché di diverso rispetto alla loro immagine riflessa.

CAPITOLO PRIMO

L'Ultimo uomo negli scritti nietzscheani

1.1. Che cosa è lo Zarathustra di Nietzsche?

Proporre una definizione che tenti di tenere assieme i molteplici piani di *Così parlò Zarathustra* rischia di trasformarsi ben presto in un'operazione votata all'insuccesso. Fin dalla sua comparsa, si è qualificata come una lettura inafferrabile, a metà strada tra un «poema mistico»¹⁷ e un enigma da risolvere, un'opera scritta «*comme poète-prophète*»¹⁸ ritenuta capace di «divide[re] la storia dell'umanità in due»¹⁹. Del resto, non è un caso se il tono esasperato di queste pagine è riuscito a fare breccia nel frenetico subbuglio del primo Novecento, conferendo a Nietzsche il ruolo di guida spirituale delle principali avanguardie artistiche e che dunque oggi, in riferimento a quel periodo, si parli di un «nietzscheanesimo ubiquitario»²⁰. Senza mai sembrare fuori posto, interpreti di ogni genere e rango hanno attinto al pozzo di questo universo fatto di paesaggi silvestri, atmosfere notturne e animali allegorici, nel quale «non si può calare il secchio senza farlo risalire colmo di oro e di bontà»²¹. Nemmeno le celeberrime cattedre tanto agognate da Nietzsche²², unitamente a una lista sterminata di lavori monografici²³, si può dire siano riuscite a strappare l'autore al destino di oracolo.

¹⁷ SALOMÉ, L., *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien, Konegen, 1894; trad. it. *Friedrich Nietzsche*, Milano, SE, 2009, p.152.

¹⁸ KSB 7, p.580; EP 85-89, p.22.

¹⁹ KSB 6, p.485; EP 80-84, p.460.

²⁰ PELLONI, G., ZITTEL, C., (a cura di), *Poetica in permanenza. Studi su Nietzsche*, Pisa, Edizioni ETS, p. 7. Per una panoramica sulle influenze dello *Zarathustra* nell'arte e nella cultura del Novecento cfr. ZIOLKOWSKI, T., (2012). Zarathustra's Reincarnations: Literary Responses to Nietzsche's Work. *The Modern Language Review*, 107(1), 211-229.

²¹ Cfr. KSA 6, p.259; EH, *Prologo*, §4, p.267.

²² Cfr. KSA 6, p.298; EH, *Perché scrivo libri così buoni*, §1, p.307.

²³ Alcuni dei più celebri confronti con lo *Zarathustra* sorgono proprio da dei seminari. Su tutti, cfr. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, 1994; JUNG, C., G., *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, 4 vol., a cura di J.L. Jarrett, tr. di A. Croce, Bollati Boringhieri, 2011; STRAUSS, L., *On Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, ed. by Richard L. Velkley, Chicago, University of Chicago Press, 2017. Come detto, la letteratura critica sull'opera è vastissima. Si vedano, solo a titolo di esempio, i classici volumi di NAUMANN, G., *Zarathustra-Commentar*, 4 voll., Leipzig,

Dopo una prima fase “disorganizzata” della *Wirkung* nietzscheana – in cui, pur non mancando alcuni importanti lavori critici, non si registra una vera sistematicità di analisi²⁴ – la grande stagione di confronto filosofico con il pensatore che si apre negli anni Trenta in Germania e, in parte, in Francia, ossia il programmatico passaggio «dalla semplice lettura di Nietzsche al suo studio»²⁵, si scontra immediatamente con la complessità dello *Zarathustra*. È proprio il rigore teoretico per mezzo del quale, nella temperie culturale postweimariana, si tentava di sottrarre Nietzsche alla sua strumentale ‘attualizzazione’ politica a dimostrare la sua inefficacia²⁶. «Difficile a cogliersi non è soltanto il “contenuto” di quest’opera, posto che ne abbia uno, ma il carattere stesso dell’opera», constatava Martin Heidegger nel secondo dei suoi celebri cicli di lezioni su Nietzsche (1937)²⁷. La questione posta da Heidegger è chiara: *Così parlò Zarathustra* non è problematico (solo) per quello che dice, per la profondità del suo pensiero, bensì per quello che rappresenta in quanto opera, per la sua irriducibilità a schemi interpretativi soddisfacenti. Come scriveva Karl Jaspers negli stessi anni, infatti, essa «può essere intesa sia come opera poetica, sia come profezia, sia come opera filosofica,

Haessel, 1899-1901; WEICHELT, H., *Zarathustra-Kommentar*, Leipzig, Meiner, 1922; MESSER, A., *Erläuterungen zu Nietzsches «Zarathustra»*, Stuttgart, Strecker & Schröder, 1922; SIEGEL, G., *Nietzsches Zarathustra: Gehalt und Gestalt*, München, Reinhardt, 1938, e i più recenti L. LAMPERT, *Nietzsche’s Teaching: An Interpretation of ‘Thus Spoke Zarathustra’*, New Haven, Yale University Press, 1986; HIGGINS, K., M., *Nietzsche’s Zarathustra*, op.cit.; PIEPER, A., *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch. Philosophisches Erläuterungen zu Nietzsches erstem “Zarathustra”*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990; ROSEN, S., *The Mask of Enlightenment: Nietzsche’s “Zarathustra”*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; GERHARDT, V., (ed), *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, De Gruyter, 2012; GIAMETTA, S., *Saggio sullo Zarathustra*, Torino, Nino Aragno Editore, 2020. Inoltre, si segnala il commento di Katharina Grätz per il nuovo ambizioso progetto del *Nietzsche-Commentar* curato dall’Heidelberg Akademie der Wissenschaften, di imminente uscita presso lo storico editore tedesco De Gruyter.

²⁴ La “disorganizzazione” che ha caratterizzato la prima fase del confronto con Nietzsche non deve far pensare a una scarsità di lavori critici o di diffusione. Anzi, come rileva Ferraris, «una bibliografia nietzscheana sino agli inizi della prima guerra mondiale, redatta nel 1917 da Gabriel Huan, annovera già trecento titoli, tra libri e saggi», in FERRARIS, M., *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 2009, p. 111. Per una ricognizione più succinta, ma altrettanto precisa si veda l’apparato *Storia della critica* in VATTIMO, G., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari, 1985.

²⁵ JASPERS, K., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. di Luigi Rustichelli, Mursia Editore, Milano, 1996, p.21.

²⁶ Per una interpretazione delle letture nietzscheane articolata sulla dialettica tra attualità e inattualità si veda FERRARIS, M., *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, op. cit., pp. 81-118.

²⁷ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, op. cit., pp. 243-44.

anche se a rigore non corrisponde a nessuno di questi generi»²⁸. Considerazioni come quelle appena riportate si trovano, non senza rilevanti differenze nel merito, in tutti i maggiori confronti ravvicinati con lo *Zarathustra*.

Lungi dal dissolversi sotto al sole di una critica via via più oculata, nel corso dei decenni a venire, soprattutto a partire dagli anni Ottanta, il nodo della forma è venuto ad acquisire una centralità euristica ormai inaggirabile, tanto che più recentemente si è constatata «l'idea per cui la forma della rappresentazione estetica della filosofia nietzscheana non è un fatto estrinseco e che il pensiero di Nietzsche è estetico intrinsecamente»²⁹. In quello che forse è oggi uno degli studi più accurati su questo tema, Claus Zittel suggerisce di parlare di un vero e proprio «calcolo estetico» per comprendere la portata dell'«operazione *Zarathustra*»:

Utilizzo quindi il termine “calcolo estetico” per descrivere l'interazione significativa e l'intreccio di diversi procedimenti estetici, in sé stringenti e coerenti, ma che non accadono in modo formalistico-deduttivo, bensì costruttivo, grazie alla forma, ad esempio con costellazioni di singoli elementi³⁰.

Ma qual è il motivo che costringe Nietzsche al ricorso di una strategia estetica? Cosa lo spinge a mescolare generi letterari, linguaggi stilistici, immaginari esotici e a ideare questa complicata codificazione semantica e a rendere così ardua la sua decrittazione?

Tra le varie proposte interpretative che tentano di rispondere a queste domande, una in particolare sembra offrire un primo punto da cui partire. A riassumerne bene i tratti è uno degli storici collaboratori dell'edizione critica curata da Colli e Montinari, Sossio Giametta. Nel suo pluridecennale confronto con Nietzsche, il filosofo campano suggerisce di pensare l'opera come una «*summa*», ovvero «un organismo unitario in cui le suddette parti, pur restando autonome ciascuna nel suo genere, sarebbero collegate tra loro da vincolo essenziale»³¹. Secondo questa lettura, il «motivo generatore» di tutto lo

²⁸ JASPERS, K., *Nietzsche*, op. cit., p. 54.

²⁹ ZITTEL, C., *Il calcolo estetico di Così parlò Zarathustra*, trad. it. di Annamaria Lossi, Pisa, Edizioni ETS, 2020. Zittel parla proprio di una «*Zarathustra-Reinassance*» spinta da fattori perlopiù congiunturali, tra cui la distanza sempre maggiore che ci separa tanto dalle strumentalizzazioni del primo Novecento quanto dal suo conseguente rifiuto postbellico.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ GIAMETTA, S., *Saggio sullo Zarathustra*, op. cit., p., 35.

Zarathustra, il vincolo essenziale appunto, andrebbe rintracciato nel «problema morale», dal quale discenderebbero a cascata tutte le scelte stilistiche che lo informano:

solo il problema morale fa sorgere, direttamente o indirettamente [...], il problema gnoseologico e il problema estetico, in particolare quello del linguaggio e del simbolismo, per il semplice fatto che si deve conoscere per agire, cioè per vivere, e l'oggetto del conoscere è la verità, da un lato, e che ci si deve esprimere dall'altro³².

In effetti, l'architettura stessa dell'opera fa pensare a un enorme proscenio che mette sotto i riflettori ogni singolo gesto, parola e azione del suo protagonista, conferendogli un'aurea che non può che essere registrata da chi legge come esemplare. La saggezza di cui *Zarathustra* è portatore ha un carattere imprescindibilmente legato alla prassi, all'azione e alla *condotta di vita*³³, trasmettendo lungo tutto il suo cammino una tensione etica irrisolta e inesauribile. Una tensione che, in quanto tale, si presenta come costante interrogazione e messa in discussione, senza mai risolversi in una prescrizione definitiva. Per una rapida conferma di tale lettura basti considerare come nei primissimi piani dell'opera, risalenti già all'autunno 1881, le bozze portino titoli e sottotitoli che alludono chiaramente al piano etico-morale: «*Meriggio ed eternità*. Lineamenti di una vita nuova» e «Per i "lineamenti di un nuovo modo di vivere"»³⁴. Lo stesso dispositivo letterario della *véκνία*, l'evocazione dei morti a scopo divinatorio tipica della ritualità greca su cui richiama l'attenzione Masini³⁵, che porta l'autore ad adottare il profeta persiano come protagonista dell'opera, scaturisce da un obiettivo riconducibile alla riflessione morale:

Zarathustra fu il primo a vedere nella lotta tra il bene e il male la vera ruota che spinge le cose [...], ha creato questo errore fatale, la morale: di

³² *Ibidem*. La centralità tematica della morale nella sua opera è ben sintetizzata da Nietzsche stesso in un passo de *La gaia scienza*: «Non vi sono altre esperienze che quelle morali, neppure nell'ambito della percezione sensibile» (KSA 3, p.474; GS, §114, p. 123).

³³ *Conduct of Life*, nella versione tedesca posseduta da Nietzsche *Die Führung des Lebens*, è anche il titolo di un importante lavoro di Emerson, la cui lettura ha svolto proprio per la stesura dello *Zarathustra* un ruolo determinante.

³⁴ Cfr. KSA 9, FP 11[328] e 11[330] dell'estate-autunno 1881, pp.568-570; OFN V/2, p.388.

³⁵ MASINI, F., *Lo scriba del caos*, op. cit., p. 215.

conseguenza – conclude Nietzsche – egli deve essere anche il primo a *riconoscere* quell'errore³⁶.

Il prisma etico-morale ha dunque l'innegabile pregio di fornire un solido baricentro che permetta di attraversare le contrastanti correnti stilistiche dell'opera senza perdere di vista il suo *Leitmotiv* originale, vale a dire il suo afflato morale. Tuttavia, giacché il proposito non può essere limitato alla rilevazione di alcune priorità tematiche ma deve piuttosto mirare a cogliere le implicazioni teoretiche della peculiarità espressiva dello *Zarathustra*, anche tale lente rischia di risultare insufficiente e troppo rigida. Se davvero, come sostiene Nietzsche in un frammento del 1887, «si è artisti solo al prezzo di sentire ciò che tutti i non artisti chiamano 'forma' come contenuto, come 'la cosa stessa'» e che, di conseguenza, «il contenuto diventa qualcosa di meramente formale»³⁷, separare questi due ordini di problemi diventa del tutto controproducente. Per affrontare l'opera è allora necessario adottare una prospettiva che, mantenendosi precariamente in equilibrio tra questi due poli, da una parte individui quali siano i principali dispositivi letterari in azione e, dall'altra, riconosca le modalità con le quali essi, non solo veicolano, ma si fanno a loro volta messaggio vero e proprio.

1.1.1. *La poesia come confine e limite*

In una lettera del 10 febbraio del 1883, a pochi giorni dal presentare all'editore Schmeitzner di Lipsia la prima parte dello *Zarathustra*, Nietzsche accenna all'amico Overbeck del suo ultimo lavoro in termini secchi: «è una composizione poetica [*Dichtung*], e non una raccolta di aforismi»³⁸. Sebbene in questa missiva sia riportata *en passant*, la scelta di marcare la differenza dello *Zarathustra* in rapporto alla precedente produzione aforistica è tutt'altro che secondaria e, tra le altre cose, manifesta chiaramente la necessità di segnare uno scarto tutto interno al suo percorso autoriale. Dopo una stagione, da *Umano, troppo umano* (1878) a *La gaia scienza* (1882), in cui aveva fatto della 'forma breve' tanto la sua cifra stilistica³⁹ quanto il grimaldello con cui

³⁶ KSA 6, p.367; EH, *Perché io sono un destino*, §3, p.377.

³⁷ FP 11[3] del novembre 1887, in KSA 13, pp. 9-10; OFN VIII/2, p.223.

³⁸ KSB 6, p.326; EP 80-84, p. 307.

³⁹ Sulla scrittura aforistica in Nietzsche si è discusso, e si continua a discutere, molto. Le ipotesi formulate per spiegare questa peculiare scelta stilistica ruotano attorno due questioni fondamentali: il carattere antisistemico del pensiero di Nietzsche e gli impedimenti fisiologici dovuti alla forte miopia e ai forti attacchi di emicrania, che inevitabilmente lo portavano a privilegiare la brevità. Non sono escluse da

scardinare l'ipocrisia di ogni filosofia sistematizzante⁴⁰, anche l'aforisma si rivelava insufficiente per compiere quello che fin dal principio appariva all'autore come il «passo decisivo» per la sua vita⁴¹.

L'aspetto problematico di questa novità⁴², tuttavia, è rappresentato dalla direzione e dal carattere che tale svolta veniva ad assumere. Malgrado Nietzsche si definisca in più occasioni il «poeta dello Zarathustra» e non perda occasione di tessere le lodi del suo stile poetante, infatti, il rapporto che egli instaura nel corso della sua vita con questa forma espressiva è tutt'altro che lineare e riflette gli esiti della sua «arte serpentina di *cambiar pelle*»⁴³.

Un primo asse lungo il quale si dispiega la riflessione sulla poesia si articola nel rapporto tra poesia e verità. A pochi mesi dall'inizio del febbrile lavoro sullo *Zarathustra*, in chiusura dell'aforisma 84 de *La gaia scienza* (1882), si trova un enigmatico proverbio greco riportato nella *Metafisica* di Aristotele e che Nietzsche però

queste considerazioni le influenze esercitate dai moralisti francesi, quali Montaigne e La Rochefoucauld, che Nietzsche subisce attraverso le *Psychologische Beobachtungene* di Paul Rée (1875), così come il carattere stesso del pensiero di Nietzsche, poco incline a uno stile architettonico organico. Su questo ultimo punto si pensi a quanto detto nell'aforisma 381 de *La gaia scienza*: «con i problemi profondi mi comporto come con un bagno freddo – presto dentro, presto fuori», in KSA 3, p. 634; GS, §381, p. 260.

⁴⁰ A tal proposito si vedano i celebri aforismi 318 di *Aurora*: «Attento ai sistematici! Quella dei sistematici è un'arte da commedianti: volendo colmare un sistema e arrotondargli attorno l'orizzonte, devono tentare di far apparire le loro deboli qualità nello stile di quelle più robuste», in KSA 3, p.228; A, §318, p.188; e la sentenza 26 nel *Crepuscolo degli idoli*: «Diffido di tutti i sistematici e li evito. La volontà di sistema è una mancanza di onestà», in KSA 6, p.63; CI, *Sentenze e frecce*, § 26.

⁴¹ KSB 6, p.326; EP 80-84, p. 307. Vale forse la pena aggiungere, inoltre, che il senso del «passo decisivo» dello *Zarathustra* vada inteso anche alla luce delle forti pressioni legate alla scarsa fruibilità delle sue opere aforistiche da parte del pubblico, come si evince dalla sua insistenza sul fatto di essere un libro «accessibile a chiunque» e che riscuoterà «un effetto [economico] immediato» (*Ivi*, p.327; p. 308). L'editore Schmeitzner, in particolare, aveva già manifestato più volte la sua insofferenza nei confronti di tale genere, attribuendo ad esso le cause dell'insuccesso di vendita e di circolazione del suo pensiero (cfr. la lettera di Schmeitzner a Köselitz del 18 marzo 1881 riportata a margine dell'edizione italiana, EP 80-84, p.635). Lo stesso Overbeck rispondeva significativamente rallegrato alla comunicazione di questa svolta stilistica: «Quel che mi hai scritto sull'origine della composizione [dello *Zarathustra*], mi riempie di felicità nel suo valore [...]. Che tu abbia avuto così poca fortuna con i tuoi aforismi si può spiegare, io credo, con più d'un motivo» (cfr. *Ivi*, p. 781).

⁴² Al 1883 gli unici componimenti poetici pubblicati erano *Scherzo, malizia e vendetta*, ovvero il prologo in rime de *La gaia scienza* (1882), e gli *Idilli di Messina* (1882), i quali non uscirono autonomamente, bensì nel numero di giugno 1882 della rivista dello stesso Schmeitzner "Internationale Monatsschrift" (pp.269-75).

⁴³ KSA 2, p.371; UTU II, *Prefazione alla seconda edizione*, §2, p. 5.

attribuisce alla tradizione omerica: «Molto mentono gli aedi!»⁴⁴. Una parafrasi della stessa massima ritorna poi nel quarto libro della medesima opera, nel frammento intitolato *Poeti e mentitori*, in cui si legge che «il poeta vede nel mentitore il suo fratello di latte»⁴⁵. Benché sulle prime il pensiero corra subito alla tradizionale critica platonica del carattere intrinsecamente mistificatore e illusorio dell'arte poetica, che nella *Repubblica* il filosofo ateniese accusava di copiare quelle che già erano copie di immagini⁴⁶, a una lettura più attenta questo intimo legame rimanda indirettamente alla concezione gnoseologica che Nietzsche aveva sviluppato diversi anni prima, nello scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873), e dalla quale non si discosterà mai realmente. Muovendo dalle categorie analitiche kantiane e constatando, *contra* Schopenhauer, l'inconoscibilità della 'cosa in sé' (*Ding an sich*) – «una *x* per noi inattuabile e indefinibile»⁴⁷ – in questo scritto Nietzsche elabora una concezione del linguaggio, e dunque di tutti i suoi derivati concettuali e teoretici, interamente fondata sulla menzogna. La verità, quindi, non sarebbe altro che uno strumento che l'umanità si è data per sopravvivere in un mondo ostile, accordandosi su arbitrarie attribuzioni di senso a cose e oggetti percepiti come affini ma in realtà sempre differenti e unici. In altre parole «le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria»⁴⁸, ma se la realtà è generata a *immagine* dell'uomo, questo significa che ogni essere umano è un «soggetto *artisticamente creativo*» potenzialmente investito della facoltà po(i)etica di generare sempre mondi nuovi. Egli è un «potente genio costruttivo [*ein gewaltige Baugenie*], che riesce – su mobili fondamenta, e per così dire, sull'acqua corrente – a

⁴⁴ KSA 3, p.442; GS, §84, p. 97. A proposito dell'attribuzione della paternità di questo proverbio si veda GIACOMELLI, A., *Simbolica per tutti e per nessuno*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p.44.

⁴⁵ KSA 3, p.510; GS, §222, p. 152.

⁴⁶ Per la critica platonica ai poeti si vedano il libro 2 e 10 della *Repubblica*, in PLATONE, *Repubblica*, trad. it. di F. Gabrieli, Milano, Rizzoli, 1981. Per una problematizzazione di questo aspetto dello Zarathustra si veda il già citato ZITTEL, C., *Il calcolo estetico di Così parlò Zarathustra*, op. cit., pp. 45-58.

⁴⁷ KSA 1, p.880; FT, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, p. 361.

⁴⁸ La celeberrima definizione che si trova per intero nel testo appena citato è la seguente: «Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete». In KSA 1, p.880; FT, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, p. 361.

elaborare una cupola concettuale infinitamente complicata»⁴⁹. Influenzato dalla fondamentale *Storia del materialismo* (1866) di Friedrich A. Lange, Nietzsche conclude che l'inaccessibilità del noumeno non implichi una rinuncia a fornire un'interpretazione filosofica complessiva della realtà, in quanto non sarebbe possibile vivere altrimenti, e costringa anzi a intenderla come una vera e propria opera d'arte o, per usare la terminologia di Lange, un «poema concettuale» (*Begriffsdichtung*)⁵⁰. Consapevoli di ciò, l'artista e il poeta allestiscono diversamente la rete di metafore che informa il reale, ridispongono le connessioni e riformulano le associazioni. Sulla base delle premesse qui elaborate non sarebbe allora difficile intravedere come Nietzsche potesse ricorrere a tale forma espressiva per la 'trasvalutazione di tutti i valori' di cui Zarathustra è sommo messaggero⁵¹.

Se però nel primo periodo basileese, sotto l'influsso di Schopenhauer e Wagner, la possibilità di una creazione artistica autentica si faceva unico canale per la liberazione della sovrabbondanza di vita rimasta esclusa da un assetto apollineo della realtà, negli anni successivi questa «metafisica dell'arte» si va logorando, fino a lasciare il posto, nel periodo della «grande separazione» dai suoi mentori, a una più pacata indagine critica sul ruolo che essa aveva effettivamente svolto storicamente e culturalmente. Le potenze estetiche che prima giustificavano da sole l'esistenza, a partire da *Umano, troppo umano* sono uno degli elementi alchemici attraverso cui l'esperienza umana nasconde e travisa la propria misera natura sublimandola⁵². Naufragate, pertanto, le illusioni di rinascita spirituale riposte nella cerchia di Bayreuth, a cominciare dalla metà degli anni

⁴⁹ KSA 1, p.882; FT, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, p.363;

⁵⁰ LANGE, F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, 1866; trad. it. *Storia del materialismo*, Milano, Casa editrice Monanni, 1932, cit. in SALAQUARDA, J., *Nietzsche e Lange*, in in CAMPIONI, G., VENTURELLI, A., (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Napoli, Guida editori, 1992, p. 20. Sull'influenza che Lange ha avuto sul pensiero di Nietzsche cfr. anche STACK, G. J., *Lange and Nietzsche*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1983.

⁵¹ Se la distanza temporale tra lo scritto in cui Nietzsche propone questa concezione gnoseologica e lo *Zarathustra* può sembrare eccessiva si veda l'aforisma 301 della *Gaia scienza*, pubblicata quando già lavorava all'opera in questione, in cui si legge che «Siamo noi, i pensanti-senzienti, a fare realmente e continuamente qualcosa che ancora non esiste: tutto il mondo [...] di valutazioni, colori, pesi, prospettive scale, affermazioni e negazioni». Sempre in questo passaggio, l'essere umano è definito «il vero poeta e inesausto poeta della vita» e la realtà come un «poema da noi inventato», in KSA 3, p.540; GS, §301, p.175.

⁵² KSA 2, p.23; UTU I, §1, p. 15.

Settanta si assiste nel pensiero del filosofo a un notevole ridimensionamento dell'arte in generale, un riflusso che vede riservate proprio alla poesia le critiche più severe.

Il principale fronte da cui Nietzsche muove la sua critica è il carattere infecondo di quest'ultima, ovvero l'effetto anestetizzante che questa produce sugli individui causandone l'immobilità e la passività. L'aforisma 148 di *Umano, troppo umano*, intitolato icasticamente *I poeti come alleviatori della vita*, esprime bene i termini della questione:

I poeti, in quanto anch'essi vogliono alleviare la vita degli uomini, [...] calmano e sanano solo temporaneamente, solo per il momento; trattengono addirittura gli uomini dal lavorare a un reale miglioramento del loro stato, sopprimendo e scaricando con palliativi proprio la passione degli insoddisfatti, i quali spingono all'azione⁵³.

Le qualità occulte dei poeti sono portate sotto la fredda luce della scepri che ne smaschera la dimensione estatica, nella sua duplice qualità di «narcotico inebriante e insieme *annebbiante*»⁵⁴. In questa fase di riflessione psicologica, l'obiettivo polemico di Nietzsche è costituito dal «pessimismo romantico, sarebbe a dire il pessimismo dei rinunciatari, dei falliti, dei vinti»⁵⁵ che per uscire dalle sacche del balzano ottimismo dell'era guglielmina si fanno araldi dall'Infinito, dell'Imperituro e dell'Uno. Costretti tra l'incudine del lamento funebre di antichi fasti e il martello del clima trionfalistico della *Gründerzeit*, i poeti sono visti come degli strumenti inconsapevoli dell'ordine, dell'armonia, della conciliazione con il mondo e con le sue forze anonime, che arginano lo sconquasso provocato da ciò che è perturbante e abissale.

La circospezione con cui Nietzsche guarda ora alla poesia, per giunta, non sembra limitarsi alle manifestazioni artistiche a lui contemporanee, ma investe lo statuto stesso della poesia, la sua essenza; non si tratta dunque solamente di una denuncia diacronica di decadimento, ma qualcosa a metà strada fra il rischio sempre patente e una caratteristica connaturata alla poesia stessa. Ne *La gaia scienza* (1882), l'opera che

⁵³ KSA 2, p.143; UTU I, §148, p. 122.

⁵⁴ KSA 1, p.20; NT, *Tentativo di autocritica*, §6 p. 13. Con quest'ultima espressione Nietzsche definisce la musica tedesca a lui contemporanea, nella fattispecie quella wagneriana, nel *Tentativo di autocritica* aggiunto come nuova prefazione alla *Nascita della tragedia* nel 1886.

⁵⁵ KSA 2, p.376; UTU II, *Prefazione alla seconda edizione*, §7, p.9.

«costituisce l'ultimo anello della catena di pensieri» cominciati appunto con *Umano, troppo umano*⁵⁶, Nietzsche continua l'indagine critica sull'arte, elaborando un'ipotesi sull'origine della poesia individuata nella capacità di soggiogamento del ritmo. Se in primo piano svetta l'utilità concreta ricavata da questa forma espressiva – poiché, in virtù del ritmo, «l'uomo tiene a mente con più facilità un verso che un discorso slegato» o «si riteneva di farsi udire a più grandi distanze mediante il ritmico tic-tac» – a rivelarsi funzionale era soprattutto

quel soggiogamento elementare che l'uomo prova dentro di Sé ascoltando la musica: il ritmo è un costringimento; genera un irresistibile desiderio d'assecondare, di mettersi in consonanza; non soltanto il movimento dei piedi, ma anche l'anima stessa si arrende alla misura del ritmo — probabilmente, si concludeva, anche l'anima degli dèi!⁵⁷

Secondo questa ricostruzione sarebbe il ritmo, l'essenza musicale della metrica, alla base della qualità sclerotizzante della poesia e la «forza magica» che esercita un potere sui singoli. La virtù ammaliante della poesia nasce, quindi, autonomamente rispetto alla dimensione semantica e figurativa. Prima che diventasse «teoria filosofica» e «artificio retorico» questa era (già) il mezzo attraverso il quale era possibile «purificare l'animo, [...] ammansire la *ferocia animi*»⁵⁸. Leggendo attentamente questi passi l'immagine del poeta che ne emerge sembra dunque essere quella di un semplice prestigiatore, un incantatore di serpenti che si serve del linguaggio come di un tamburo con il quale al contempo scaricare i suoi eccessi passionali e chetare gli animi altrui.

Dopo aver accennato al contraddittorio rapporto tra Nietzsche e la poesia, la definizione di *Dichtung* che egli assegna allo *Zarathustra* non può che risultare ancora più stridente. Ma a complicare definitivamente il quadro sta il fatto che, lungi dall'aver superato queste critiche radicali al momento della sua composizione, Nietzsche le facesse deflagrare proprio all'interno dell'opera stessa, dando luogo a un vero e proprio scontro dialettico tra queste e la sua impossibilità a definirsi totalmente immune da esse. Accade così che nella parabola *Dei poeti*, alla domanda del discepolo confuso – «Perché [...] dicesti che i poeti mentono troppo?» – Nietzsche faccia rispondere Zarathustra con

⁵⁶ KSB 6, p. 223; EP80-84, p. 211.

⁵⁷ KSA 3, p.440; GS, §84, p.94.

⁵⁸ KSA 3, p.441; GS, p. 95;

la prima persona plurale: «posto che qualcuno abbia detto sul serio: i poeti mentono troppo; ebbene, ha ragione, — noi mentiamo troppo»: «anche Zarathustra è un poeta»⁵⁹. Attraverso Zarathustra, Nietzsche si fa carico di un atteggiamento aporetico che sembra richiamare, per ribaltarlo, il problema platonico della fondatezza delle opinioni esposto nel *Teeteto*⁶⁰ e lo porta fino al suo estremo. Spiazzando il suo discepolo, il controverso discorso di Zarathustra prosegue riportando gli assi critici cui si accennava un attimo fa. Si apre quindi con una stoccata alla poesia romantica: «Da quando conosco meglio il corpo, [...] lo spirito è per me solo per modo di dire spirito; e tutto quanto è 'imperituro' — anche ciò, non è altro che un simbolo». Per poi estendere la denuncia alla loro superficialità e alla loro natura conciliante:

Mi sono stancato dei poeti, vecchi e nuovi; per me, restano tutti in superficie e sono mari poco profondi.

Non hanno pensato con sufficiente profondità: perciò il loro sentimento non si inabissò mai fino ad attingere i motivi profondi.

[...] Ah, io ho gettato la mia rete nei loro mari, volevo fare una buona pesca; ma ho sempre tirato su il capo di un qualche vecchio dio⁶¹.

Se in un primo momento si sarebbe tentati di leggere questa parabola come il terreno di confronto di due inclinazioni opposte, una resa dei conti tra l'attitudine critica del filosofo e una continua ricerca poetico-musicale, a ben guardare quello che essa mette in luce è l'insufficienza di entrambe le categorie. «Nietzsche non si decide a scegliere fra lo spirito della musica e l'intelletto critico», rileva anche Ladislao Mittner nella sua monumentale *Storia della letteratura tedesca*⁶². L'ambiguità con cui Nietzsche oscilla tra questi due domini rivela l'incomodità che prova all'interno di ciascuno di

⁵⁹ Enfasi mia. KSA 4, p.163; Z, *Dei poeti*, p. 154.

⁶⁰ Com'è noto, il tema generatore del dialogo platonico ruota intorno alla domanda su che cosa sia la conoscenza scientifica (*episteme*). Il collegamento di Nietzsche sembra fare riferimento alla classica obiezione di Socrate a Teeteto, quindi al principio di Protagora, secondo il quale se tutte le opinioni sono vere, poiché l'uomo è la misura di tutte le cose, allora lo è anche quella che asserisce che questa opinione non lo è. Il riferimento al *Teeteto*, inoltre, non è arbitrario, poiché proprio in questo testo platonico è presente la celebre immagine della colombaia ripresa da Nietzsche in questa stessa parabola *Dei poeti*. PLATONE, *Teeteto*, 197c-200a, a cura di Franco Ferrari, Milano, BUR, 2011. La questione è ripresa anche in LAMPERT, L., *Nietzsche's Teaching*, op. cit., p.127.

⁶¹ KSA 4, p.165; Z, *Dei poeti*, p. 156.

⁶² MITTNER, L., *Storia della letteratura tedesca*, vol. III, tomo II, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1971, p. 839.

essi, poiché entrambi risultano inadatti a comunicare l'*Erlebnis* di Zarathustra, il sostrato vitale a cui né il linguaggio poetico, né ancor più quello della ragione concettuale hanno accesso. Se la filosofia costringe il pensiero nell'angusto recinto della logica, dal canto suo la poesia risulta già compromessa con la falsificazione ultramondana, lontana quindi da ciò che è più prossimo. Per riprendere le parole di Colli, lo *Zarathustra* sarebbe dunque da intendere come un «tentativo particolare di comunicazione» di quello «stato di immediatezza extrarappresentativa» alla cui ricerca Nietzsche si era dedicato molti anni prima con *La nascita della tragedia*⁶³. Ma quali sono le forme espressive che permettono non tanto di esprimere quanto di suscitare o evocare questa esperienza impronunciabile? Come si traduce sul piano formale tale proposito?

Scorrendo le pagine dello *Zarathustra* si ha l'impressione che gli elementi in cui ci si imbatte non rientrino nei semplici dispositivi di rappresentazione, nei quali si possano distinguere un significante e un significato relativamente fissi. Nella misura in cui nel simbolo non si esaurisce mai l'intero spettro del significato, Nietzsche sembra sperimentare una divergenza tra segno e simbolo che punti più a una dimensione allusiva e analogica, quasi mimetica, che a una meramente semantica⁶⁴. «Le immagini ed i concetti significano ciò che devono significare soprattutto in virtù dell'accostamento delle immagini ad altre immagini o a concetti», scrive ancora Mittner, proponendo di usare il prisma del «tematismo» musicale⁶⁵. Privilegiando dunque il simbolo, la metafora, l'allegoria, chi scrive si dota di un armamentario che gli permette una maggiore fluidità. Come segnala Zavatta, quella dello *Zarathustra* è una «scrittura carnale, figurata, suggestiva, che tenti di coinvolgere il pulsionale» e che muove da una sorta di «volontà di significazione allargata»⁶⁶. Ciò non significa, però, che a un simbolo si possano dare interpretazioni infinite, altrimenti non sarebbero garantite le coordinate minime di comprensione, bensì che si è di fronte a una sorta di «polisemia controllata»⁶⁷ che renda conto della natura estremamente caotica

⁶³ COLLI, G., *Scritti su Nietzsche*, op. cit., p.111.

⁶⁴ Particolarmente importanti su questo punto sono le analisi di GIACOMELLI, A., *Stile e figurazione nello Zarathustra di Nietzsche*, Milano, Mimesis, 2012, pp.25-37, e ZAVATTA, B., *La potenza dell'immagine. Metafora e simbolo in "Così parlò Zarathustra"*, San Marino, Aiep Editore, 2001.

⁶⁵ MITTNER, L., *Storia della letteratura tedesca*, op. cit., p. 839.

⁶⁶ ZAVATTA, B., *La potenza dell'immagine*, op. cit., p. 13.

⁶⁷ *Ivi*, p. 110.

dell'esistente. In questo senso, la concezione giovanile dell'arte «come lieta speranza che il dominio dell'individuazione possa essere spezzato, come presentimento di una ripristinata unità»⁶⁸ con l'Uno-originario (*Ur-Eine*), non è affatto estranea allo stile dello *Zarathustra*, ma costituisce anzi la conferma di un tentativo di superamento del linguaggio mai sopito. Ed è lo stesso Nietzsche a constatarlo in *Ecce homo*: «La più potente forza simbolica che ci sia stata finora è un povero giochetto di fronte a questo ritorno del linguaggio alla natura della figurazione»⁶⁹.

Per concludere, dunque, quello con la poesia è un rapporto che attraversa tutta la vita di Nietzsche e che con lo *Zarathustra* si rende solo definitivamente manifesto. Nonostante i tentativi di decostruzione risalenti al periodo “volterriano” e la continua necessità di distaccarsene, rimane per lui un punto di riferimento primario e forzato. Anzi, riferendosi a tale opera, Fink parla di una rinnovata «ottica dell'arte» che gli permette non più di riflettere e teorizzare sull'arte, bensì di applicarla, di renderla direttamente «organon» e «strumento» del proprio pensiero⁷⁰. La poesia, infatti, si conferma essere ciò che più si avvicina a quella rottura dello schema della mera rappresentazione perché è l'unica forma espressiva che consente di fare esperienza del confine che separa la vita dal suo addomesticamento simbolico, dal controllo che inevitabilmente si prova ad esercitare su di essa. In conseguenza di ciò, però, essa non può essere accettata *tout court*, poiché in maniera strutturale si fa argine contro la forza creatrice che proprio cerca di liberare e guidare. Senza questa tensione tra poesia e antipoesia, senza cogliere l'eccedenza del piano simbolico su quello semantico, infatti, sarebbe difficile comprendere la contraddittorietà di alcuni passaggi o il sottile gioco di rimandi e assonanze disseminati lungo l'intera opera; così come sarebbe complicato maneggiare l'inafferrabilità delle figure che popolano l'universo zarathustriano, tra le quali, appunto, spicca quella dell'Ultimo uomo.

1.1.2. Il «quinto Vangelo» tra canone e parodia

Lungi dall'essere un fenomeno posticcio legato al *Nietzsche-Kultus*⁷¹, il nesso tra lo *Zarathustra* e le Sacre Scritture accompagna l'opera sin dal momento della sua

⁶⁸ KSA 1, p.73; NT, §10, pp.72-73.

⁶⁹ KSA 6, p.344; EH, *Così parlò Zarathustra*, §6, p.353.

⁷⁰ FINK, E., *La filosofia di Nietzsche*, op. cit., p. 68.

⁷¹ Cfr. TÖNNIES, F., *Il culto di Nietzsche*, tr. it. E. Donaggio, Roma, Editori Riuniti, 1998.

comparsa. A tal proposito, si è soliti ricordare giustamente le parole con cui, presentandola al proprio editore, il filosofo specificava che, salvo trattarsi di «qualcosa per cui non esiste ancora una definizione», si poteva pensare alla sua ultima fatica anche come «un quinto “Vangelo”»⁷². Nelle prime missive, infatti, se ne parla come di una serie di «*prediche* sulla morale [*Moral-Predigten*] di un genere inconsueto»⁷³ con le quali egli sente di aver «sfidato tutte le religioni e scritto un nuovo “libro sacro”»⁷⁴; un vero e proprio «*Testamento*» a cui, secondo l'amico e copista Köselitz (Peter Gast), si deve augurare «la diffusione della Bibbia»⁷⁵. Se le testimonianze dirette dicono poco dell'effettiva validità di questo accostamento, il dato che non si può trascurare è l'insistenza e la volontà dimostrata dall'autore quantomeno di consolidarlo, pertanto è indispensabile cominciare col considerare queste altisonanti affermazioni qualcosa di più di semplici provocazioni.

Sul piano formale, la volontà di intessere un dialogo di qualche sorta con la tradizione culturale dei testi sacri è talmente autoevidente da essere sovente trascurata. Dalla scelta di un titolo dai toni profetici a quella del protagonista, il noto persiano da cui si fa discendere lo zoroastrismo o mazdeismo⁷⁶, passando per la struttura in versetti e parabole sempre concluse da un dossologico «Così parlò Zarathustra», quasi a ricordare l'*amen* rituale, o ancora alla ridondanza dei riferimenti letterali alla Bibbia di Lutero⁷⁷ e alla presenza di veri e propri canti liturgici, è l'intelaiatura stessa dell'opera a suggerire un legame con i vangeli cristiani. Per comprendere appieno tanto il senso di

⁷² KSB 6, p.327; EP80-84, p. 308.

⁷³ Enfasi mia. KSB 6, p.323; EP80-84, p.302.

⁷⁴ KSB 6, p.363; EP80-84, p.302, pp.342-43. Spesso si è soliti sottolineare, non senza ragioni, il contributo che Köselitz ha portato alla consolidazione del collegamento *Zarathustra*-testo sacro citando le reazioni di quest'ultimo alla prima lettura del manoscritto: «Sotto quale rubrica rientra il Suo libro? – sono per credere: tra le “sacre scritture”», per poi augurargli la stessa «diffusione della Bibbia» (lettere di Köselitz del 6 e del 2 aprile 1883, in KSB 6, p.355-58; EP80-84, pp.766-67). Nonostante Nietzsche fosse evidentemente consapevole di aver costruito l'opera lungo i binari del sacro, è lecito pensare che solo dopo le prime conferme di Köselitz egli se ne convinse per davvero.

⁷⁵ KSB 6, pp.326; EP80-84, pp. 306.

⁷⁶ Per una panoramica sulla natura del personaggio in questione e sui possibili motivi che hanno portato alla sua scelta si veda, a titolo puramente esemplificativo, AIKEN, D., Nietzsche's Zarathustra. The Misreading of a Hero. *Nietzsche-Studien*, 35(1), 2006, pp. 70-103.

⁷⁷ «La lingua di Lutero, la Bibbia come base di una nuova forma poetica», si legge in un appunto da sviluppare del 1885 (FP 35[84] maggio-giugno 1885, in KSA 11, p.548; OFN VII/3, p.224). Un'ampia ricognizione di questi rimandi è fornita nelle note curate da Mazzino Montinari e Vivetta Vivarelli nell'edizione critica dello *Zarathustra*.

questa vicinanza quanto le sue implicazioni teoriche, tuttavia, è necessario adottare una prospettiva più ampia, spostando il livello di analisi da quello testuale a quello performativo o “perlocutorio”, incentrato quindi sulle ragioni stesse della scelta di un tono mitologico-confessionale e sugli effetti che il libro mirava a produrre.

Sebbene il tema del religioso ricorra in Nietzsche principalmente come feroce rifiuto di qualsiasi forma di trascendenza ultraterrena, oppure come critica “tentacolare” del cristianesimo e delle sue propaggini psicologiche e morali, è possibile riconoscere nell’autore un’ulteriore prospettiva, più distaccata, interessata piuttosto alla portata antropologica del fenomeno. In *Al di là del bene e del male* (1886), non a caso lo scritto che dice «le stesse cose» dello *Zarathustra* «ma in maniera diversa»⁷⁸, Nietzsche dedica un’intera sezione alla riflessione sugli aspetti più intimi dell’esperienza religiosa, «l’essere religioso» (*das religiöse Wesen*), all’interno del quale si lascia andare a una constatazione sulla potenza del fenomeno osservato:

Il filosofo come lo intendiamo noi, noi spiriti liberi, come l’uomo che ha la responsabilità più vasta e per cui il completo sviluppo dell’umanità è un fatto di coscienza: questo filosofo si servirà delle religioni per *la sua opera di plasmazione culturale ed educativa*, allo stesso modo con cui utilizzerà le condizioni politiche ed economiche del momento⁷⁹.

Sopraspedendo per un momento alla questione dell’ufficio qui accordato alla filosofia, la religiosità viene chiamata in causa non tanto per alcune particolari istanze teologiche, bensì per la potenza di fuoco di cui si è dimostrata storicamente capace in quanto macchinario sociale produttore di nuove soggettività. L’organizzazione semantica del reale attorno a un fondamento teologico, tipica di ogni sistema religioso, permette una vera e propria ingegneria sociale, un processo generativo che partendo dalla profondità del singolo arriva a cementificare, ed eventualmente mobilitare, intere comunità⁸⁰. A differenza delle altre condizioni, politiche ed economiche, il codice

⁷⁸ KSA 7, p.254; EP 85-89, p. 259.

⁷⁹ Enfasi mia. KSA 5, p.69; ABM, §61, p. 66.

⁸⁰ A partire dal ruolo che Nietzsche attribuisce al fenomeno religioso, in tempi recenti Julian Young ha proposto una lettura comunitarista del pensiero del filosofo. Se, da una parte, tale impostazione ha l’innegabile merito di porre l’attenzione sulla dimensione collettiva che inevitabilmente è implicata nel progetto di radicale trasformazione sociale e culturale invocato da Nietzsche, superando l’etichetta di filosofo individualista e aprendo a una riflessione più politica, d’altra parte rischia di forzare eccessivamente il portato di tale implicazione, finendo per ipostatizzare ciò che nei suoi scritti rimane

religioso si dimostra la forma pedagogica più adeguata al compito di «formazione culturale» in ragione della sua capacità di pervadere ogni anfratto dell'interiorità del singolo, illuminando improvvisamente di una luce nuova tutta la sua esistenza e portandolo a una sorta di *conversione*, di profonda trasformazione del sé. È ciò che Nietzsche chiama «l'enigma del soggiogamento di sé stessi» esercitato dalla «parvenza del miracolo», l'indicibile segreto del mistero che avvolge i fenomeni taumaturgici che improvvisamente segnano un prima e un dopo nelle biografie dei testimoni e che li rende così immensamente sovrastanti: «l'immediata *successione di opposti*, di stati dell'anima valutati come moralmente antitetici: [...] la possibilità che all'improvviso un “uomo cattivo” si trasformasse in santo, in “uomo buono”»⁸¹. Una vera e propria «nevrosi religiosa» che rende il soggetto impotente di fronte al sacro e di cui Nietzsche sembra esplorare e conservare l'ambito squisitamente psicologico-morale⁸².

Queste considerazioni, apparentemente di carattere generale, diventano estremamente importanti se lette alla luce della natura confessionale dello *Zarathustra*. In questi passaggi, infatti, trapelano il senso e l'obiettivo della «missione» di cui Nietzsche si sente investito nell'ultimo decennio della sua vita cosciente: una nuova antropo-poiesi all'altezza di un mondo e di un'esistenza postmetafisici. A questo solenne compito, da cui emerge chiaramente quella che Vattimo definisce «l'ossessione all'efficacia “storica” del suo pensiero»⁸³, doveva essere votata l'intera impresa filosofica degna di questo nome, da non confondersi con il pur prezioso ma infecondo lavoro «degli operai della filosofia»: l'inderogabile dovere del filosofo «esige che egli crei dei valori»⁸⁴. Ne deriva, pertanto, che nel momento in cui si accetta di caricare la filosofia di tale responsabilità e, al contempo, si riconosce che tutte le religioni hanno fallito laddove si consideravano «gli scopi ultimi e non mezzi accanto ad altri mezzi», non può sorprendere che si individui nell'impianto liturgico-religioso uno strumento

sempre inessenziale. Cfr. YOUNG, J., *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

⁸¹ KSA 5, p.68; ABM, §47, p. 55.

⁸² In questo senso, si rivela ancora una volta illuminante il contributo monografico di Salomé del 1894, nel quale Nietzsche veniva salutato come un «genio religioso». Cfr. SALOME, *Friedrich Nietzsche*, op. cit., pp. 37-39. Sullo stesso tema si veda anche il prezioso contributo STEGMAIER, W., *Nietzsches Religionsprojekt. Seine Kritik, Analyse und Funktionalisierung der Religion*, *Nietzscherforschung* 27 (2020), pp. 55-74.

⁸³ VATTIMO, G., *Introduzione a Nietzsche*, op. cit., p. 72.

⁸⁴ KSA 5, p.144; ABM, §211, p. 119.

privilegiato per raggiungere tale scopo. In altre parole, se il Nietzsche-filosofo ha voluto comporre una sorta di «Bibbia del futuro»⁸⁵ è stato giustappunto al fine di presentare a un mondo ormai privo di fondamento delle «nuove tavole» di valori, mantenendo fede così al proprio mandato. «Gli insoddisfatti – scriveva Nietzsche già in una nota nel 1881 – debbono sempre avere qualcosa cui votare il proprio cuore: per esempio Dio. Ora che quest’ultimo è venuto a mancare [...] Qui c’è da inventare!». Come nel caso delle potenzialità dell’espressione poetica, quindi, è in primo luogo la funzione che era chiamata ad assolvere a spiegare la forma conferita all’opera: il linguaggio religioso è un mezzo, forse *il mezzo*, orientato alla gravosa creazione di una nuova forma di vita⁸⁶.

Ora, una volta individuata la ragione strumentale che porta Nietzsche ad ammantare di sacralità proprio il suo «libro migliore»⁸⁷, diventa infine possibile affrontare l’aspetto che ad essa si lega indissolubilmente e senza il quale si rischierebbe di fraintendere tutta l’”operazione *Zarathustra*”. Cogliere il senso del tono liturgico, infatti, non è altro che la fondamentale premessa per riconoscere come il vero meccanismo d’azione che tiene le fila di tutta l’opera sia quello della tensione satirica instaurata con il suo modello evangelico, della negazione e della trasfigurazione che, per dirla con Gadamer, fanno di Nietzsche «un esperto maestro della *parodia*»⁸⁸. «*Incipit parodia*, non c’è dubbio...», scrive infatti Nietzsche, quasi correggendo il tiro, nella prefazione alla seconda edizione della *Gaia scienza*, che inizialmente terminava con il frammento *Incipit tragœdia*, in cui si preannunciava lo *Zarathustra*⁸⁹. È precisamente attraverso il congegno letterario della parodia che la dinamica mezzi/fini appena illustrata si rende manifesta e operativa. Se l’artificio del sacro rappresenta il cavallo di Troia dal quale si ricavano sia la cornice

⁸⁵ KSB 8, p.490; EP 85-89, p.807.

⁸⁶ Ovviamente, quella appena delineata non è l’unica ragione che può essere spiegata in termini strumentali. Molto si è discusso, ad esempio, sulla necessità di dotarsi di un impianto mitologico per presentare la dottrina dell’eterno ritorno, vero nucleo originario dell’opera: cfr. in particolare, LÖWITH, K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935; trad. it. *Nietzsche e l’eterno ritorno*, Roma, Laterza, 2010; e MONTINARI, M., *Che cosa ha detto Nietzsche*, op. cit.

⁸⁷ KSB 6, p.323; EP 80-84, p.305.

⁸⁸ GADAMER, H.G., *Il dramma di Zarathustra*, p. 4. Lo stesso parere è espresso da Mittner, secondo il quale lo *Zarathustra*, tra le altre cose, è «un’ampia parodia del Vangelo, di cui riprende tante immagini, sentenze e anche singole parole per deformarle, capovolgerle, ridicolizzarle e contrapporre anche con ciò al vangelo ultraterreno un vangelo terrestre», in MITTNER, L., *Storia della letteratura tedesca*, op. cit., p. 839.

⁸⁹ KSA 3, p.346; GS, *Prefazione*, §1, p.14.

che lo stile retorico, la parodia costituisce il dispositivo mediante il quale si fa largo il vero messaggio dell'opera, permettendo al contenuto di affrancarsi finalmente dal canone impostogli dalla sua forma⁹⁰.

L'esempio cruciale di questa distorsione del significato originario è il capovolgimento dell'universalismo cristiano. Come recita il sottotitolo, ciò che ci viene presentato è *ein Buch für Alle und Keinen*, «un libro per tutti e per nessuno», in cui all'orizzontalità della tradizione ecumenica cristiana, che offre incondizionatamente la possibilità di salvezza a quante più anime possibili, è opposto uno slancio verticale orientato a una purezza a cui solo pochissimi possono ambire⁹¹. Al contrario di quanto accade nel Nuovo Testamento, nello *Zarathustra* non c'è alcuna assunzione di base dell'uguaglianza degli esseri umani a fornire il presupposto per una diffusione trasversale del messaggio di redenzione. Questo netto contrasto si può meglio comprendere attraverso l'orrore che Zarathustra dimostra non solo di fronte ai credenti in generale – «chi obbedisce non dà ascolto a sé stesso»⁹² – ma addirittura dinanzi ai suoi stessi discepoli, anche loro colpevoli di accontentarsi di accettare passivamente un sapere esterno a loro stessi: «Voi non avete ancora cercato voi stessi: ecco che trovaste me», dice prima di accommiatarsi da loro⁹³. Per essere davvero tale, sembra sostenere Nietzsche-Zarathustra, la via dell'*Übermensch* e del superamento di sé stessi non può che passare per la propedeutica assunzione della propria singolarità come punto di partenza e orizzonte ultimo, tanto disertando ogni determinazione eteronoma quanto rinunciando a ogni pretesa di universalità:

Ma questo è il mio gusto; non un buon gusto, né cattivo, bensì il *mio* gusto,
di cui non mi vergogno più e che più non celo. 'Questa, insomma, è la *mia*

⁹⁰ In questo senso, non è del tutto fuorviante, come fanno diversi interpreti, accostare lo *Zarathustra* al *Don Quijote de la Mancha* di Cervantes, poiché in entrambe si assiste a un comune giocare con la forma, un servirsi della sua maestosità ed efficacia per ribaltarne il contenuto. Per un approfondimento di questo tema in Nietzsche si veda GILMAN, S. (1975). Incipit Parodia: The Function of Parody in the Lyrical Poetry of Friedrich Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, 4(1), 52-74; per una trattazione specifica del rapporto tra Zarathustra e Don Quijote si veda invece il recente KERGER, H. (2021), Utopien des Übergangs. Don Quixote und Zarathustra. *Nietzsche-Studien*, 50(1), 141-180.

⁹¹ A insistere particolarmente sul contrasto tra l'orizzontalità dei vangeli sinottici e la verticalità dello *Zarathustra* è Giametta, in GIAMETTA, S., *Saggio sullo Zarathustra*, op.cit., pp.42-45.

⁹² KSA 4, p.251; Z, *Di antiche tavole e di nuove*, §7, p. 245.

⁹³ KSA 4, p.101; Z, *Della virtù che dona*, §3, p. 92.

strada, - dov'è la vostra?' così rispondo a quelli che da me vogliono sapere
'la strada'. *Questa strada, infatti, non esiste!*⁹⁴

È in questa esasperazione dell'artificio parodistico, il quale dopo aver travisato il proprio modello sembra rinunciare alla tentazione di volerlo semplicemente rimpiazzare, che si può cogliere il senso più preciso delle parole con cui Lou Salomé definiva l'opera come «il *Cantico dei cantici* dell'individualismo moderno»⁹⁵: un individualismo, dunque, non calcolatore e meschino, nemmeno altezzoso, ma necessario e inevitabile.

«Chi ora non può ridere, non deve leggere qui!»⁹⁶. Riconoscere il gioco ironico, diventa allora l'indispensabile passo per non fraintendere tutto il senso dell'opera, come avverte Nietzsche in questo verso appuntato per lo *Zarathustra* ma poi eliminato e recuperato per i *Ditirambi di Dioniso*. Nietzsche preferisce di gran lunga passare per «buffone» anziché venire preso per «santo» proprio perché avverte questo rischio⁹⁷. Di più, Nietzsche può passare per «santo» solo nella misura in cui egli rimane un «buffone», solo a condizione di stare nello spazio dell'eresia si può permettere la maschera del sacro⁹⁸. Se di Vangelo si tratta, quindi, si è di fronte a un Vangelo necessariamente antidogmatico e antidottrinario che rifiuta di riempire il vuoto di autorevolezza che mirava a creare⁹⁹. D'altra parte, assumere fino in fondo la logica della parodia impiegata da Nietzsche non significa solo resistere alla tentazione di prendere sul serio Zarathustra come fondatore di una nuova religione o morale, evitando così di assolutizzarne gli insegnamenti e trasformarli in precetti. La prospettiva appena esposta consente piuttosto di ricondurre tale schema al più complessivo ruolo riservato

⁹⁴ KSA 4, p.243; Z, *Dello spirito di gravità*, §2, p. 230. Letto alla luce di questa uscita, l'intero svolgimento della quarta parte dell'opera – quando Zarathustra, nel tentativo di accorrere all'anonimo «grido d'aiuto» riecheggiato nella sua grotta, incontra uno ad uno gli «uomini superiori» che più gli si sono avvicinati e ne resta deluso – appare come un tentativo di scrollarsi di dosso lo stesso ruolo di vate che tanto si era ingegnato a costruire.

⁹⁵ SALOMÈ, L., *Friedrich Nietzsche*, op. cit., p. 149.

⁹⁶ KSA 11, p.317; OFN VI/4, p.115.

⁹⁷ KSA 6, p.366; EH, *Perché io sono un destino*, §1, p. 375.

⁹⁸ Sempre in questo senso va intesa la confessione di Zarathustra a proposito dei preti, nella parabola omonima, in cui ammette: «Ma il mio sangue è affine al loro», in KSA 4, p.117; Z, *Dei preti*, p. 108.

⁹⁹ Su questo tema cfr. STEGMAIER, W., Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs. *Journal of Nietzsche Studies*, No. 31 (2006), pp. 20-41.

all'«aureo riso»¹⁰⁰, detto anche il «riso che corregge», rivolto alle verità del dogmatismo *tout court*, religioso e filosofico, come ai «teorici del fine dell'esistenza» che periodicamente compaiono sul proscenio della storia per offrire una nuova, definitiva, solenne, ragione per vivere¹⁰¹. Con la sua potenza negatrice, il riso rappresenta il *gesto antimetafisico per antonomasia*, la garanzia di un'incessante critica ad ogni ipostatizzazione, poiché come ricorda Zarathustra, «un bene e un male che fosse imperituro non esiste! Esso deve superarsi continuamente da sé stesso». «Chi vuol veramente uccidere ride! Non con la collera, col riso si uccide»¹⁰², è il motto che si ritrova in diversi passaggi dello *Zarathustra*. Nell'eterno divenire di creazione e distruzione il riso è ciò che sancisce il momento di passaggio tra la mera vigenza di una norma, un dettame o una credenza, e il suo oltrepassamento.

Anche in questo caso, ciò che è importante mantenere di questa incursione nella questione del tritico *Zarathustra*-testo sacro-parodia è l'impronta che tale meccanismo lascia sulla forma complessiva dell'opera. L'indebolimento della “superficie testuale”, ossia del primo livello di analisi dello scritto, già tratteggiato nel paragrafo precedente attraverso le fragilità del linguaggio poetico, assume qui un carattere più radicale e profondo. La parodia e l'ironia, sebbene a tratti in maniera evidente e alla luce del sole, scavano sotto al testo un livello ulteriore, carsico, che minaccia costantemente le trame associative semantiche di cui si compone il libro. Il vuoto di autorità che Zarathustra prima produce – decostruendo e delegittimando la struttura dogmatica delle Scritture – e poi diserta – rifiutando di produrre a sua volta una dottrina – si fa così metafora dell'impossibilità di affidarsi completamente ai punti di riferimento offerti dalla formalità della Parola, lasciando così le singole figure in balia di un ininterrotto fluttuare senza appigli.

1.1.3. *Struttura drammaturgica e dissoluzione della soggettività*

La riflessione sul rapporto tra lo *Zarathustra* e i vangeli cristiani introduce bene l'ultimo aspetto formale su cui ci si vuole qui soffermare, ovvero il tessuto narrativo caratteristico di quest'opera. Da una prospettiva strettamente letteraria, infatti, la spina

¹⁰⁰ KSA 5, p.237; ABM, §294, p.203. Nella produzione nietzscheana ricorre frequentemente l'espressione «risata omerica». Nei quaderni preparatori dello *Zarathustra* egli parla invece del «sacro riso», in FP 13[1] dell'estate 1883, in KSA 10, p.415; OFN VII/1, p.75.

¹⁰¹ KSA 3, p.369; GS, §1, pp. 52-53.

¹⁰² KSA 4, p.392; Z, *La festa dell'asino*, §1, p. 382.

dorsale dei testi evangelici è costituita da un'esposizione cronologica della vita, degli incontri e dei predicamenti di Gesù, attraverso i quali viene veicolato il messaggio di redenzione del genere umano: la *buona Novella*, appunto, che è sì *εὐ-αγγέλιον*, «felice notizia», ma che ne è in egual misura la sua testimonianza e il suo racconto. Ora, in quale grado si può asserire che lo *Zarathustra* presenta le tipiche caratteristiche di una narrazione di fatti e di svolgimento di una storia, magari di un genere affine alla tradizione letteraria del *Bildungsroman*¹⁰³? In quale misura, quindi, si ha a che fare con una soggiacente struttura temporale che permette la maturazione e l'evoluzione dei personaggi?

Scorrendo le pagine del Prologo, in effetti, non si può dubitare di essere dinanzi a un «complesso scheletro narrativo nel corso del quale il personaggio di Zarathustra si sviluppa radicalmente»¹⁰⁴: al trentesimo anno d'età egli sale al monte e ne ridiscende dieci anni dopo, trasformato, per portare in dono la sua saggezza agli uomini, i quali però lo deridono e lo costringono così ad allontanarsi dalla città. Ogni nuovo accadimento segue consequenzialmente la situazione che lo ha preceduto e Zarathustra si profila quindi a tutti gli effetti come un soggetto ben delineato che compie azioni e pronuncia discorsi. Non appena si esce dal Prologo, però, la linearità di questo svolgimento si fa progressivamente più sfumata e i punti di riferimento di tale unità cominciano a diradersi¹⁰⁵. Le coordinate narrative che aiutano in un primo momento a orientarsi e che sembravano essere la grande cornice dei discorsi cedono sempre più spazio a contenuti dottrinali, canti lirici ed effusioni mistiche, fino a scomparire quasi del tutto e a limitarsi a indicazioni succinte.

Nel tentativo di fornire una ragione di questa dispersione di unità si sarebbe tentati di volgere immediatamente lo sguardo sul lavoro di composizione che ha conosciuto l'opera. Si è accennato in precedenza al fatto che lo *Zarathustra* non sia uscito dalla penna del suo autore così come oggi lo conosciamo, bensì a singhiozzo, in parti separate

¹⁰³ Sono diversi gli e le interpreti che inseriscono l'opera in questa tradizione. A titolo di esempio, si vedano HIGGINS, M., *Nietzsche's Zarathustra*, op. cit., p. 104.

¹⁰⁴ NEHAMAS, A., *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985, p. 18.

¹⁰⁵ In questa disomogeneità tra Prologo e Discorsi, lo *Zarathustra* richiama i dialoghi platonici, nei quali il cappello narrativo – il Prologo drammaturgico – svolgeva esclusivamente la funzione di accompagnare il lettore fino al primo confronto filosofico di Socrate.

e nell'ordine in cui venivano scritte. Non c'è ancora chiarezza riguardo alle reali intenzioni di Nietzsche rispetto al piano di lavoro, ma è possibile che il filosofo non abbia concepito lo *Zarathustra* come un progetto a più tappe fin dal principio e si sia risolto in tal senso solo una volta convinto della sua validità, verosimilmente dopo la pubblicazione della prima parte¹⁰⁶. Seguendo questa traccia, dunque, la genesi rapsodica del testo si rifletterebbe in una frammentazione del piano narrativo, ragion per cui la coerenza non andrebbe cercata nella compiutezza dell'opera ma nelle singole parti, all'interno delle quali è possibile individuare, come fa Montinari, un'identica architettura composta da «1) cornici narrative; 2) parti didascaliche, sentenziose, dottrinali; 3) parti liriche»¹⁰⁷. D'altro canto, se è innegabile che un procedimento compositivo di questo genere possa aver contribuito a una fumosità complessiva, è vero altresì che, sempre ad eccezione del Prologo, il piano narrativo risulta a tratti evanescente anche all'interno delle singole parti, dove spesso si ha la sensazione di

¹⁰⁶ La questione della composizione dello *Zarathustra* è alquanto intricata e riguarda la possibilità di considerare l'opera come il frutto di una meticolosa pianificazione complessiva o l'esito graduale di una serie di circostanze inaspettate. Ciò di cui si è sicuri è che la prima parte uscì nella primavera del 1883, senza alcuna designazione o accenno epistolare che facesse immaginare dei seguiti, ma anzi con una narrazione circolare autosufficiente e conclusa che vede il protagonista scendere dalla montagna, impartire degli insegnamenti e separarsi dai suoi discepoli per imboccare una strada sconosciuta. La stessa estemporaneità dello *Zarathustra* è testimoniata dal fatto che, come riferito da Salomé (op.cit. p. 165), durante la preparazione della *Gaia scienza*, lungi dall'aver in mente un'opera poetica in più parti, Nietzsche si era deciso a interrompere le pubblicazioni per dedicarsi a un lungo periodo di pausa e di studio delle scienze naturali per dare fondamento all'idea dell'eterno ritorno – un silenzio, questo, infranto solo dalla necessità di dare sfogo creativo alla solitaria sofferenza causata dalla brusca rottura con Paul Rée e la stessa Lou Salomé. A fare problema, tuttavia, è il fatto che proprio la dottrina dell'eterno ritorno dell'identico, definita da Nietzsche il *Grundconception* dell'opera (KSA 6, p.335; EH, *Così parlò Zarathustra*, §1, p.344), non appare che nel secondo e, soprattutto, terzo *Zarathustra*. Sono diversi, infatti, gli interpreti che ritengono improbabile che una innovazione stilistica di tale portata potesse essere limitata all'esposizione dell'opposizione tra *Übermensch* e *letzter Mensch*, ovvero l'unica vera novità concettuale della prima parte rispetto alle opere precedenti. Il lavoro critico di Montinari sul materiale postumo, inoltre, ha dimostrato come il filosofo trapassasse tutti i frammenti non usati per il primo *Zarathustra* in nuovi quaderni e di come questa operazione venga ripetuta di volta in volta, verosimilmente segno che ritenesse di non aver concluso il progetto. Discorso a parte invece merita la quarta parte, la quale non fu pensata come tale, pubblicata privatamente e non acclusa alla raccolta delle varie parti dello *Zarathustra* voluta da Nietzsche nel 1886. A sostenere l'ipotesi di una costruzione *in itinere* non programmata è, ad esempio, Giametta, secondo cui l'opera fu di volta in volta ritenuta conclusa (op. cit. p. 29 e 271-2), mentre a ritenere l'opera il frutto di un progetto più strutturato è, ad esempio, Ottmann (OTTMANN, H., *Kompositionsprobleme von Nietzsches Also sprach Zarathustra*, op. cit.). Sulla questione cfr. anche MONTINARI, M., *Sulla composizione di «Così parlò Zarathustra»*, in Z, pp.413-18.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 415.

essere abbandonati in una dimensione onirica atemporale, in cui non si distingue più tra l'interiorità di Zarathustra e l'esteriorità dei fatti e delle situazioni. Per giunta, qualora Nietzsche l'avesse ritenuto opportuno avrebbe potuto tranquillamente rimediare a questo sfilacciamento di volta in volta, tornando sull'intelaiatura generale per rafforzarla, mentre sembra percorrere la direzione opposta e alleggerirla sempre di più.

Al di là dell'aspetto compositivo, però, il minimalismo narrativo dello *Zarathustra* può essere messo a fuoco più produttivamente, anche in questo caso, alla luce delle acquisizioni del suo pensiero. In particolare, riprendendo il solido legame che molti interpreti registrano tra questa opera e i temi della *Nascita*¹⁰⁸, è possibile riscontrare un'affinità tra questo elemento e la sua riflessione sulle componenti della tragedia attica. Nella conferenza inedita tenuta a Basilea nel 1870 sul *Dramma musicale greco*, infatti, il giovane Nietzsche rilevava che la

tragedia antica [...] era povera di azione e di tensione: si può anzi dire che nel suo primo stadio di sviluppo essa non si curava affatto dell'agire - il δρᾶμα - bensì del patire, il πάθος. L'azione intervenne soltanto quando sorse il dialogo¹⁰⁹.

Distanziandosi nettamente dalla concezione allora canonica che, secondo la celebre definizione data da Aristotele nella *Poetica*, vedeva la tragedia soprattutto come «imitazione di azioni» e dunque faceva del racconto – la «composizione di fatti»¹¹⁰ – il perno di questo genere artistico, Nietzsche fa ruotare tutto intorno al *pathos*, di cui il *drama* è solo un aspetto complementare. Nella tragedia antica, infatti, «non c'era nulla che non si dovesse accertare per via di calcolo», nessun «giuoco degli scacchi» nella trama dell'opera che distraesse eccessivamente lo spettatore dalla completa immersione estatica. Al fine di evitare che il pubblico si preoccupasse di risolvere «il problemino di

¹⁰⁸ Montinari, ad esempio, sostiene che tra le due opere «esiste identità di problemi» (MONTINARI, M., *Che cosa ha detto Nietzsche*, op. cit., p. 126) e Giametta si spinge a definire la prima opera come un «*Urzarathustra*», uno *Zarathustra* originario (GIAMETTA, S., *Introduzione a Nietzsche*, Milano, Rizzoli, 2009, p.265)

¹⁰⁹ KSA 1, p.527; FT, *Il dramma musicale greco*, p. 18. Lo stesso si trova scritto ancor più chiaramente in un enfatico appunto preparatorio di qualche mese precedente: «Importantissimo. L'azione entrò a far parte della tragedia soltanto col dialogo. Ciò dimostra come fin dall'inizio in questo genere artistico non si mirasse affatto al δρᾶμα: bensì al πάθος», cfr. FP 1[56] dell'autunno 1869, in KSA 7, p.27; OFN II/2, p. 20.

¹¹⁰ ARISTOTELE, *Poetica*, 6, 1450 a 15, a cura di D. Guastini, Roma, Carocci, 2010, p. 61.

aritmetica» della trama, i drammaturghi classici costruivano le proprie opere in modo da «dare come per caso in mano allo spettatore, nelle prime scene, tutti i fili necessari alla comprensione»¹¹¹. Un dispositivo letterario che solo la metodicità di Euripide trasformò nel «prologo come prospetto» caratteristico della tragedia classica e che, per certi versi, potrebbe spiegare la profonda discrasia tra la perfetta linearità narrativa del Prologo e la quasi mancanza della stessa nei Discorsi che si ritrova nello *Zarathustra*. Secondo la ricostruzione che Nietzsche propone, dunque, la tragedia affonda le sue radici non tanto nell'epica omerica, il cui tratto principale è effettivamente quello della narrazione, del racconto, bensì nel coro satiresco la cui componente essenziale era la musica¹¹². Solo attraverso quest'ultima, e non attraverso la parola, si possono percorrere i cunicoli che portano dritto al cuore dell'animo umano¹¹³. In altre parole, il *drama* (dal greco antico "fatto", "azione"), come egli ribadisce anche nelle lezioni sulle tragedie di Sofocle¹¹⁴, aveva una funzione puramente ancillare, non era altro che un mezzo, per quanto irrinunciabile, in vista di un fine ben preciso.

Tuttavia, se alcuni elementi della riflessione giovanile paiono sorprendentemente affini ai risvolti pratici riscontrabili nello *Zarathustra*, questo non deve indurre a forzare l'opera nel letto di Procuste dell'etichetta di tragedia¹¹⁵. Non fosse altro che per l'evidente contraddizione cui si assiste di parabola in parabola tra il capolavoro di Nietzsche e la sua concezione della tragedia come genere privo di roveli ed enigmi¹¹⁶. Quello che questo accostamento può dimostrare, in sostanza, non è la sua appartenenza stilistica, ma la profonda consapevolezza del suo autore dei meccanismi e dispositivi letterari di cui il genere si compone.

¹¹¹ KSA 1, p.538; FT, *Socrate e la tragedia*, p. 33. La stessa argomentazione è ripresa in NT, §12.

¹¹² Una posizione, questa, che invece riprende l'ipotesi aristotelica sempre espressa nella *Poetica*. Come è evidente, sullo sfondo di questa trattazione si intravede nitidamente l'influsso dell'insistenza wagneriana sulla necessità di riscoprire un'opera d'arte totale' (*Gesamtkunstwerk*).

¹¹³ «Certo, anche la parola ha lo stesso compito, ma per la parola è assai più difficile [...]. La parola agisce anzitutto sul mondo concettuale, e solo partendo di qui può giungere al sentimento; abbastanza spesso, anzi, essa non può raggiungere affatto il suo scopo per la lunghezza della strada. La musica invece colpisce immediatamente il cuore, in quanto essa è il vero linguaggio universale, inteso in ogni luogo», in KSA 1, pp.528-29; FT, *Il dramma musicale greco*, pp. 20-21.

¹¹⁴ Cfr. KGW, II/3, *Einleitung in die Tragödie des Sophocles*, pp. 20-23.

¹¹⁵ Per un esempio di una maggiore insistenza su questa direzione si veda HIGGINS, K., *Nietzsche's Zarathustra*, op. cit. pp. 100-3.

¹¹⁶ Ma si può anche mettere in luce come il termine con cui Nietzsche si riferiva al prologo tragico è *Prolog*, mentre quello dello *Zarathustra* è una più moderna *Vorrede*.

Un'ulteriore ipotesi che conduce alla stessa scelta strategica è offerta dai risvolti della critica che Nietzsche muove alla categoria di causalità e alla teoria della libertà del volere. A tal proposito, trattando la questione della incapacità umana di concepire la realtà come eterno divenire, nella *Gaia scienza* si legge che il sapere che muove dal principio di causalità, lungi dall'essere una «spiegazione» (*Erklärung*), può al massimo ambire ad essere una «descrizione» (*Beschreibung*), poiché adattando una logica del tutto artificiale – essendo la razionalità della scienza «la più fedele umanizzazione delle cose» – agisce sezionando e astraendo solo dei singoli segmenti dell'accadere illudendosi di possedere la molteplicità del flusso:

Causa ed effetto: probabilmente non è mai esistita una tale dualità – in verità davanti a noi c'è un *continuum*, di cui isoliamo un paio di frammenti; così come percepiamo un movimento sempre soltanto come una serie di punti isolati [...]. In questa repentinità dello spazio d'un secondo c'è un'infinita accozzaglia di processi che ci sfuggono. Un intelletto che vedesse causa ed effetto come un *continuum*, – non come il risultato arbitrario di una divisione e di uno smembramento, – vedrebbe il flusso dell'accadere, rigetterebbe il concetto di causa ed effetto e ogni condizionamento¹¹⁷.

Posto, in termini generali, il problema gnoseologico del meccanicismo nel mondo naturale, Nietzsche individua la ricaduta psicologica di questo principio nell'automatismo secondo cui, sul piano morale, dietro ad ogni azione vi sarebbe una precisa volontà che ne sarebbe la causa. Interiorizzare la dinamica di cause ed effetti e adattarla alla sfera dell'agire, infatti, significa essere costantemente alla ricerca delle prime ed essere portati a trovarle di primo acchito nell'azione dei propri simili, piuttosto che riconoscerle in quell'«infinita accozzaglia di processi» difficili da individuare e decrittare. Ecco allora che, seguendo questo fallace modo di pensare, attraverso la somma di questi piccoli segmenti di accadere originati dalla volontà è possibile riconoscere un filo conduttore per ogni individuo che alla lunga ne disegna la biografia. Tuttavia, riconoscere che «in ogni storia tutto sia conseguenza di atti della volontà», scrive Nietzsche nello stesso testo, è una sorta di «atavismo» che deriva dalla mancanza di problematizzazione del fenomeno del volere e che la filosofia di Schopenhauer ha contribuito a diffondere:

¹¹⁷ KSA 3, p.472; GS, §112, p.122.

Chiunque è povero di pensiero crede che la volontà sia l'unico principio agente: volere sarebbe qualcosa di semplice, di assolutamente dato, di inderivabile, di intelligibile in sé. [...] In tutto questo non vede affatto un problema, e gli basta il sentimento della *volontà*, non solo per ammettere causa ed effetto, ma anche per credere di *comprendere* il loro rapporto. Non sa nulla del meccanismo degli eventi e del centuplicato sottile lavoro che deve essere compiuto per giungere a vibrare il colpo, e, allo stesso modo, ignora l'incapacità della volontà in sé a svolgere anche la parte più esigua di questo lavoro. La volontà è per lui una forza agente in maniera magica: la fede nella volontà in quanto causa di effetti, è la fede nelle forze magicamente agenti¹¹⁸.

I singoli atti di volizione in cui normalmente si riconosce la fonte di ogni agire sono solo una minuscola porzione delle reali forze che finiscono effettivamente col produrlo. Ogniqualevolta sopraggiunge una volontà, un mutamento nello stato cosciente individuale che mira alla soddisfazione di qualche mancanza, il soggetto senziente cristallizza tale sentimento mancando di esaminare tanto gli elementi interni che lo compongono quanto le dinamiche esterne che lo favoriscono, e lo riconosce come proprio predicato, caratterizzandosi così come la somma di questi predicati. Unitamente alla logica della causalità, quindi, la «fede nella volontà in quanto causa di effetti» è un piano inclinato che conduce inevitabilmente al riconoscimento di un soggetto unitario, ed è proprio questo l'assunto che a partire da *Umano, troppo umano*, ma in particolar modo nel periodo dello *Zarathustra*, Nietzsche rigetta. La credenza nella logica di causa/effetto risulta essere un caso particolare di quella di soggetto e predicato. Quindi se dietro a ogni effetto si ipotizza una causa, allo stesso modo tutto ciò che avviene risulta essere un predicato che va ricondotto a un soggetto, il quale rimane così come istanza ultima¹¹⁹. Lungi dall'essere la somma delle proprie azioni o il referente di una sostanza spirituale unica, l'individuo si viene così a configurare in diversi modi: da un'eredità lasciata dal linguaggio – una «seduzione [...] della grammatica»¹²⁰ – all'individuazione del corpo come denominatore comune di correnti pulsionali contrastanti, fino a una più generica stratificazione interna sul modello di

¹¹⁸ KSA 3 p.482; GS, §127, p.131.

¹¹⁹ Si veda a questo proposito anche FP 2[83] del 1885-6, in KSA 12, p.102; OFN VIII/1, pp. 90-1.

¹²⁰ KSA 5, p.12; ABM, *Prefazione*, p. 3. Cfr. anche *Ivi*, §17, §20, §54.

«un'organizzazione sociale di molte anime»¹²¹, una unità soggettiva che si presenta come un «reggente alla testa di una comunità»¹²². Indipendentemente dalle problematiche che derivano dalla necessità di ripensare la soggettività, però, ciò che è importante trattenere in questa sede è lo slancio decostruttivo che porta a una sua parziale o totale dissoluzione.

Nel quadro appena accennato, apparirà forse più chiaro con quali postulati il filosofo si accingesse a raccontare la travagliata vicenda di Zarathustra. Tornando dunque a considerare la debolezza della struttura narrativa, ovvero la costante frammentazione del racconto e la sensazione di perdersi nel flusso degli eventi senza una direzione precisa, è difficile non rilevare una solida analogia tra questo aspetto formale e la critica ontologica che investe l'unità del soggetto qui esposta. Che Nietzsche abbia voluto deliberatamente giocare sul dispositivo narrativo, indebolendolo e sfilacciandolo, o che questo sia, più semplicemente, la conseguenza indiretta di altre scelte stilistiche, il risultato finale non cambia: la generale indeterminatezza temporale non permette di perimetrare la figura del protagonista e di registrarne così le trasformazioni. A questo proposito, Giangiorgio Pasqualotto sottolinea che nello *Zarathustra* si è ben lontani dalle «regole dialettiche di una *Bildung*»:

La nostra ipotesi è che non si possa parlare né di evoluzione né di trasformazione perché, in generale, la temporalità interessa non l'interiorità di Zarathustra ma la scrittura dello Zarathustra: [...] l'intreccio tra ciò che Zarathustra sogna, dice, pensa, immagina, prevede ed esperisce in realtà o in visione, si presenta come un incrocio tridimensionale di prospettive simultanee che soltanto le esigenze della discorsività e della scrittura trasformano in episodi e sequenze.¹²³

In questa configurazione acronica le possibilità per una «maturazione» e una «trasformazione» del protagonista tipiche del romanzo di formazione di matrice goethiana vengono assottigliandosi. Lo stesso Zarathustra appare come una contraddizione continua e irrisolvibile, il costante emergere di tendenze in lotta tra loro senza sintesi apparente: la compassione e la purezza, la fragilità e la veemenza, la

¹²¹ KSA 4, p. 33; ABM, §19, p.24;.

¹²² FP 40[21] dell'agosto-settembre del 1885, in KSA 11, p.638; OFN VII/3, p.324.

¹²³ PASQUALOTTO, G., *Commento a Così Parlò Zarathustra*, op. cit.

ricerca di coerenza e l'esortazione all'oblio. Zarathustra, prosegue Pasqualotto, «è un nome per una complessità di strutture e prospettive incrociate, e Zarathustra è questa complessità: il che significa che di Zarathustra non può esservi né darsi definizione»¹²⁴. Se, infatti, non si è in presenza di un tempo canonico che possa garantire un'evoluzione del personaggio, significa che l'intera opera può essere letta come una sorta di viaggio introspettivo, come fa efficacemente Giacomelli:

l'intera opera dello *Zarathustra* va per lo più interpretata come un grande monologo interiore caratterizzato dall'emergere simultaneo di tratti [...] che caratterizzano una figura tutt'altro che monolitica, tutt'altro che assimilabile ad una fonte di soggettività forte¹²⁵.

Quanto detto per la figura di Zarathustra, infine, non potrebbe che riflettersi inevitabilmente su tutte le figure (elementi naturali, animali, personaggi) che compaiono nell'opera, Ultimo uomo ovviamente incluso, le quali passerebbero dall'essere elementi distinti sul cammino del protagonista a esperienze che attraversano la sua interiorità.

1.2. Il Prologo di Zarathustra

Una volta mostrato come l'aspetto formale e quello contenutistico siano indissolubilmente interconnessi, di modo da non poter mai separare *cosa* si dica dal *come* lo si dica, diventa finalmente possibile accostarsi al luogo in cui Nietzsche fa muovere i primi passi all'Ultimo uomo, ovvero il Prologo di *Così parlò Zarathustra*.

La scena che vi si svolge è nota nei suoi tratti generali. Dopo aver goduto per dieci anni «del suo spirito e della sua solitudine» nella caverna sui monti dove si era ritirato, saturo della sua saggezza, Zarathustra decide di «tramontare» (*untergehen*) al pari dell'astro al quale si rivolgeva, quindi di tornare tra la gente al fine di portare loro il dono dell'Oltreuomo, così come il sole, tramontando, reca la sua luce agli inferi¹²⁶. Sebbene possa non apparire ovvio alla prima lettura, già da queste coordinate iniziali –

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ GIACOMELLI, A., *Simbolica per tutti e per nessuno. Stile e figurazione nello Zarathustra*, Milano, Mimesis, 2012, p.78.

¹²⁶ Ad esclusione del riferimento geografico al «lago Urmi», il primo paragrafo del *Prologo di Zarathustra* appena riassunto è ripreso identico dall'aforisma 342, intitolato significativamente *Incipit tragædia*, con il quale nel 1882 si chiudeva il quarto libro de *La gaia scienza* (il quinto libro viene aggiunto solo nel 1886).

la discesa dal monte e il ruolo del sole – Nietzsche puntella la sua narrazione con una serie di riferimenti letterari che la inseriscono al cuore della stessa tradizione culturale platonico-cristiana che si propone di sovvertire. Più che l'allusione all'età e al tempismo delle scelte del protagonista¹²⁷, è importante qui comprendere la dinamica spaziale su cui si innesta il discorso sull'Ultimo uomo. L'*Untergang* di Zarathustra, il movimento discendente di un «risvegliato» (*Erwachter*) che fa ritorno alla propria comunità per donare la saggezza trovata, non può che chiamare in causa l'immaginario della celebre allegoria platonica della caverna, con cui si apre il settimo libro della *Repubblica*. Prima ancora della figura del 'prigioniero liberato', però, è alla discesa di Socrate al Pireo, raccontata nel Prologo dello stesso dialogo, a cui Nietzsche sembra voler rimandare. Come il mercato della prima città che incontrerà Zarathustra, infatti, l'importante porto commerciale ateniese è, nella Grecia del IV secolo a.C., un luogo percepito come sede dell'attività mercantile e pertanto specchio impuro dell'agorà cittadina. La differenza lampante che salta subito agli occhi in questo parallelismo è, si diceva, di natura spaziale. Laddove il dialogo platonico prende le mosse dal confronto con l'ignobile affario quotidiano e le figure ad esso connesse, in una discesa che simbolicamente richiama la *catabasi* (dal greco, appunto, "andare giù") nel mondo degli inferi (*Unterwelt*), l'incipit di Nietzsche vede Zarathustra conquistarsi la solitudine dei monti in un movimento ascendente, simbolicamente riconducibile all'*anabasi* ("andare su"). Osservato da questo punto di vista, la dinamica della narrazione mostra in effetti più affinità con la faticosa risalita del prigioniero dal fondo della caverna che non alla discesa di Socrate al Pireo. Tuttavia, la corrispondenza della direzione lascia ben presto il posto al totale rovesciamento nietzscheano, non tanto per il fatto che, a differenza del

¹²⁷ Come è ormai ampiamente attestato dalla letteratura, Zarathustra sale al monte alla stessa età, trent'anni, in cui il *Vangelo di Luca* (3, 23) fa cominciare il ministero di Gesù. Non solo dunque Zarathustra, ormai quarantenne, comincia ben più tardi la propria missione, ma a questa fa precedere un isolamento dal mondo molto più lungo, dieci anni, dei quaranta giorni nel deserto del suo omologo di Nazareth, come a sottolineare che se quest'ultimo avesse resistito ancora un po' avrebbe evitato gli errori a lui attribuiti – «Fosse rimasto nel deserto [...] Forse avrebbe imparato a vivere e ad amare la vita» (KSA 4, p.95; Z, *Della libera morte*, p.86). Sempre a proposito del tempo, è invece curioso come non si sia mai posta l'attenzione, almeno a quanto mi risulta, al fatto che trent'anni era anche l'età che, nella *Repubblica* (VII, 537d), il Socrate di Platone individuava per la selezione dei migliori giovani da avviare a un periodo di formazione dialettica, della durata di cinque anni (539e), a seguito dei quali si dovevano cimentare nei «comandi di guerra» e negli altri uffici dei giovani per altri quindici anni. Solo dopo questo lungo ed esclusivo apprendistato, gli ormai cinquantenni filosofi-cittadini potevano ritenersi pronti ad «affrontare i compiti della vita politica e governare ciascuno per il bene della città» (540a-b). PLATONE, *Repubblica*, a cura di F. Adorno e trad. it. di F. Gabrieli, Milano, Rizzoli, 1981.

prigioniero a cui vengono sciolte le catene e, «costretto a rialzarsi», viene «trascinato» in superficie da una forza esterna¹²⁸, Zarathustra porta con consapevolezza e in autonomia la sua «cenere al monte»¹²⁹, bensì per la fonte stessa a cui i protagonisti attingono per rinnovare la propria conoscenza. Se per Platone, da una parte, il percorso è segnato dal riemergere dalle tenebre verso un progressivo rischiaramento della ragione, passando prima per i riflessi degli oggetti nell'acqua, poi alle Idee delle cose stesse e infine al sole che, rappresentando il sommo Bene, le illumina tutte, dall'altra Zarathustra trova la sua saggezza (*Weisheit*) nella caverna calandosi nelle profondità della *propria* interiorità, facendo i conti con le più recondite oscurità del *proprio* animo e solo in seguito riemergendone trasformato¹³⁰. L'ascensione del prigioniero verso una Verità eterea, universale e astratta è contrastata dalla ricerca di Zarathustra delle più turpi verità terrene di cui le prime non sono altro che sublimazioni. Di più, confermando il *topos* platonico della caverna (*Höle*) come luogo dell'illusione¹³¹, al contempo Nietzsche lo capovolge mostrando come non vi sia alcuna alternativa a un sapere fondato sul mondo delle apparenze, poiché

dietro ogni caverna, [non c'è che] una caverna ancor più profonda – un mondo più vasto, più strano, più ricco al di sopra di una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni 'fondazione'¹³².

Riannodando i fili della critica gnoseologica nietzscheana descritti in precedenza, dunque, è possibile affermare, come fa Hans Blumenberg, che il nuovo rivale di Dio che è l'*Übermensch* viene generato proprio all'interno di una caverna¹³³.

¹²⁸ *Ivi*, 515d, p. 244.

¹²⁹ KSA 4, p.12; *Z, Prologo*, §2, p.4.

¹³⁰ Come sostiene Hans Blumenberg nel suo monumentale lavoro su questo tema, la caverna, avendo un solo ingresso e quindi facile da controllare, «è un luogo di concentrazione dell'attenzione», in cui l'essere umano ha potuto liberarsi delle innumerevoli distrazioni o minacce che provenivano dal mondo esterno. Cfr. BLUMENBERG, H., *Uscite dalla caverna*, a cura di G. Leghissa, Milano, Edizioni Medusa, 2009, p.19.

¹³¹ Si ricordi l'aforisma 108 con cui si apre il terzo libro della Gaia scienza: «Dopo che Buddha fu morto, si continuò per secoli ad additare la sua ombra in una caverna – un'immensa orribile ombra. Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini, ci saranno forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra punto. E noi – noi dobbiamo vincere anche la sua ombra», KSA 3, p.467; GS, §108, p. 148.

¹³² KSA 5, p.234; ABM, §289, pp.200-1.

¹³³ «La caverna non è semplicemente il luogo dell'assenza dell'essere-che-è, può anche diventare l'anticamera dell'evento di una nuova 'epifania' che cambia il mondo, dove prende forma il tipo umano

Nella misura in cui l'elemento spaziale della discesa rimanda a un sovvertimento implicito della filosofia platonica, il Sole, l'altro riferimento posto in apertura dell'opera, offre l'occasione per un'ulteriore precisazione. A questo proposito basti considerare come, sempre a differenza del luminoso simbolo del Bene che si trova a fissare il prigioniero liberato e finalmente uscito dalla caverna, l'«astro possente» a cui Zarathustra dà del tu non splende eternamente immobile al suo *zenith*, indifferente allo scorrere del tempo, ma è soggetto alla traiettoria che le leggi della fisica gli impongono. Nietzsche trasforma il Sole, il *Grund*, in un elemento dinamico. Il perpetuo avvicinarsi di alba e tramonto si fa dunque simbolo sia della transitorietà di ogni morale, di ogni articolazione tra bene e male, sia della potenzialità che si cela dietro a ogni crepuscolo, proprio come nell'epoca della morte di Dio¹³⁴.

La costrizione temporale e fisica a cui deve metaforicamente sottostare il sole apre, inoltre, a un ulteriore elemento su cui vale la pena riflettere. Come diversi interpreti hanno sottolineato, a spingere Zarathustra a ridiscendere tra gli uomini non è un moto di generosità o un dovere morale – come invece è il caso del 'prigioniero liberato'¹³⁵ – bensì un'incontenibile esigenza fisica, un «non-poter-essere-altrimenti» che trae origine dal naturale assetto del mondo materiale, con il quale egli si è perfettamente sintonizzato nel corso del suo eremitaggio¹³⁶. Così come il calare del sole o il traboccare del calice saturo non possono essere considerati il frutto di una scelta, in quanto non opzionali, allo stesso modo va intesa la discesa di Zarathustra. Simbolo bataillano della *dépense*, del dispendio che muove l'«economia generale» e improduttiva dell'eccesso, il

del futuro, il “superuomo”, dove si concentrano le sue forze e si realizzano i suoi progetti – in breve: Zarathustra viene da una caverna». BLUMENBERG, H., *Uscite dalla caverna*, op. cit., 473.

¹³⁴ Su questo punto si veda GOODING-WILLIAMS, R., Zarathustra's Descent: Incipit Tragoedia, Incipit Parodia. *Journal of Nietzsche Studies*, Spring/Autumn 1995, No. 9/10, pp. 50-76; e LAMPERT, L., *Nietzsche's Teaching*, op. cit., pp. 30-1.

¹³⁵ «Sarà dunque nostro ufficio di fondatori, dissi io, di obbligare le migliori nature a giungere alla conoscenza che dicemmo prima essere massima, a vedere il Bene e compiere quell'ascesa, e quando asceti che siano l'abbiano abbastanza veduto, non permettere loro [...] di restar lì [...] e non voler ridiscender giù da quei prigionieri», PLATONE, *Repubblica*, VII, 519d, p. 249.

¹³⁶ PASQUALOTTO, G., *Commento*, op. cit.; cfr. anche CORRIERO, C. E., *Il dono di Zarathustra. La 'lieta' novella di Nietzsche*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2020, pp.49-50. Gli stessi autori rilevano come il carattere necessitato della discesa e del dono di Zarathustra sia espresso anche terminologicamente attraverso il verbo tedesco *müssen*, il quale indica un dovere del tutto distinto dal *dover-essere* di tipo morale, a cui fa invece riferimento il verbo *sollen*.

sole non si risparmia, si dà costantemente, e proprio in questo sta la sua virtù¹³⁷. La sua natura è quella di lasciarsi attraversare costantemente dalla potenza e farsene vettore, rompendo gli ostacoli che ne ostacolano la strada perché il flusso vitale non vada interrotto o disperso. Per questo è importante che ci sia sempre qualcuno disposto a riceverlo. La missione di Zarathustra, allora, pone il problema della dimensione relazionale della potenza, la quale, distinguendosi evidentemente dalla forza bruta che si potrebbe benissimo scaricare nella natura, per essere esercitata ha bisogno di un'alterità con cui confrontarsi.

Sulla via della sua discesa Zarathustra incontra solamente una figura, quella del vegliardo (*der Greis*), il quale, allontanatosi come Zarathustra dal consesso umano, ha trovato, diversamente da lui, solitario riparo non nella totale oscurità introspettiva della caverna ma nella mezz'ombra della foresta. Come nota Stanley Rosen, nemmeno la foresta è un *topos* neutro, ma «una zona intermedia e di transizione» che separa il brusio mondano e l'intima ricerca di verità più profonde. All'inquietudine che lo affliggeva e che lo ha spinto al suo cammino, il vegliardo dà una risposta ultraterrena: «io lodo il Dio che è il mio Dio»¹³⁸. Benché questa non sia normalmente vista come la scena madre dell'opera, l'incontro con il «sant'uomo» è tutt'altro che secondario, come tutt'altro che casuale è la sua collocazione in apertura dell'opera, in quanto dà a Nietzsche-Zarathustra la possibilità di fare il suo vero annuncio cardinale, propedeutico a tutti i discorsi che seguiranno: «È mai possibile! Questo santo vegliardo non ha ancora sentito dire, nella sua foresta, che *Dio è morto!*»¹³⁹. Solo in virtù di questo primo tassello, infatti, l'ipotesi dell'Oltreuomo acquisisce senso e si manifesta come necessaria; solo la constatazione dell'assenza del *Grund*, del fondamento ultimo, fa sgretolare l'intera impalcatura valoriale che su quel terreno poggiava, gettando l'uomo nell'abisso (*Abgrund*) di un'esistenza priva di appigli e creando in lui i presupposti per un eventuale desiderio di superamento. Come rileva Fink, la morte di Dio è «la condizione

¹³⁷ BATAILLE, G., *La parte maledetta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.

¹³⁸ KSA 4, p.13; Z, *Prologo*, §2.

¹³⁹ *Ibidem*. Com'è noto, anche l'annuncio della "morte di Dio" fa la sua comparsa già ne *La gaia scienza*, nel celebre aforisma 125, dove a gridarlo al mercato è un folle che si aggira con la lanterna in pieno giorno, rievocando con ogni probabilità il filosofo greco Diogene di Sinope. Va segnalato, tuttavia, che nei quaderni preparatori di quel periodo Nietzsche affidava proprio a Zarathustra questo compito e solo nella correzione delle bozze diventa il folle.

sulla quale si basa l'insegnamento di Zarathustra»¹⁴⁰, senza questa premessa non si spiegherebbe il motivo del bisogno di superare alcunché.

A ben guardare, inoltre, questo dialogo è l'unica occasione in cui l'avvenimento della "morte di Dio" richiede di essere propriamente annunciato all'interno dell'opera¹⁴¹. La meraviglia provata da Zarathustra nel constatare che la notizia non fosse *ancora* giunta al vegliardo, infatti, testimonia come tanto la folla, quanto successivamente i discepoli e i discorsi a loro rivolti, partano già da una sorta di irriflessa acquisizione del fatto in sé. Un senso comune generalizzato che può fare a meno della sorgente divina perché completamente permeato da una struttura metafisica opaca che ne assolve la medesima funzione rassicurante. Del resto, l'uomo folle-Zarathustra dell'aforisma 125 della *Gaia scienza* sceglie il mercato proprio perché «là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio»¹⁴². Come sintetizza bene Kathleen Marie Higgins, dunque, «la morte di Dio non è il culmine del vangelo di Zarathustra, ma il suo punto di partenza»¹⁴³; in questo senso, *Così parlò Zarathustra*, comincia precisamente dove finisce *La gaia scienza* e ne raccoglie il testimone. Il paesaggio nel quale Zarathustra si muove è dunque quello dell'intervallo tra l'evento e il maturare della sua comprensione, in cui, sotto ai balsami e alle distrazioni di un mondo mercantile, ancora non si fiuta «il lezzo della divina putrefazione»¹⁴⁴. Venuta silenziosamente meno la fede nel Dio cristiano si continua a vivere senza grossi rivolgimenti, proprio come la luce di un astro continua a lambire i pianeti circostanti anche dopo il suo spegnimento: «E se noi continuiamo a vivere, e a bere la luce, apparentemente come sempre abbiamo vissuto, non avviene ciò per così dire secondo il rilucere e lo scintillare di astri che si sono estinti?»¹⁴⁵.

Congedato il santo eremita e giunto finalmente al primo villaggio, situato nei pressi della foresta, Zarathustra trova «una gran massa di popolo» radunata al mercato e in

¹⁴⁰ FINK, E., *La filosofia di Nietzsche*, op. cit., p. 72.

¹⁴¹ Nelle altre occasioni in cui ritorna il motivo della "morte di Dio", infatti, l'enfasi non è mai posta sul fatto in sé, ma su degli aspetti specifici legati ad esso, quali l'autore (cfr. *L'uomo più brutto*) e le modalità (cfr. *A riposo*) del deicidio.

¹⁴² KSA 3, p. 481; GS, §125, p. 131.

¹⁴³ HIGGINS, K. M., *Nietzsche's Zarathustra*, op. cit., p. 77.

¹⁴⁴ KSA 3, p. 480; *Ivi*, §125, p.130.

¹⁴⁵ Questa era la conclusione dello stesso aforisma prima della correzione delle bozze. Cfr. la nota di Montinari in OFN V/2, p.545.

attesa dell'esibizione di un funambolo. Spinto dall'incontenibile esigenza di donare la saggezza che traboccava dal proprio calice, egli coglie al volo l'occasione di tale capannello e proferisce il primo discorso sulla necessità di superare, appunto, l'uomo: «*Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo?*»¹⁴⁶. Già a partire da questo attacco, Nietzsche ricorre a delle metafore fuorvianti, le quali vanno intese più come espedienti retorici che come filosofemi. In un primo momento, ad esempio, Zarathustra accosta astutamente la sua visione a un processo evolutivo lineare, facendola passare come un destino al quale è bene prepararsi:

Che cos'è l'uomo per la scimmia? Un ghigno o una vergogna dolorosa. E questo appunto ha da essere l'uomo per il superuomo: un ghigno o una dolorosa vergogna.

Avete percorso il cammino dal verme all'uomo, e molto in voi ha ancora del verme. In passato foste scimmie, e ancor oggi l'uomo è più scimmia di qualsiasi scimmia¹⁴⁷.

Zarathustra sembra qui presentarsi effettivamente nelle vesti di un profeta nel senso stretto del termine – dalla radice greca *πρόφημι*, quindi “dire prima” – come colui che vede e quindi parla di ciò che ha da venire. L'*Übermensch* viene collocato all'interno dello stesso «cammino» che ha portato dal verme alla scimmia e dalla scimmia all'uomo, come prolungamento e tappa ulteriore di tale sviluppo. Tuttavia, e l'efficacia dell'espediente retorico si basa proprio su questa illusione, non si è ancora in presenza di uno sguardo predittivo, non c'è un concreto stacco temporale tra l'Oltreuomo e l'uomo toccato dalle parole di Zarathustra; il superamento dell'umano non si registra affatto come una scontata e ineludibile conseguenza dell'evoluzione biologica, bensì come uno sguardo da orientare e una scelta da prendere: l'uomo è ciò che «ha da

¹⁴⁶ Già il monumentale commento di Naumann allo Zarathustra segnalava come il termine *Übermensch* richiamasse una lunga, ma frammentata, tradizione platonica fatta propria da Novalis, Heine e Goethe (NAUMANN, G., *Zarathustra-Commentar*, op. cit., vol. I, pp.52-53). Recentemente, Giacomelli ha rintracciato le radici di questo lemma addirittura alle scritture neotestamentarie attribuite a Paolo di Tarso, il quale, riferendosi a colui che ha superato la paganism e si è convertito a Dio, parla di un *ὑπεπάνθρωπος*, cfr. GIACOMELLI, A., *Simbolica per tutti e per nessuno*, op. cit., p.119.

¹⁴⁷ KSA 4, p.14; Z, *Prologo di Zarathustra*, §3, p.6.

essere» (*Und ebendas Soll der Mensch für den Übermenschen sein*) per il superuomo quello che la scimmia è per l'uomo¹⁴⁸. Zarathustra è qui predicatore, non profeta.

Vedendo che la folla non sembrava comprendere e si mostrava anzi indifferente all'inestimabile insegnamento che portava loro, Zarathustra si ferma un momento per ponderare le ragioni del suo fallimento. «Ecco che se ne stanno lì – disse egli al suo cuore – e ridono: non mi intendono, io non sono la bocca per questi orecchi»¹⁴⁹. L'errore cruciale e significativo è quello di credere di stare parlando a degli uomini che si trovino nello stesso stato d'animo in cui lui si era trovato dieci anni prima, quindi lacerati dalla stessa opprimente inquietudine che aveva fatto allontanare dalla città sia lui che il santo vegliardo. L'irridente reazione suscitata dalle sue parole è la testimonianza che in loro non c'è alcun vuoto da colmare, non si scorge alcuna insondabile profondità da valorizzare, né tantomeno un impellente anelito di liberazione dalla loro condizione. *Topos* classico dell'immaginario culturale occidentale, quello del profeta rifiutato riporta ancora una volta al paragone con l'allegoria della caverna platonica e all'insuccesso della missione emancipatrice del 'prigioniero liberato'. Analizzando la radice comune di tutte le varie uscite dalla caverna (*Hölenausgängen*), Blumenberg afferma a questo proposito che «niente è più difficile che rendere accettabile l'offerta della libertà»¹⁵⁰, poiché anche la più scarna e illusoria forma di vita si fonda su un sistema autosufficiente e opacizzante di valori – «essi avevano tra loro onori ed encomi e premi»¹⁵¹ – che impedisce in primo luogo di essere percepito. La codificazione del reale che si irretisce nel tempo e consolida in una *Weltanschauung* è confermata costantemente dall'incasellamento preriflessivo delle esperienze vissute quotidianamente, ancorché siano delle semplici ombre proiettate su una parete. Di fronte a questa incessante «stimolazione estetica» addomesticata nulla può l'arte della dialettica. Per dirlo ancora con le parole di Blumenberg,

La problematica delle uscite dalla caverna sta tutta qui, nel fatto che in una caverna non si può rappresentare ciò che una caverna è. Non è un caso che

¹⁴⁸ L'insussistenza di una lettura evolucionistica dell'idea di Oltreuomo è confermata da Nietzsche stesso in *Ecce homo*, nel quale critica i «dotti bestioni» che lo hanno «sospettato per questo di darwinismo». In KSA 6, p.300; EH, *Perché scrivo libri così buoni*, §1, p. 57.

¹⁴⁹ KSA 4, p.18; Z, *Prologo di Zarathustra*, §5, p. 10.

¹⁵⁰ BLUMENBERG, H., *Uscite dalla caverna*, op. cit., p.67.

¹⁵¹ PLATONE, *Repubblica*, op. cit., VII, 516d, p. 246.

Socrate sia costretto a far uscire con la forza dalla dimora sotterranea quello che avrebbe programmaticamente sperimentato una cosa del genere. Fosse dipeso da lui, nulla sarebbe riuscito a smuoverlo¹⁵².

Zarathustra avverte dunque, come prima cosa, l'esigenza di produrre una crepa in quella piatta superficie di autocompiacimento incarnata dai frequentatori della piazza, di aprirsi un varco che lo conduca alla fonte palpitante del loro desiderare e gettarvi un nuovo seme. In altre parole, è a questo punto che Zarathustra decide di adottare una strategia differente e «rompergli i timpani», colpendo la «fierezza» che impediva loro di accogliere il suo messaggio e creando un senso di vergogna di fronte a ciò che potrebbero arrivare ad essere.

Voglio parlare loro dell'essere più di tutti spregevole: questi però è l'*ultimo* uomo.

E così parlò Zarathustra alla folla:

È tempo che l'uomo fissi la propria meta. È tempo che l'uomo pianti il seme della sua speranza più alta.

Il suo terreno è ancora fertile abbastanza per ciò. Ma questo terreno un giorno sarà impoverito e addomesticato, e non ne potrà più crescere un albero superbo.

Guai! Si avvicinano i tempi in cui l'uomo non scaglierà più la freccia anelante al di là dell'uomo, e la corda del suo arco avrà disimparato a vibrare!

Io vi dico: bisogna avere ancora un caos dentro di sé per partorire una stella danzante. Io vi dico: voi avete ancora del caos dentro di voi.

¹⁵² BLUMENBERG, H., *Uscite dalla caverna*, op. cit., p. 68. In questo senso, Blumenberg sostiene che la Repubblica di Platone è un «dialogo sul fallimento del dialogo». L'unico modo che Blumenberg individua per scardinare questa opacità della caverna è quello di raccontare a sua volta ai reclusi il mito della caverna «per sottrarre alle ombre la suggestione dell'ovvio», ovvero fare ciò che Platone fa con i lettori. Suggestivamente si può immaginare che proprio come Socrate, mentre illustrava le difficoltà e il rischio di perire nel tentativo di liberare dalle catene i propri simili nella caverna, stava in qualche modo prefigurando la propria sorte nell'antica Atene, Nietzsche parodiava il suo stesso fallimento nel panorama filosofico a lui coevo.

Guai! Si avvicinano i tempi in cui l'uomo non partorirà più stella alcuna.
Guai! Si avvicinano i tempi dell'uomo più spregevole, quegli che non sa disprezzare sé stesso.

A differenza del primo discorso sull'Oltreuomo, Zarathustra assume qui realmente i panni del profeta e offre agli uomini uno scorcio su quella che, senza la scelta del tramonto-passaggio (*Untergang-Übergang*) che sono chiamati a compiere, si prospetta come il capolinea di uno sviluppo, questa volta sì, ineludibile. La linearità dell'evoluzione tratteggiata in precedenza è qui mantenuta e proiettata in avanti, ma come per incantesimo lo sbocco finale è lo stesso punto dal quale si è partiti, in una eterna circolarità temporale. L'effetto sperato è quello di suscitare timore e di far percepire la prossimità di tale spregevolezza, proprio come se Zarathustra già ne potesse fiutare l'odore, mostrandogli, come scrive Annemarie Pieper, «lo specchio del loro disprezzo»¹⁵³. Il nuovo espediente discorsivo ha l'aspetto di un piano inclinato che fa scivolare gli «uomini del presente» verso la loro estrema caricatura. L'Ultimo uomo è presentato in queste righe sotto la lente di un movimento inerziale, «una sorta di corrispettivo umano dell'*entropia fisica* che non si sforza di superarsi, di raggiungere una nuova intensità e fecondità dell'esistenza»¹⁵⁴. Ecco di seguito l'intero passaggio che sancisce la nascita della figura del *letzter Mensch*:

Ecco! Io vi mostro l'*ultimo uomo*.

“Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella?” - così domanda l'ultimo uomo, e strizza l'occhio. La terra allora sarà diventata piccola e su di essa saltellerà l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce. La sua genia è indistruttibile, come la pulce di terra; l'ultimo uomo campa più a lungo di tutti.

“Noi abbiamo inventato la felicità” - dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio. Essi hanno lasciato le contrade dove la vita era dura: perché ci vuole calore. Si ama anche il vicino e a lui ci si strofina: perché ci vuole calore. Ammalarsi ed essere diffidenti è ai loro occhi una colpa: guardiamo dove si mettono i piedi. Folle chi ancora inciampa nelle pietre e negli

¹⁵³ PIEPER, A., *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*, op. cit., p.69. La stessa immagine dello specchio è utilizzata anche in HIMMELMANN, B., *Zarathustras Weg*, in GERHARDT, V., *Also sprach Zarathustra*, Berlin, Akademie Verlag, 2012, p.15.

¹⁵⁴ ROSEN, S., *The Mask of Enlightenment*, op. cit., p. 54.

uomini! Un po' di veleno ogni tanto: ciò rende gradevoli i sogni. E molto veleno alla fine per morire gradevolmente.

Si continua a lavorare, perché il lavoro intrattiene. Ma ci si dà cura che il trattenimento non sia troppo impegnativo. Non si diventa più né ricchi né poveri: ambedue le cose sono troppo fastidiose.

Chi vuol ancora governare? Chi obbedire? Ambedue le cose sono troppo fastidiose. Nessun pastore e un sol gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio. “Una volta erano tutti matti” - dicono i più raffinati e strizzano l'occhio. Oggi si è intelligenti e si sa per filo e per segno come sono andate le cose: così la materia di scherno è senza fine. Sì, ci si bisticcia ancora, ma si fa pace al più presto - per non guastarsi lo stomaco. Una vogliuzza per il giorno e una vogliuzza per la notte: salva restando la salute.

“Noi abbiamo inventato la felicità” - dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio. E qui ebbe termine il primo discorso di Zarathustra, detto anche ‘la prefazione’¹⁵⁵.

Il quadro che emerge ha per oggetto un profilo umano ambiguo che fa della sua felicità la fonte della propria miseria e della sua mediocrità la misura della propria forza. Solleticato dall'illusione di essere costantemente il degno rappresentante di una comunità omogenea, l'Ultimo uomo disimpara tutto ciò che lo possa sradicare dalla sua artificiosa condizione o addirittura mostrargliela. In questo senso, è curioso notare come Nietzsche caratterizzi questa sagoma facendole strizzare ripetutamente gli occhi (*blinzeln*), un dettaglio che lungi dall'essere irrilevante si viene a costituire come uno degli attributi emblematici più qualificanti della sua natura. A tal proposito le ipotesi interpretative sono molteplici¹⁵⁶. Per un verso il *blinzeln* del *letzter Mensch* potrebbe

¹⁵⁵ KSA 4, p.19-20; Z, *Prologo di Zarathustra*, §5, pp. 10-12.

¹⁵⁶ Rosen, ad esempio, suggerisce di leggere questo peculiare gesto come un riferimento all'impossibilità dell'Ultimo uomo di costruirsi una visione d'insieme della realtà che unisca la caducità dei singoli fenomeni percettivi (ROSEN, S., *The Mask of Enlightenment*, op. cit., p. 55). Sempre insistendo sulla vista, Piper fa notare come nel XIX e ancora all'inizio del XX secolo la miopia fosse chiamata anche “malattia dello strizzare gli occhi” (*Blinzelkrankheit*) (p.414), quindi, oltre all'incapacità di tenere gli occhi ben aperti di fronte alla realtà, il *blinzeln* farebbe riferimento al difetto visivo che non permette di vedere in lontananza, ovvero nel futuro (PIEPER, A., «*Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*», op. cit., p. 71).

richiamare nuovamente il ‘prigioniero liberato’ platonico e la sua incapacità di sostenere la vista del Sole, come più in generale di tutte le verità accecanti e dolorose. Una lettura questa che potrebbe trovare conferma in un frammento del *Nachlass* datato 1881, in cui Nietzsche si appunta: «Io continuo ancora a cercare le cose luminose – e tu ti metti la mano sugli occhi, quando *guardi fuori*»¹⁵⁷. D’altro canto, però, si comprende meglio la scena descritta nel lungo passaggio citato se si tiene fede all’altro significato di questo termine. Più che un generico “strizzare” o “socchiudere” gli occhi, *blinzeln*, in quanto sinonimo di *zwinkern*, può essere meglio tradotto con “ammiccare” o “fare l’occholino”, rimandando a un’attitudine maliziosa, calcolatrice, furbesca e, in ultima analisi, cinica. È in questo secondo senso che Nietzsche ricorre a questo gesto in un passaggio della *Gaia scienza* in cui è prefigurato lo scetticismo del *letzter Mensch* di fronte a parole profonde quali «amore», «creazione», «anelito» e «stella»:

Tutti i nobili e magnanimi sentimenti appaiono alle nature volgari come inadeguati al fine [*unzweckmässig*] e perciò innanzitutto come non degni di fede: costoro ammiccano [*sie zwinkern mit den Augen*] allorché sentono parlare di cose del genere e sembrano voler dire “ci sarà pure in tutto questo qualche buon tornaconto, non si può vedere attraverso ogni parete”: costoro sono sospettosi verso l’uomo nobile, come se questi cercasse il suo tornaconto per via traverse¹⁵⁸.

L’ammiccamento diventa il caratteristico gesto di chi, credendosi più scaltro degli altri, pretende di smascherare chiunque giunga a parlare un linguaggio diverso rispetto al piatto brusio della quotidianità, nel tentativo di trovare uno sguardo d’intesa e riconoscersi con complicità. Una particolare attitudine della diffidenza che Nietzsche attribuisce, nella sua divisione tra *Herren-* e *Sklavenmoral*, alla postura dello schiavo, il quale «non vede di buon occhio le virtù dei potenti: è scettico e diffidente, ha la raffinatezza della diffidenza per tutto quanto di ‘buono’ venga tenuto in onore in mezzo a costoro». In altre parole, «la morale degli schiavi è essenzialmente morale

¹⁵⁷ FP 12[79] dell’autunno del 1881, in KSA 9, p. 590; OFN, V/2; p.403.

¹⁵⁸ KSA 3, p.406; GS, §3, p.37. Un uso analogo è riproposto nel quarto *Zarathustra*, quando, rivolgendosi agli uomini superiori, il protagonista rammenta l’episodio del Prologo: «Voi, uomini superiori, imparate questo da me: sul mercato nessuno crede a uomini superiori. E, se volete parlare lì, sia pure! Ma la plebe dirà ammiccando [*Der Pöbel aber blinzelt*]: ‘Noi siamo tutti eguali’. ‘Voi uomini superiori – così ammicca la plebe – non vi sono uomini superiori, noi siamo tutti eguali, l’uomo è uomo; davanti a Dio – siamo tutti eguali!’» (KSA 4, p.356; Z, *Dell’uomo superiore*, §1, p.348).

utilitaria»¹⁵⁹. È proprio nella pretesa universalizzante di una forma di vita utilitaristica e opportunistica, limitata e limitante, che, nel solco dell'originale lettura che Heidegger offre di questo gesto¹⁶⁰, Masini vede il *blinzeln* come «forma di rappresentazione in cui, come animale razionale, si caratterizza l'«ultimo uomo»». Aggirando costantemente l'epicentro della propria esperienza e abbandonandosi all'«apparenza dell'armonia legalitaria e sociale», l'Ultimo uomo non è mai raggiunto dal dolore nella sua essenza perché non fa altro che dissimulare¹⁶¹.

Nell'inquietante mondo abitato dall'Ultimo uomo, ormai interdetto al cambiamento radicale, l'orizzonte (del possibile) si restringe fino ad essergli aderente e viscoso. La Terra si fa un luogo più piccolo perché praticamente assente è lo spazio concesso alla differenza: tutti vogliono le stesse cose e chi esce dal seminato provvede autonomamente al proprio disciplinamento interno. L'immagine della «pulce di terra», dell'uomo ridotto a insetto ostinato e longevo, è significativamente ripresa dalla *Seconda inattuale*, nella quale era utilizzata per ridicolizzare «il pieno abbandono della personalità al processo del mondo» descritto da von Hartmann¹⁶². La limitatezza dell'esistente degli Ultimi uomini non offre alcuna presa all'insoddisfazione o al dissenso, poiché queste forme di deviazione non sono riconosciute possibili in una realtà così liscia e scivolerebbero subito nel dominio dell'irrazionale. In un assetto di questo tipo, quindi, la felicità non può che essere assicurata data la sconvenienza della critica e la facilità con cui si riesce a raggiungere tale sentimento.

Si viene quindi a delineare in questo contesto quello che forse è il tratto più caratteristico di questa figura, ovvero la sua accontentabilità, o appagabilità

¹⁵⁹ KSA 5, p.208; ABM, §260, p. 180.

¹⁶⁰ Nonostante Heidegger riconosca il significato che il termine assume nel contesto zarathustriano e definisca l'ammiccare come il « darsi una certa aria e far sì che qualcosa appaia in modo tale che ci si aspetti un esito positivo, pur essendo reciprocamente d'accordo, anche senza una formulazione esplicita, che non si terrà in seguito alcun conto di queste apparenze» (p.77), egli intravede nel *blinzeln* la forma di rappresentazione (*vor-stellen*) che costituisce il «fondamento metafisico di quella che si chiama epoca moderna» (p.80). «La rappresentazione – spiega Heidegger – propone e consegna di ogni cosa soltanto l'aspetto più luccicante e apparente, che non è che la superficie esteriore e più prossima. Solo ciò che viene posto-innanzi [*Vor-gestellte*], rappresentato, in questo modo e in questo modo ogni volta dis-posto [*Be-stellte*] è valido» (p.79). Cfr. HEIDEGGER, M., *Che cosa significa pensare?*, trad. it. di G. Vattimo e U. Ugazio, Varese, Sugarco Edizioni, 1996.

¹⁶¹ MASINI, F., *Lo scriba del caos*, op. cit., 249.

¹⁶² KSA 1, p.312; UDS, §9, p.331. Questo punto sarà sviluppato nel terzo capitolo.

(*Genügsamkeit*): una sorta di accessibile e pasciuta soddisfazione dei bisogni che dia la costante sensazione di un «miserabile benessere»¹⁶³. Questo importante aspetto dell'Ultimo uomo sembra catalizzare tutta l'incomodità che Nietzsche ha sempre dimostrato nei confronti della banale idea di felicità tanto sbandierata dall'essere umano. Forte dell'austero insegnamento di Schopenhauer, infatti, fin dalla sua giovinezza la felicità era vista come una concessione, un lusso che i veri filosofi e cercatori della verità non potevano permettersi, come si può leggere in un'acerba lettera inviata, ai tempi dell'università di Lipsia, all'amico di allora Raimond Granier al quale scriveva: «Più volte già mi sono chiesto se la felicità sia davvero l'oggetto più degno degli sforzi e delle aspirazioni umane: allora lo stupido sarebbe il più bel rappresentante dell'umanità»¹⁶⁴. Ben diversa è invece l'idea di felicità che nello Zarathustra si fa largo e che si ritrova nelle ultimissime settimane prima del suo crollo psichico:

Che cos'è felicità? — Sentire che la potenza *sta crescendo*, che una resistenza viene superata. *Non* appagamento, ma maggior potenza; non pace sopra ogni altra cosa, ma guerra; *non* virtù, ma gagliardia¹⁶⁵.

La virata da una prospettiva *umana, troppo umana* che muoveva dal soggetto per scoprire la felicità, quasi fosse un qualcosa di dovuto, a una sua totale decentralizzazione, a una lettura quindi che si interrogasse prima sulla struttura dell'esistente per poi trarne le conseguenze nella sfera umana, è evidente. Al contrario di una soddisfazione di una visione ancora totalmente impregnata di «idealismo», nel senso lato che l'autore attribuiva a questo termine, la felicità alla quale Nietzsche approda dopo aver scandagliato la realtà dal punto di vista fisiologico suona come una sintonizzazione dell'umano sulle frequenze del gorgogliare delle forze naturali, perennemente irrequieta e insaziabile, quindi mai davvero appagabile. Si tratta proprio di questo movimento ad essere nascosto agli impigriti occhi dell'Ultimo uomo, il quale fa dell'«angusta felicità»¹⁶⁶, come la chiamerà Nietzsche in *Ecce homo*, la sua tana ovattata che lo ripara dagli eccessi e gli permette di prolungare la sua «vita da ostriche»

¹⁶³ KSA 4, p. 15; Z, *Prologo di Zarathustra*, §3, p. 7.

¹⁶⁴ KSB 2, p.83-84; EP 50-69, pp. 382-383. Nella più famosa lettera indirizzata alla sorella Elisabeth, invece, scriveva: «A questo punto si separano le vie dell'umanità: se vuoi raggiungere la pace dell'anima e la felicità, abbi pur fede, ma se vuoi essere un discepolo della verità, allora indaga», cfr. KSB 2, p.61, EP 50-69, p. 359.

¹⁶⁵ KSA 6, p.170; AC, §2, p.169.

¹⁶⁶ KSA 6, p.368; EH, *Perché sono un destino*, §4, p. 131.

denunciata anche da Hölderlin nell'*Hyperion*¹⁶⁷. La sua funzione è dunque quella di intrattenere, di tenere a bada ogni impulso trasformativo o scompaginante, di fare da argine contro tutto ciò che potrebbe turbare la calma piatta di questa quiete. Perfino la malattia è percepita come una minaccia, in quanto innesca un vortice che porta a necessariamente a un momento critico che si presenta sempre come una possibilità, e la possibilità è ancora una via di fuga dallo *status quo*. Nel regno degli Ultimi uomini, inoltre, gli estremi sono recisi d'un colpo solo. Non c'è più alto né basso, non si è più né ricchi né poveri, così come non c'è né chi governa né chi è governato, perché entrambi le eventualità genererebbero instabilità.

Una volta pronunciato quello che Nietzsche definisce «il primo discorso di Zarathustra», ma che si è visto essere spezzettato in almeno tre discorsi autonomi, tra i quali appunto quello sull'Ultimo uomo, la folla si riprende la scena marcando definitivamente la distanza che la separa da Zarathustra e dal suo insegnamento: «Dacci l'ultimo uomo, Zarathustra, - così gridavano – fa' di noi degli ultimi uomini! E noi ti lasciamo il tuo superuomo!»¹⁶⁸. La spaccatura si fa evidente e insanabile, costringendo Zarathustra a riflettere nuovamente su questa incomunicabilità.

1.2.1. Mensch, Übermensch e letzter Mensch

Un aspetto poco problematizzato del 'discorso sull'Ultimo uomo' è la relazione che si viene a instaurare tra questa figura e la folla di individui a cui Zarathustra si rivolge. Se all'interno del flusso narrativo non si nutrono grandi dubbi sulla possibilità di giustapporre queste immagini, una volta che si provi a fuoriuscirne e a mettere insieme tutti gli elementi forniti non è affatto semplice stabilire il rapporto che le lega. Sulle prime, infatti, Nietzsche sembra a tutti gli effetti costruire un vero e proprio artificio

¹⁶⁷ HÖLDERLIN, F., *Iperione o l'eremita in Grecia*, a cura di L.Balbani, Milano, Bompiani, 2015, pp.456-7. Può essere interessante notare come la stessa metafora torni anche in Giovanni Verga, un autore che sicuramente né Hölderlin, per ragioni cronologiche, né Nietzsche conoscevano. Nella novella *Fantasticheria* (1880) e poi ancora ne *I Malavoglia* (1881) l'«ideale dell'ostrica» rappresenta le condizioni di vita della gente comune e di umili origini che, ancora intaccata dalle perturbazioni della «vaga bramosia dell'ignoto» che è motore del cambiamento, gode di una placida sicurezza, garantita dalla limitatezza del proprio orizzonte e dal forte legame con l'ambiente tradizionale in cui si è formata. Come le ostriche vivono solo se ben avvinghiate agli scogli, così gli (ultimi?) uomini 'semplici' possono permanere in questa condizione solo a patto di restare ben attaccati ai propri valori morali, religiosi, culturali, poiché qualora se ne distaccassero in pochissimi sopravviverebbero e solo a condizione di un adattamento e una trasformazione radicali.

¹⁶⁸ KSA 4, p.20; Z, *Prologo di Zarathustra*, §5, p.12.

letterario volto a trasfigurare il suo uditorio in qualcosa d'altro, suggerendo che tra Ultimo uomo e folla del mercato non ci sia alcuna soluzione d'identità.

A questo proposito si può notare come alcuni tratti di questa figura compaiano già prima che questa facesse la sua apparizione, ad esempio nel terzo paragrafo, dove Zarathustra, parlando dell'essere umano e quindi rivolgendosi agli astanti, condanna il «miserabile benessere» e descrive la felicità come «indigenza e feccia»¹⁶⁹. La maggior parte della letteratura è inoltre concorde nel constatare come, attraverso uno stratagemma retorico, Zarathustra presenti la caricatura del suo pubblico, quindi un'immagine speculare ma distorta di ciò che essi già sono. D'altra parte, tuttavia, nel discorso del quinto paragrafo Zarathustra sembra riconoscere a chi gli sta innanzi ancora una possibilità di trasformazione e di scelta, distinguendolo dunque dalla condizione di definitività dell'Ultimo uomo: «voi avete ancora del caos dentro di voi!». Da quale rapporto sono dunque legati l'Ultimo uomo e il capannello della piazza? È corretto identificare l'uno con l'altro o sono da intendere piuttosto come due cose distinte e pienamente autonome?

Un importante punto di partenza per esaminare le immagini di cui Nietzsche si dota per rappresentare l'essere umano è offerto da Jaspers, il quale le distingue a seconda della funzione che ricoprono: «[in Nietzsche] Le immagini dell'uomo sono o descrizioni di tipi della sua *realtà*, oppure schizzi della sua *possibilità*»¹⁷⁰. Da una parte, dunque si troverebbero tutte quelle descrizioni fattuali di personaggi già in qualche modo formati, che trovano effettivamente un referente concreto nella vita quotidiana, quali ad esempio il commerciante, il politico, il dotto, il poeta, ma anche meno frequenti come il mago. Sono questi dei tipi sociologici che rispondono a «forme dell'esserci», a *Daseinsformen* dotate di una loro profondità psicologica che tradiscono però sempre una certa difettosità, una certa imperfezione, quando non un aperto biasimo. Queste non sono dunque mai riportate neutralmente, ma danno sempre a intendere la necessità del proprio superamento. Dall'altra parte, si trovavano invece le immagini che sono «schizzi di possibilità» e pertanto delineano ciò che l'essere umano potrebbe arrivare a essere, non solo nell'eventualità di un suo miglioramento ma anche nelle sgradevoli caricature nelle quali si può trasformare. Si trovano dunque delle «*immagini esemplari*

¹⁶⁹ KSA 4, p.15; Z, *Prologo di Zarathustra*, §3, p.7.

¹⁷⁰ JASPERS, K., *Nietzsche*, op. cit., p.156.

in base alle quali io mi oriento, o *immagini negative*, che io evito, o *immagini guida* che mi indicano la strada»¹⁷¹. Queste sono «funzioni della mia rappresentazione» e trovano riscontro nell'opera di Nietzsche non solo nello *Zarathustra*, ma in tutta la sua produzione¹⁷². Gli «uomini superiori», ad esempio, possono rientrare tanto nelle *immagini esemplari* quanto in quelle *negative*, perché ancora immaturi e disorientati, a volte fatalmente a volte temporaneamente, sulla via del superuomo, il quale è la vera e suprema *immagine guida*.

Ora, volendo provare a collocare la figura dell'Ultimo uomo in questo schema ci si trova di fronte a paradossale difficoltà. Da un lato, infatti, non si esiterebbe un momento a riconoscerla come un'*immagine negativa* che dunque orienta, sebbene negativamente, la condotta morale. Dall'altro, leggendo le pagine dello *Zarathustra* non è chiaro se tale ritratto non sia piuttosto da ricondurre a alla prima grande categoria delle immagini che invece descrivono la realtà fattuale. Lungi dall'essere un brillante prodotto della fervida fantasia dell'autore, la descrizione del *letzter Mensch* non sarebbe altro che «un inventario, ma sciorinato con maestria, delle piccole virtù di cui s'adorna l'uomo di massa come vera e terribile bestia trionfante dei suoi e nostri tempi»¹⁷³. L'impressione è dunque che la figura dell'Ultimo uomo stia proprio in mezzo a queste

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² La griglia interpretativa proposta da Jaspers trova una certa risonanza in quella che Werner Stegmaier definisce la *Nietzsche Typisierung*, ovvero la tendenza a raggruppare determinate caratteristiche psicologiche e cristallizzarle in delle *Lebensformen* senza che queste abbiano «pretese definitorie unilaterali». Come spesso emerge nell'opera nietzscheana, il filosofo non è interessato agli individui particolari in quanto tali (si pensi alla ritrattazione che farà delle *Inattuali* su Schopenhauer e Wagner in *Ecce homo*), ma a quanto in essi c'è di universale. La tipificazione che ne risulta, analogamente all'arte, si posiziona tra il particolare e il generale offrendo modelli di vita che hanno la funzione di orientare positivamente o negativamente l'esistenza di ognuno. Per la tematizzazione di Stegmaier si veda STEGMAIER, W., *Nietzsches 'Genealogies der Moral'. Werkinterpretation*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 107. Per un'ampia trattazione della problematica delle *Lebensformen* in Nietzsche si veda il prezioso GIACOMELLI, A., *Tipi umani e figure dell'esistenza*, Milano-Udine, Mimesis, 2021. La questione della tipizzazione sarà abbondantemente affrontata nel secondo capitolo.

¹⁷³ GIAMETTA, S., *Saggio sullo Zarathustra*, op. cit., p.357. In pressoché tutta la storia della ricezione nietzscheana la tendenza è sempre stata quella di riconoscere nella figura dell'Ultimo uomo l'uomo massificato che si è andato imponendo nella sfera pubblica nel corso del XIX secolo e che il filosofo aveva dunque sotto gli occhi. Giametta riassume bene questa attitudine facendo anche notare, stirando forse l'interpretazione, come l'aggettivo 'ultimo' stia ad indicare il fatto che esso è il più recente. La questione dell'ultimità sarà oggetto di discussione del terzo capitolo.

categorie, cioè sia usata per descrivere ciò che già sta sotto ai suoi occhi ma come una inquietante possibilità di là da venire.

Per provare a sciogliere questo nodo è necessario allargare lo sguardo sul complesso rapporto non solo tra *Mensch* e *letzter Mensch*, ma tra queste due figure e quella più peculiare dell'*Übermensch*. Benché venga affrontata nello specifico nel terzo capitolo di questo lavoro, è qui utile provare ad accostarla attraverso due elementi sollevati dal «primo discorso di Zarathustra» che sono finora passati in sordina, ovvero l'articolazione di disprezzo e amore all'interno di questo triangolo simbolico.

Subito dopo aver proposto la metafora della naturale evoluzione dell'uomo e immediatamente prima di proferire la parodia delle Beatitudini evangeliche¹⁷⁴, Zarathustra prova a smuovere la folla facendole notare la superficialità della *Daseinsform* che le è propria attaccando il «miserabile benessere». Il messaggio che vuole trasmettere agli individui in ascolto è la necessità di riconoscere questa condizione in quanto propria del loro essere *Menschen*:

Qual è la massima esperienza che possiate vivere? L'ora del grande disprezzo [*große Verachtung*]. L'ora in cui vi prenda lo schifo anche per la vostra felicità [*Glück*] e così pure per la vostra ragione [*Vernunft*] e la vostra virtù [*Tugend*].

L'ora in cui diciate: «Che importa la mia felicità! Essa è indigenza e feccia e un miserabile benessere¹⁷⁵.

Il discorso prosegue poi con un rinnegamento dei principali raggiungimenti che contraddistinguono l'esperienza umana segnata dalla morale platonico-cristiana – Ragione, Giustizia, Virtù, Compassione – indicando la radicale portata del rifiuto invocato da Zarathustra, ma ciò su cui cade l'accento è la propedeutica della *Selbstaufhebung*, del superamento di sé stessi e della condizione di esseri umani. Nei versi appena citati, Nietzsche rende manifesto che il primo passo sul cammino

¹⁷⁴ Così può essere letto il terzo paragrafo del Prologo, il quale rimanda ancor più che al noto *Discorso della montagna* di Matteo al *Discorso della pianura* di Luca. Questa seconda analogia è suggerita, oltre che dalla già discussa dinamica spaziale che riprende l'*untergehen* di Zarathustra e la *katabasis* del Socrate platonico, dalla struttura stessa del discorso che, a differenza della lista di precetti morali offerta dalla versione di Matteo, si articola sull'opposizione dialettica «Io amo colui...»/«guai a chi...».

¹⁷⁵ KSA 4, p.15; Z, *Prologo di Zarathustra*, §3, p.7.

dell'Oltreuomo è un discostamento nei confronti di sé stessi, dalla propria *attuale* condizione, solo il riconoscimento della quale fa percepire il principio di un movimento transitivo (*Über-gang*) verso qualcos'altro. Nell'embrionale passo di lato che genera questa prima soluzione di continuità, per quanto possa apparire modico e irrilevante nel suo manifestarsi, c'è già *in nuce* il germoglio del sentimento del «grande disprezzo» dietro al quale si intravedono nuove possibilità e nuove forme di vita, tra le quali spicca naturalmente l'*Übermensch*. Senza l'affiorare di questa crepa nella trasparente superficie di un'esistenza irriflessa non è possibile riconoscere pienamente la fragilità del suo carattere posticcio, né tantomeno lo spaventoso *Abgrund* sopra il quale si mantiene.

Attraverso il discorso appena accennato, Zarathustra afferma che solo riconoscendo, prima, e accettando, poi, la tragicità di questa condizione è possibile amare per intero l'essere umano. Solo in quanto «uomini del grande disprezzo [...] essi sono anche gli uomini della grande venerazione e frecce che anelano all'altra riva». Per mezzo di un circolo infinito, solo in quanto porta con sé i presupposti del proprio *Übergang* l'essere umano può amare anche il proprio *Untergang* e viceversa¹⁷⁶. A questo proposito Ludwig Giesz, autore pressoché dimenticato della *Nietzsche-Forschung*, insiste particolarmente sull'importanza della *große Verachtung*, sottolineando come «Nella crisi del 'Grande disprezzo' il Sé [*Selbst*] produce sé stesso: questo intende significare il nesso, nello Zarathustra, di *amore di sé e Grande disprezzo*»¹⁷⁷. «E colui che in passato ha disprezzato al massimo l'umanità – si domanda Nietzsche in un frammento del 1883 – non è sempre stato proprio per questo il suo più grande benefattore?»¹⁷⁸. Fintantoché l'uomo si dimostrerà in grado di compiere questo smarcamento sarà pur sempre capace di sfuggire alla sorte dell'Ultimo uomo, il quale è appunto «il più spregevole» proprio perché ormai incapace a sua volta di disprezzare. A differenza di quest'ultimo, infatti, il

¹⁷⁶ KSA 4, pp.16-17; Z, *Prologo*, §4, p.8.

¹⁷⁷ GIESZ, L., *Nietzsche. Existentialismus und Wille zur Macht*, Stuttgart, 1950, p. 32; cit. in MASINI, F., *Lo scriba del caos*, op. cit. p. 254.

¹⁷⁸ FP 17[70] dell'autunno 1883, in KSA 10, p.559; OFN VII/1, parte II, p.218. Questo percorso a ostacoli trova una sua magistrale rappresentazione nel discorso *Della canaglia*, nel quale Zarathustra, interrogandosi proprio sull'utilità della «plebaglia» - «è necessaria per la vita anche la canaglia?» - racconta di come solo una volta staccatosi da essa e raggiunta l'incontaminata patria dell'altura abbia potuto trovare «la sorgente del diletto».

Mensch è «l'animale non ancora stabilmente determinato»¹⁷⁹ e «un essere senza forma, un materiale, una brutta pietra che ha bisogno dello scultore»¹⁸⁰. Proprio in questo senso, inoltre, Leo Strauss propone di pensare il *letzter Mensch* e l'*Übermensch* come «il minimo e il massimo della malleabilità umana»¹⁸¹. Ciononostante, non si deve fare l'errore di credere che una volta marcata questa distanza l'uomo sia per sempre al riparo dall'eventualità del suo degradamento: come si è visto, tanto nella struttura formale dello *Zarathustra* quanto, più in generale, nel pensiero di Nietzsche non c'è una linearità temporale tale da permettere questa definitività.

Proprio la malleabilità intrinseca al rapporto tra disprezzo e amore è ciò che segna la distanza della figura del *letzter Mensch* da quella dell'*hässlicher Mensch*, l'«uomo più brutto» che si ritrova nella quarta parte dello *Zarathustra* colpevole dell'assassinio di Dio. Provando vergogna della propria bruttezza e disprezzandosi profondamente, l'«uomo più brutto», questo ammasso informe e rantolante trovato sul ciglio della strada – un «qualcosa di indicibile» che «aveva figura d'uomo, ma non sembrava affatto uomo» – è riconosciuto da Zarathustra come «uomo superiore» e in quanto tale invitato alla propria caverna:

Anche costui amava sé stesso, tanto quanto si disprezzava – egli è per me un uomo dal grande amore e dal grande disprezzo.

Non ho ancora trovato uno che si disprezzasse più profondamente: anche questa è altezza d'animo¹⁸².

L'individuo che ha imparato a disprezzare sé stesso, scampato momentaneamente dal pericolo dell'Ultimo uomo, e incamminatosi sulla via del superamento deve però ancora superare la sfida più importante e più ostica, quella della liberazione dal proprio disgusto. Se, infatti, il disgusto è la chiave che apre una sorta di uscita di sicurezza dal piano inclinato del nichilismo che porta all'Ultimo uomo, esattamente come per il funambolo che cade nel vuoto nel tentativo di raggiungere la torre dell'Oltreuomo, il disgusto può essere fatale. Staccatosi dal gregge, l'uomo-funambolo rischia costantemente di essere soffocato dalla sua solitudine per diverse ragioni: può cedere

¹⁷⁹ KSA 5, p.81; ABM, §62, p. 68.

¹⁸⁰ KSA 6, p.348; EH, *Così parlò Zarathustra*, §8, p. 109.

¹⁸¹ Traduzione mia. STRAUSS, L., *On Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, op. cit., p. 28.

¹⁸² KSA 4, p.330; Z, *L'uomo più brutto*, p. 324.

alla profonda malinconia alla pari del «giovinetto» che, nel racconto *Dell'albero sul monte*, anelando al cielo come i rami di un albero non sopportava il simultaneo vuoto che si creava tra le sue radici; oppure può smarrire «la speranza più elevata» restando impigliato al suo ruolo di «derisore» e «distruttore» che lo induce a calunniare ogni spinta trasformativa¹⁸³; infine, come altre molteplici figure che si trovano nell'opera, può rientrare nelle fila del nuovo idolo di turno perché logorato dal suo isolamento. Il passaggio finale, allora, è quello di staccarsi non solo dall'uomo ma anche del proprio disprezzo dell'uomo, quindi dell'ultima cosa che ancora ha il potere di definirlo per negazione e quindi di avvilupparsi alla sua *Selbstaufhebung*. Con una mossa marcatamente antidialettica, è necessario dunque superare anche il proprio disgusto e imparare ad amare sé stessi non in virtù del rifiuto leonino, poiché sarebbe ancora una forma di eteronomia, bensì come fanciullesca accettazione della propria natura.

1.3. Le tracce dell'Ultimo uomo nei Discorsi

Nel segnalare l'importanza che il Prologo riveste nell'economia dell'opera, alcuni interpreti hanno suggerito come l'intero *Zarathustra* possa essere inteso come lo sviluppo e l'esplorazione dei temi sollevati proprio dalla «bellezza adamantina delle prime parole» del testo¹⁸⁴. Per quanto, in termini generali, questo giudizio possa sembrare un po' riduttivo, se ci si concentra esclusivamente sul simbolismo concernente l'Ultimo uomo, in effetti, l'ipotesi non si discosta troppo dalla verità. Benché tale espressione compaia quasi esclusivamente nella quinta sezione del Prologo, se si eccettua una menzione nel discorso della terza parte *Di antiche tavole e di nuove*, la figura del *letzter Mensch* presenta tutta una serie di caratteristiche specifiche che vengono sviscerate e articolate solo nei Discorsi e che lo rendono un riferimento tacito ma costante. Nelle pagine che seguono si prendono in esame le più significative di queste ramificazioni e analogie.

¹⁸³ KSA 4, p.52; Z, *Dell'albero sul monte*, p. 46. Questo pare essere il grosso rischio con il quale Nietzsche stesso si confronta per tutta la sua vita: «La nausea per l'uomo è il mio pericolo» (KSA 6, p.371; EH, *Perché sono un destino*, §6)

¹⁸⁴ KSA 6, p.333; EH, *La gaia scienza*, p. 343. Mi riferisco in particolare a LAMPERT, L., *Nietzsche's Teaching*, op.cit.; PASQUALOTTO, G., *Commento a Così parlò Zarathustra*, op. cit.; GIAMETTA, S., op. cit..

1.3.1. *I buoni e giusti*

Prima ancora di uscire dalle dense pagine del Proemio è Zarathustra stesso a indicare una pista da seguire per il resto dell'opera. Risvegliatosi dopo i nefasti eventi del giorno precedente e confidando al suo cuore di non voler più rivolgersi alle folle ma piuttosto a dei discepoli, nel paragrafo 9, il «messaggero del fulmine» riflette in questi termini su quanto accaduto:

non al popolo parli Zarathustra, ma ai suoi compagni [...]. A portar via molti dal gregge - per questo sono venuto. Pieni di collera verso di me, hanno da essere il popolo e il gregge: predone vuol essere chiamato dai pastori, Zarathustra.

Io dico pastori, ma loro si chiamano i buoni e i giusti [*die Guten und Gerechten*]. Pastori io dico: ma seguaci dell'ortodossia si chiamano loro.

Guardali questi buoni e giusti! Chi odiano essi massimamente? Colui che spezza le loro tavole dei valori, il distruttore, il delinquente: - questi però è il creatore.¹⁸⁵

Zarathustra sembra proporre dunque un'analogia tra la controversa figura creata nel suo ormai noto discorso e quelli che in questo passo chiama «i buoni e i giusti» per mezzo di due passaggi intermedi: il popolo e il gregge devono temere Zarathustra come un pastore teme i predoni, ma i pastori non sono altri che «i buoni e giusti». Se in un primo momento, com'è naturale, si sarebbe tentati di prendere la metafora alla lettera e operare dei distinguo tra le figure che compaiono in questo passaggio, ossia il gregge/popolo protetto dai pastori/buoni-e-giusti da una parte e il predone/Zarathustra dall'altra, all'interno del flusso discorsivo non sembra esserci soluzione di continuità. Come chiarisce più tardi riferendosi ai preti nella parabola a loro dedicata, infatti, «anche questi pastori erano delle pecore»¹⁸⁶. Come gli Ultimi uomini, i Buoni e giusti sono maestri dell'autoconservazione e restii a qualunque minaccia per la loro stabilità, totalmente dipendenti gli uni dagli altri, forti della loro moltitudine e assoggettati a una volontà eteronoma. L'espressione è affidata per la prima volta al pagliaccio nel

¹⁸⁵ KSA 4, p.26; Z, *Prologo di Zarathustra*, §9, p.17.

¹⁸⁶ KSA 4, p.117; Z, *Dei preti*, p. 110;.

paragrafo precedente, quando, commentando il suo fallimento di Zarathustra nella piazza del mercato, gli suggerisce di andarsene:

«Va' via da questa città, Zarathustra, troppi qui ti odiano. Ti odiano i buoni e i giusti e ti chiamano loro nemico e dispregiatore; ti odiano i seguaci dell'ortodossia e ti chiamano un pericolo per le masse»¹⁸⁷.

Come si può vedere, le formule si ripetono e in questo caso il collegamento tra «i buoni e i giusti» e la folla del mercato che ha respinto Zarathustra è tracciata direttamente.

A fugare ogni dubbio rispetto il solido vincolo che lega le due figure proposte è il passaggio, cui si accennava un attimo fa, della parabola *Di antiche tavole e di nuove*, nella terza parte dell'opera, ovvero quella che ne decretava la fine. In questo discorso, che è una sorta di sintesi che si propone di riannodare le fila in vista della conclusione, Zarathustra individua, esattamente come aveva già fatto per gli Ultimi uomini, il «maggiore pericolo per ogni futuro degli uomini» nei Buoni e giusti, i quali dicono: «noi sappiamo già che cosa è buono e giusto, noi l'abbiamo anche; guai a coloro che continuano a cercare»¹⁸⁸. Al pari degli Ultimi uomini, dunque essi peccano di «un'alterigia antica»¹⁸⁹ che li porta a rappresentarsi come esseri perfettamente morali e pertanto refrattari, addirittura inadatti, ad ogni superamento o trasformazione. Nietzsche si riferisce qui a quello che altrove aveva chiamato il «retto giudizio dei dotti», ovvero la consapevolezza «che in tutti i tempi gli uomini abbiano creduto di sapere che cosa è buono e cattivo, degno di lode e di biasimo»¹⁹⁰. Di conseguenza, chiunque si presenti nei panni di un creatore, e che per fare ciò deve necessariamente distruggere le tavole delle leggi, è odiato profondamente perché gli ricorda di una dimensione temporale futura che tanto i buoni e giusti quanto gli Ultimi uomini hanno sacrificato sull'altare della perpetuazione di un presente immobile – «immolano a sé stessi l'avvenire»¹⁹¹. È alla luce di ciò che Nietzsche/Zarathustra imprime ai Buoni e giusti il marchio della definitività chiamandoli «il principio della fine»¹⁹², per poi rievocare subito dopo la

¹⁸⁷ KSA 4 p.24; Z, *Prologo di Zarathustra*, §8, p. 16.

¹⁸⁸ KSA 4, p.266; Z, *Di antiche tavole e di nuove*, §26, p.259.

¹⁸⁹ KSA 4, p.247; Z, §2, p.240.

¹⁹⁰ KSA 3, p.19; A, §2, p. 11.

¹⁹¹ KSA 4, p.266; Z, *Di antiche tavole e di nuove*, §26, p.260.

¹⁹² *Ibidem*.

figura a loro corrispondente: «Fratelli miei, avete capito anche queste parole? E ciò che io una volta vi dissi dell' "ultimo uomo"?»¹⁹³. Se si guarda alla versione antecedente alla correzione definitiva delle bozze, inoltre, la preoccupazione che porta Nietzsche a formulare questo triangolo risulta ancora più evidente:

Avete capito, fratelli, la mia parola sull'ultimo uomo? Che è l'uomo non più in grado di disprezzare sé stesso? — I buoni, i buoni sono il *principio della fine*, guai se dovrà essere sempre così! Aprite gli occhi: dove viviamo? Non è forse questa l'epoca dei buoni? Mai vi fu tanta giustizia e bontà come da noi. Aprite gli occhi: dove viviamo? Vi fu mai un pericolo più grave per tutto l'avvenire dell'uomo di quello odierno? È l'epoca dei buoni: aprite gli occhi! Mai — da quando la terra esiste — vi fu tanta bontà: la dottrina della rassegnazione, — Nei buoni risiede il massimo pericolo per ogni futuro dell'uomo: giacché essi odiano colui che crea! Spezzate, fratelli, spezzate, ve ne prego, i buoni e giusti!¹⁹⁴

Curiosamente, dalla versione originale del passaggio citato emerge con maggiore forza come questa sia già l'epoca dei Buoni, di come gli Ultimi uomini rappresentino al massimo il suggello mancante che metterà la parola fine alle molteplici possibilità dell'umano¹⁹⁵. Inoltre, questo stralcio ha il merito di accostare queste sagome a un ulteriore spunto di riflessione immediatamente conseguente all'attitudine conservativa descritta, ovvero la «dottrina della rassegnazione», della quale si dirà tra un attimo.

Una volta assodata l'interdipendenza di questo triangolo simbolico – Ultimi uomini, «i buoni e i giusti» e «principio della fine» – il peso specifico dell'Ultimo uomo nell'economia dell'opera aumenta esponenzialmente. Il fatto che «Zarathustra chiama i buoni a volte “gli ultimi uomini”, a volte “il principio della fine”»¹⁹⁶ non significa che l'espressione «i buoni e i giusti» sia sussunta all'immagine dell'Ultimo uomo e che

¹⁹³ La corrispondenza tra queste due sagome viene rinsaldata e confermata ancora più chiaramente anche in *Ecce homo*, nel quale viene richiamato proprio questo passaggio ed esplicitata la sovrapposizione degli “ultimi uomini” con “il principio della fine”: «In questo senso Zarathustra chiama i buoni a volte “gli ultimi uomini”, a volte “il principio della fine”, soprattutto li considera *la specie più dannosa di uomini* perché essi realizzano la loro esistenza a spese sia della verità ossia dell'avvenire». KSA 6, p.368; EH, *Perché io sono un destino*, §4, p.131.

¹⁹⁴ MONTINARI, M., *Note al testo di «Così parlò Zarathustra»*, in Z, p. 481

¹⁹⁵ Nel FP 5[1]32 del 1882/83 si legge che «I buoni sono il freno: essi conservano», in KSA 10, p.191; OFN VII/1, parte I, p.177.

¹⁹⁶ KSA 6, p.369; EH, *Perché io sono un destino*, §4, p.130.

laddove ci sia la prima si possa automaticamente leggere la seconda, ma che le importanti implicazioni della nostra *dramatis persona* si propagano nel resto dello *Zarathustra* anche attraverso il riverbero provocato dall'affinità di queste immagini.

1.3.2. *I superflui e i troppi*

Malgrado non sia una concatenazione di significati esplicitata quanto quella appena esposta, si possono riconoscere alcuni tratti peculiari dell'Ultimo uomo anche nelle occasioni in cui Zarathustra passa a delineare la fisionomia dei «superflui» (*Überflüssigen*) e dei «troppi» (*Viel-zu-Vielen*). Il nesso che si viene a creare in questo caso rientra, come il precedente, nell'ambito della riflessione nietzscheana sulla morale, ma in aggiunta sconfinava con tutta la sua spigolosità in una dimensione più prettamente politica.

Il primo discorso a cui guardare per una prima caratterizzazione dei «superflui e i troppi» è per forza di cose *Del nuovo idolo*. Nel celebre discorso sullo Stato, Zarathustra attribuisce al «più gelido di tutti i mostri» una capacità assoggettante e annichilente che nessuna collettività umana aveva mai conosciuto prima, in quanto funge da efficacissimo principio ordinatore dell'esistente e da maschera trascendentale per la «plebaglia». Per mezzo di una finzione costitutiva - «Io, lo Stato, sono il popolo» - esso si nutre del senso di riconoscimento che induce nei suoi nuovi adepti, i quali, vedendo in esso un portentoso spirito creatore di nuove tavole, ben volentieri gli affidano la loro volontà e il loro destino. Riproponendo la classica opposizione tra popolo e Stato, tra *Volk* e *Staat*, Nietzsche intende il secondo come uno sterile simulacro del primo, un argine alle forze dinamiche che con il loro libero fluire ridisegnano incessantemente la morfologia del paesaggio umano: «creatori furono coloro che crearono i popoli [...]: così facendo servirono la vita. Distruttori sono coloro che sistemano trappole per i molti [*Viele*] e li chiamano Stato». Dopo la 'morte di Dio', nell'epoca dello sgretolarsi di ogni fondamento, lo Stato rappresenta l'ultimo appiglio metafisico rimasto, un 'farmaco' (*φάρμακον*) che, richiamando la sua ambivalenza etimologica, da una parte dà sollievo e dall'altra lentamente uccide: «Stato è dove il lento suicidio di tutti è chiamato 'vita'»¹⁹⁷.

Ancor più che il contrasto tra popolo e Stato, ciò che in questi brani è importante rilevare è la configurazione che in quest'ultimo vengono ad assumere i «molti» che

¹⁹⁷ Tutte le citazioni precedenti sono da KSA 4, pp.62-63; Z, *Del nuovo idolo*, pp. 52-54.

finiscono nella sua «trappola». A essere ingannato dalla sua roboante «menzogna» è perlopiù un tipo umano ad esso preesistente, il quale non chiede altro che un porto sicuro in cui portare avanti una vita protetta, finalmente al riparo da qualsiasi tumulto e trasformazione: «*Troppi* vengono al mondo: per i *superflui* fu inventato lo Stato. Guardate come alletta i troppi! Come li ingoia, digerisce, rumina!»¹⁹⁸. Il carattere accomodante e pacificato che qui emerge assume maggiore consistenza se si tiene conto della collocazione di *Del nuovo idolo*, immediatamente successiva a una parabola, *Della guerra e dei guerrieri*, in cui Zarathustra svegliava lo spirito bellicoso e pugnace dei suoi compagni. La gente che invece si prostra allo Stato è quella «dalle lunghe orecchie e dalla vista corta», implacabilmente avida di insipiente chiacchiericcio ma miope di fronte alla realtà e dunque, si può immaginare, all'avvenire, proprio come gli Ultimi uomini. «I superflui e i troppi» sono incapaci di crearsi una via maestra, di aprirsi una strada e seguire la propria natura, dunque sono obbligati ad ascoltare, ad accettare la tradizione morale dei buoni e giusti e farsene araldi, restando con in mano nient'altro che la loro reciproca, ma pur sempre condivisa, impotenza.

Guardate, dunque, questi superflui! Essi rubano per sé le opere degli inventori e i tesori dei saggi: istruzione [*Bildung*] essi chiamano questo furto – e tutto diventa per essi malattia e vessazione!

Guardateli, questi superflui! Sono sempre malati, vomitano la bile e la chiamano giornale. Si ingoiano l'un l'altro e non riescono a digerirsi.

Come gli ultimi uomini, i superflui sono fieri della loro istruzione e del loro sapere, dell'«alterigia antica» che li fa sentire superiori e pertanto completi.

Le analogie tra le due figure, quindi, si registrano principalmente su due piani. Il primo è quello della loro temporalità, della loro mancanza di orizzonte futuro determinata dalla potenza fagocitante dello Stato o da qualsiasi altro fattore che neutralizzi e disinnesci l'apertura del possibile. In questo senso, i superflui e giusti si fanno rappresentanti di tutte le sottocategorie della «piccola gente», delle acque torbide della plebaglia in cui tutto è più piccolo e meschino, che con loro condividono una certa gretterità e filisteismo. Il secondo piano, invece, quello più caratteristico dei superflui, è la loro dimensione sociale, che muove dalla constatazione di un divario ontologico di

¹⁹⁸ *Ibidem*.

forme di esistenza giustificato da una sorta di diseguale distribuzione di potenza tra i soggetti, per la quale non gli si può attribuire colpa alcuna¹⁹⁹. È questo forse uno degli aspetti più disturbanti del pensiero di Nietzsche. Non si può, infatti, ignorare la scelta dei termini, “superflui e troppi”, né tantomeno i toni a loro riservati, i quali fanno pensare, senza lasciare troppo spazio all’immaginazione, a un tipo di esistenza inferiore, della quale si può tranquillamente fare a meno, in altre parole in eccedenza.

Questo aspetto emerge ancora più chiaramente nel discorso che per primo utilizza la formula qui presa in esame, ovvero *Dei predicatori di morte*. I superflui e i troppi sono presentati in questo modo: «la terra è piena di gente cui bisogna predicare di abbandonare la vita. Piena è la terra di superflui, corrotta la vita dai troppi. Possano costoro con gli allettamenti della ‘vita eterna’ essere distolti da questa vita!»²⁰⁰. Ora, se non si può ignorare la ruvidità di questi passaggi, alimentata soprattutto dalla caratteristica attitudine provocatoria dell’autore, non si può nemmeno fare l’errore di decontestualizzare queste parole. Nietzsche/Zarathustra sta infatti conducendo in questo discorso la sua battaglia contro «i tisici dell’anima», i quali «sono appena nati, che già cominciano a morire e anelano a dottrine della stanchezza e della rinuncia»²⁰¹. È solo alla luce di questa cornice che va intesa la durezza di tale posizione, solo in virtù di una ferma condanna alla rinuncia della vita Zarathustra augura una dipartita a coloro i quali già avevano compiuto questa scelta.

1.3.3. *I contenti di tutto*

L’ultima scia che si vuole seguire in questa ricognizione prende le mosse dal tema già affrontato della *Genügsamkeit*, l’ipocritamente modesta appagabilità degli Ultimi uomini, e si registra a partire dalla celebre parabola contenuta nella terza parte dell’opera intitolata *Dello spirito di gravità (Vom Geist der Schwere)*.

Come è noto, la forza di gravità è una metafora centrale per Zarathustra, costituendo addirittura il suo «nemico mortale», e rappresenta, in termini generali, l’opprimente fardello di imposizioni morali e giustificazioni metafisiche di cui gli uomini vengono costantemente caricati e che gli rendono la vita poco appetibile. In questo senso, essa

¹⁹⁹ Cfr. PASQUALOTTO, G., *Commento*, op. cit.. Questo tema sarà ampiamente sviluppato nel secondo capitolo.

²⁰⁰ KSA 4, p.56; Z, *Dei predicatori di morte*, p. 48.

²⁰¹ *Ibidem*.

richiama alla mente la prima conformazione assunta dallo spirito nel primo dei Discorsi di Zarathustra ai suoi discepoli (*Delle tre metamorfosi*), ovvero quella del cammello, «lo spirito paziente» che «piega le ginocchia e vuol essere ben caricato»²⁰². Se di primo acchito può sembrare che questa allegoria della pesantezza si disponga in una posizione diametralmente opposta rispetto all'apparente leggerezza con cui l'Ultimo uomo si lascia scivolare nella sua indolente ordinarietà priva di spigoli, in realtà queste immagini risultano contigue, accomunate da una certa malleabilità, dall'arrendevolezza e dalla docilità di entrambe le figure nei confronti di ciò che esercita su di loro il minimo peso. Come si è visto relativamente ai Superflui, i quali sono ben contenti di trovare un nuovo «dito imperioso» al quale offrire le loro spalle insieme a tutta la loro forza somatica, anche i soggetti allo spirito di gravità possono mostrare un certo sollievo nell'essere caricati del sapere ipocrita dei pastori e dei guardiani del senso comune. La gravità allora non è solo imposizione metafisica che giunge dal cielo, ma metafora della tradizione morale, la cui acquiescenza comporta una soddisfatta forma di ebetismo. Sono dunque questi soggetti accomodanti ad essere definiti efficacemente i “contenti di tutto” o “sempre-contenti” (*Allgenügsamen*).

Ha scoperto sé stesso, colui che dice: questo è il mio bene e male: in questo modo ha fatto tacere il nano che scava come una talpa e dice: “buono per tutti, cattivo per tutti”.

In verità, io non posso soffrire nemmeno coloro per i quali ogni cosa è buona e questo è addirittura il migliore dei mondi. Io chiamo costoro *i contenti di tutto*. L'essere contenti di tutto, in modo da avere gusto per tutte le cose: non è il migliore dei gusti! Io onoro le lingue e gli stomaci ritrosi e schifiltosi, che hanno imparato a dire ‘io’ e ‘sì’ e ‘no’.

Ma masticare e digerire tutto – questo è davvero da maiali! Dire sempre di ‘sì’ – questo solo l'asino l'ha imparato, e chi ha uno spirito come il suo!²⁰³

Le analogie che si cominciano a notare tra queste immagini sono poi ulteriormente confermate dall'accostamento che viene fatto poco dopo tra gli *Allgenügsamen* e «la bestia più ripugnante che io abbia mai trovata», individuata questa volta da Zarathustra non direttamente negli Ultimi uomini, bensì nel loro essere piccoli e insignificanti come

²⁰² KSA 4, p.29; Z, *Delle tre metamorfosi*, p. 23.

²⁰³ Enfasi mia. KSA 4, p.244; Z, *Dello spirito di gravità*, §2, p. 237.

insetti incapaci di amare: «parassita: non voleva amare, pur volendo vivere d'amore»²⁰⁴. Si ricorderà, infatti, come nel Prologo l'Ultimo uomo sia proprio «quegli che tutto rimpicciolisce» e che «saltella», proprio come una «pulce di terra», su un mondo diventato ormai arido di amore e troppo piccolo. Se, in termini generali, il riferimento al piccolo rimanda a un'intuitiva scala di valori in cui la grandezza è sinonimo di raggiante salute, in un senso più preciso il rimpicciolimento come trasfigurazione negativa, tipico dell'allegoresi zarathustriana, può essere anche letta come conseguenza della prolungata azione di schiacciamento dello spirito di gravità. In quanto suo essere parassitario, limitato e limitante, modesto e incapace di bastare a sé stesso, l'Ultimo uomo è anche l'«uomo più piccolo». Se ne trova una testimonianza esemplare in un discorso della terza parte dell'opera, intitolato *Von der verkleinernden Tugend*, che nell'edizione critica diventa *La virtù che rende meschini*, ma il cui significato letterale è *La virtù che rimpicciolisce*. In questa parabola, inserita nella cornice narrativa del ritorno dal viaggio nelle «Isole beate», Zarathustra vuole vedere cosa ne è stato degli uomini e il quadro che presenta è un perfetto affresco dell'ultimo uomo:

Io passo in mezzo a questa gente e tengo gli occhi aperti: costoro son diventati più piccoli e diventano sempre più piccoli: - ma in ciò consiste la loro dottrina sulla felicità e la virtù.

Infatti anche nella virtù essi sono modesti, - perché vogliono vivere comodi. Ma alla comodità [*Behagen*] si adatta solo con la virtù modesta.

Certo essi imparano a modo loro a marciare e ad avanzare marciando: è ciò che io chiamo il loro zoppicare. Così essi sono d'ostacolo a chi ha fretta²⁰⁵.

Trovare la felicità nel modesto, adagiarsi e accomodare un piccolo cantuccio per la propria discreta esistenza sono le tecniche di conservazione e sopravvivenza di chi, scegliendo di accontentarsi anziché protendersi verso il calice traboccante di salute, fa ipocritamente di necessità virtù. Una pratica, questa, che nulla ha a che vedere il solenne *dire sì* dell'Oltreuomo, la capacità di abbracciare la vita nella sua destabilizzante imperfezione, poiché nel caso di quest'ultimo la risposta non prevede alcuna rassegnazione, ma anzi una rivendicazione attiva: «Non il vostro peccato – la vostra

²⁰⁴ KSA 4, p.245; Z, *Dello spirito di gravità*, p. 238.

²⁰⁵ KSA 4, p.212; Z, *Della virtù che rende meschini*, §2, p.205.

accontentabilità [*Genügsamkeit*] grida al cielo»²⁰⁶. Di fronte a tale differenza di impostazione, sottolineata in questo discorso da Zarathustra, i piccoli e impotenti omuncoli dalla claudicante esistenza protestano, «tossicchiano, quando io parlo: credono che il tossicchiare sia un argomento contro venti vigorosi». Ed è proprio in questa sintomatica manifestazione di cagionevolezza che si mostra definitivamente il loro vero volto di Ultimi uomini, in un frammento che Nietzsche esclude dal testo finale dell'opera: «L'ultimo uomo: tossicchia e gode la sua felicità»²⁰⁷. Sebbene apparentemente casuale, il riferimento alla fiacchezza come metafora dell'impotenza – espresso in questi passi per mezzo dello stesso verbo *husten* – è il marchio di fabbrica del volgare eudemonismo caratteristico dell'Ultimo uomo.

1.4. La gestazione di un'idea. L'Ultimo uomo nel *Nachlaß* e negli altri scritti

Nelle pagine dello *Zarathustra* ci si imbatte di frequente in caratterizzazioni velate e allusive che non è sempre possibile ricondurre a delle figure o a dei significati precisi. Come si è appena avuto modo di osservare, in alcuni casi il testo da solo non basta ed è necessario volgere lo sguardo altrove per cercare ragguagli. Una volta esaminato come l'eco del discorso iniziale sull'Ultimo uomo si riverberi nel resto dei Discorsi di Zarathustra, dunque, può rivelarsi proficuo passare al setaccio il materiale preparatorio²⁰⁸ dell'opera al fine di rinvenire eventuali residui semantici che non hanno

²⁰⁶ KSA 4, p.15; Z, *Prologo*, §3, p.7;

²⁰⁷ FP 4[162] del novembre 1882-febbraio 1883, in KSA 10, p.160; OFN VII/1, parte I, p.147.

²⁰⁸ Nella postilla alla prima parte dei *Frammenti postumi 1882-1884*, Montinari rileva come «[l]a mancanza quasi totale di stesure preparatorie di Za[rathustra] I deve farci supporre che molti manoscritti dell'inverno 1882-83 siano andati perduti, distrutti da Nietzsche stesso o dalla sua famiglia». A mancare, per la prima parte dell'opera, non è solo il manoscritto definitivo – di cui difatti ci è giunto solo quello della quarta parte – ma anche quasi tutto il materiale preliminare alla sua redazione, ossia i tentativi di sistematizzazione dei frammenti e le brutte copie annotate nei mesi precedenti, quindi documenti piuttosto importanti per la ricostruzione filologica dei suoi contenuti, Ultimo uomo incluso. L'esistenza di tale materiale è supposta a partire dalla rigorosa metodica impiegata da Nietzsche e riscontrata in tutta la sua produzione, incluse le altre parti dello *Zarathustra*, che prevedeva molteplici versioni di brani fino a trovare quella giusta. Sia Montinari che Marie-Luise Haase hanno ipotizzato che tale lacuna sia da associare all'aspro epilogo dell'«affare Lou», avvenuto proprio verso la fine del 1882, e che la sorella si sia disfatta di parte del materiale contenente bozze di scomode lettere a lei rivolte. Al netto di questa mancanza, tutti i riferimenti a questa figura sono collocabili in cinque taccuini di lavoro adoperati tra il 1882 e l'inizio del 1883. Questi, seguendo i criteri di denominazione stabiliti da H.J. Mette, sono *N V 8*, *N V 9*, *N VI 1*, *Z I 1* e *Z I 2*, raccolti e disposti in ordine cronologico perlopiù nelle sezioni 4, in cui si trovano passi che in qualche modo ricompaiono nel testo finale, e 5, in cui compaiono passi poi ripresi

superato la cosiddetta «prova dell'unghia»²⁰⁹, la rigorosa revisione stilistica cui Nietzsche si dedicava con la massima severità.

A questo proposito, di particolare importanza sono i quaderni e i taccuini di lavoro utilizzati nel periodo che va dall'autunno 1882 alla primavera 1883, ovvero relativi alla finestra temporale in cui l'autore porta a termine la prima parte dell'opera, correzione delle bozze inclusa. Se, infatti, è vero che Nietzsche millantava di averla scritta in soli dieci giorni, in preda a «ciò che i poeti delle epoche forti chiamavano *ispirazione*» – «si ode, non si cerca; si prende, non si domanda da chi ci sia dato; un pensiero brilla come un lampo [...] Tutto avviene in modo involontario al massimo grado, ma come in un turbine di senso di libertà, di incondizionatezza, di potenza, di divinità»²¹⁰ – è altresì probabile che con ciò si riferisse solo alla fase compositiva finale di idee maturate e annotate nei mesi precedenti, in quella che egli stesso definisce una «gravidanza di diciotto mesi»²¹¹. Si è già visto, ad esempio, come il nome di Zarathustra, così come i primi titoli, piani dell'opera e la volontà stessa di scrivere un'opera «come una specie di *Manfred*, e in modo assolutamente personale», risalgono significativamente alla celebre estate del 1881²¹², quando all'orizzonte di Nietzsche balena l'intuizione dell'eterno ritorno dell'uguale. A partire da quel momento gli appunti si infittiscono di idee, esperimenti poetici e schemi concettuali che a poco a poco diventano la brutta copia di un'opera ormai coerente, in cui è possibile riconoscere dei passaggi che vi ricompariranno pressoché identici.

Ora, dal punto di vista cronologico non paiono esserci dubbi. Tutte le occorrenze dell'immagine del *letzter Mensch* stanno a dimostrare chiaramente come essa si formi nel pensiero di Nietzsche contestualmente a quella del più celebre *Übermensch*, come sponda discorsiva o sfondo caliginoso su cui i lineamenti di quest'ultimo devono

solo parzialmente o accantonati di OFN VII/1, parte I, dell'edizione critica tanto tedesca (KGW-KSA) che italiana (OFN).

²⁰⁹ KSB 6, p.325; EP 80-84, p. 305.

²¹⁰ KSA 6, p.339; EH, *Così parlò Zarathustra*, §3, pp. 98-99.

²¹¹ KSA 6, p.336; EH, §1, p. 95. Di questo avviso è anche Montinari, secondo il quale quei dieci giorni fanno con ogni probabilità riferimento alla redazione in bella copia di appunti che già possedeva. MONTINARI, M., *Sulla composizione di «Così parlò Zarathustra»*, in OFN VI/1, pp.415-16.

²¹² FP 12[70] dell'autunno 1881, in KSA 9, p.588; OFN V/2, 12[161], p.413 Cfr. anche i numerosi frammenti trascritti tra l'estate e l'autunno del 1881: a titolo di esempio 11[328], 12[7], 12[72], 12[91], 12[101].

stagliare nitidi²¹³. La tensione che la produce è quella di un monito, una minaccia che incombe sulla strada della specie umana qualora non accetti l'insegnamento di Zarathustra, senza la quale però non si darebbe alcuna necessità o urgenza. È una sagoma che, per quanto funzionale, sembra essere pensata per venire subito dimenticata, per svanire di fronte alla levatura del suo opposto. «La parola “superuomo”», scrive Nietzsche in *Ecce homo*, «designa un tipo ben riuscito al massimo grado, in contrapposizione all'uomo “moderno”, all'uomo “buono”»²¹⁴. In altre parole, per dirla con le parole di Montinari, l'Ultimo uomo è «il concetto complementare del superuomo»²¹⁵. A suffragare esplicitamente tale complementarità, e dunque simultaneità, è un'annotazione della fine 1882, in cui lo stesso Nietzsche dà conto di questa antinomia in un passo la cui seconda parte confluisce direttamente nel Prologo dello *Zarathustra*, nella dinamica di lavoro che si è appena descritta:

l'opposto del *superuomo* è l'*ultimo uomo*: li ho creati insieme. Tutti i sintomi del superumano appaiono come malattia e demenza nell'uomo. Bisogna essere un mare per accogliere dentro di sé un fiume immondo senza diventare immondi²¹⁶.

Übermensch e *letzter Mensch*, precisa Nietzsche, sono due facce della stessa medaglia, figure sincrone legate inestricabilmente l'una all'altra. Il carattere di novità che Zarathustra, in un altro stralcio escluso dal testo a stampa, conferisce a queste due possibilità umane – «un *nuovo* amore e un *nuovo* disprezzo - il superuomo e l'ultimo uomo»²¹⁷ – non è affatto riducibile alla narrazione, ma rappresenta quindi un'attestazione valida anche per il pensiero stesso dell'autore.

Infine, per confermare, qualora ce ne fosse bisogno, la testimonianza di prima mano è sufficiente fare un breve raffronto con quanto si trova scritto in *Aurora* (1881), volume pubblicato ad appena poco più di un anno di distanza dai frammenti dei

²¹³ Per quanto riguarda l'Oltreuomo, la prima occorrenza risale all'estate-autunno del 1882 (FP 3[1]385), mentre per quanto concerne l'Ultimo uomo la questione, come si vedrà a breve, è più complicata. Basti sapere qui che nella sua accezione finale compare nell'autunno dello stesso anno (FP 4[162]). Entrambi si trovano in KSA 10, p.101 e 160; OFN VII/1, parte I, pp. 93 e 147.

²¹⁴ KSA 6, p.300; EH, *Perché scrivo libri così buoni*, §1, p.309.

²¹⁵ MONTINARI, M., *Che cosa ha detto Nietzsche*, op. cit., p.125.

²¹⁶ FP 4[171] del novembre 1882-febbraio 1883, in KSA 10, p.162; OFN VII/1, parte I, pp. 148-49. La seconda parte di questo frammento appare anche in KSA 4, p.17; Z, *Prologo di Zarathustra*, p.7.

²¹⁷ Enfasi mia. FP 4[167] del novembre 1882-febbraio 1883, in KSA 10, p.161; OFN VII/1, parte I, p.148.

quaderni dello Zarathustra. All'aforisma 49, intitolato *Il nuovo sentimento fondamentale: la nostra definitiva caducità*, è trattato il problema della *vanitas*, nonché dell'ottusità che porta l'uomo a cercare costantemente un appiglio trascendentale come giustificazione della propria esistenza. Dopo aver constatato come la strada che collegava l'uomo al divino attraverso il *passato*, l'«origine», si trovasse ora sbarrata dalla recente teoria darwiniana, la quale metteva «alla sua porta [...] la scimmia», Nietzsche procede a smascherare il tentativo di percorrere la direzione opposta, quella del *futuro*, di modo che

[...] la strada *verso cui* va l'umanità deve servire a dimostrare la sua sovranità e la sua affinità con Dio. Ahimè anche così non si arriva a niente! Alla fine di questa strada c'è l'urna funeraria dell'*ultimo* uomo e dell'ultimo becchino [*des letzten Menschen und Todtengräbers*] [...]. Per quanto alto possa risultare lo sviluppo dell'umanità [...] non c'è per essa alcun trapasso in un ordine più elevato, come non potrebbero la formica e il verme auricolare innalzarsi, al termine della loro “carriera terrestre”, all'affinità con Dio e all'eternità. Il divenire si strascica dietro l'essere stato: perché mai in questa eterna commedia ci dovrebbe essere un'eccezione per un qualsiasi piccolo astro, ed ancora per una piccola specie vivente su di esso? Basta con questi sentimentalismi!²¹⁸

In questo importante brano anzitutto va notato come, a ridosso dell'inizio della tribolazione sul materiale dello *Zarathustra*, Nietzsche ricorra alla rappresentazione di un *ultimo* uomo che non ha ancora le sembianze della minacciosa figura che si ritroverà in seguito, né il suo spessore metaforico-simbolico, né alcuno dei tratti caratteristici che lo contraddistinguono in seguito²¹⁹. L'unico suo attributo è quello di essere, appunto, l'ultimo di una serie di uguali e in quanto tale non può che essere il seppellitore di tutti quelli che lo hanno preceduto. Allo stesso modo, proseguendo la lettura, è significativo rilevare come, rispetto alla possibilità di un tipo superiore di esistenza, nella domanda posta in conclusione egli dimostri ancora un cinismo piuttosto sorprendente se si considera che di lì a poco si farà fervente araldo della necessità del superamento

²¹⁸ KSA 3, p.54; A, §49, pp. 40-41.

²¹⁹ Ciò potrebbe essere suffragato anche dalla scelta di enfatizzare con lo “spaziato” (quindi in corsivo nella versione italiana) solo l'aggettivo *ultimo*, mentre nel testo zarathustriano viene enfatizzata l'intera espressione.

dell'uomo. Certo, l'obiettivo polemico qui è un «ordine più elevato» di natura segnatamente divina, un trapasso metafisico ed escatologico, quindi non si pone in termini apertamente contraddittori con l'immanenza terrestre espressa dall'*Übermensch*²²⁰, ma il contrasto tra il tono disincantato di queste battute e quello profetico-messianico dello *Zarathustra*, se non altro, mostra come una via d'uscita dalla limitatezza umana, in questo momento, ancora non fosse concepita.

Alla luce di questa rapida triangolazione di informazioni – le esplicite attestazioni dell'autore, l'analisi cronologica delle occorrenze e il breve confronto con uno scritto appena precedente – è possibile decretare filologicamente gemellare il parto che ha dato alla luce l'Oltreuomo e l'Ultimo uomo, collocandone, con buona approssimazione, la data di nascita intorno all'autunno-inverno del 1882. Al di là del rilievo “anagrafico”, però, il *Nachlaß* restituisce un'interdipendenza più profonda tra le due figure attraverso una serie di nessi concettuali che, sebbene non sorprendenti, possono aiutare a fare ulteriore chiarezza sulla loro genesi. A questo proposito, tornando per un attimo al brano tratto da *Aurora* e mantenendo il fuoco sulla figura del *letzter Mensch* è possibile sviluppare un'ulteriore riflessione. L'embrionale figura di *ultimo* uomo-becchino che Nietzsche descrive in quell'aforisma, al contrario di quello zarathustriano, non presenta alcuna soluzione di continuità con l'esemplare umano odierno, né tantomeno con quello passato, non c'è nessun salto che questo deve compiere per poterlo raggiungere. Ancorché si illuda di poter uscire dall'ordine naturale delle cose e sfuggire così all'insignificanza della propria esistenza, l'essere umano scorge ovunque solo una fedele copia di sé stesso. In questo senso, la stessa accezione e lo stesso utilizzo dell'*ultimo* uomo si riscontrano in un passaggio molto simile ancora precedente, contenuto ne *Il viandante e la sua ombra* (1879), nel quale si ritrova anche il medesimo espediente retorico della formica. Considerandoci

lo scopo dell'intera esistenza del mondo [...] noi uomini vorremmo essere, almeno in *questa* vanità, qualcosa di affatto incomparabile e meraviglioso. La nostra unicità nell'universo! Ohimè, è una cosa fin troppo inverosimile! [...] Forse la formica nel bosco immagina altrettanto fortemente di essere meta e scopo dell'esistenza del bosco, come facciamo noi quando alla fine dell'umanità, nella nostra fantasia, ricolleghiamo quasi involontariamente la

²²⁰ KSA 4, p.15; Z, *Prologo*, §3, p. 6.

fine della terra: anzi siamo ancora modesti quanto ci fermiamo a ciò e non organizziamo, per i funerali dell'ultimo uomo, un crepuscolo universale del mondo e degli dèi²²¹.

Anche in questa occasione, dunque, lo scenario descritto delinea una figura di là da venire la cui differenza con tutti i suoi omologhi precedenti è una fattispecie di natura puramente temporale, non qualitativa. Ora, se si confronta tale contiguità con la tensione dialettica ingaggiata tra *Übermensch* e *letzter Mensch* a partire dallo *Zarathustra* lo scarto è lampante. Si faccia riferimento, ad esempio, a quanto Nietzsche fa dire al suo profeta nel finale della prima parte, quando, accommiatandosi dai suoi discepoli, rammenta loro la strada ancora da percorrere:

«Ditemi fratelli miei: che cosa è per noi cattivo, anzi più cattivo di tutto il resto? Non è forse la *degenerazione* [*Entartung*]? [...] In alto va il nostro cammino, dalla specie [*Art*] si avvia verso la sovra-specie [*Über-Art*]»²²².

A differenza di una condizione umana sempre uguale a sé stessa, il simbolismo oracolare e mitologico dello *Zarathustra* getta una nuova luce sul destino dell'umanità, la quale appare ora in tutta la sua transitorietà e precarietà. L'indeterminatezza assoluta originata dalla morte di Dio, il venire meno del fondamento che, accumulando tutti gli esseri umani, garantiva una continuità sia sincronica che diacronica, spalanca dunque l'orizzonte del possibile. La dimensione temporale del *futuro* diventa il luogo prediletto per l'attuazione di un cambiamento che si distingue qualitativamente sia dal passato che dal presente, facendosi così, per riprendere le parole di Bataille, «non il prolungamento di me stesso nel tempo, ma il verificarsi di un essere che va più lontano superando i limiti raggiunti»²²³. Tuttavia, se questa apertura, da una parte, comporta l'opportunità di rifondare un'esistenza sintonizzata con le forze elementari della vita, d'altro canto essa fa intravedere il pericolo di un rovinoso declino che tinge l'avvenire di una tonalità più cupa, caricando la neutralità dell'*ultimo* uomo-becchino di un'accezione negativa fino ad allora sconosciuta:

²²¹ KSA 2, p.548; VO, §14, p. 142.

²²² KSA 4, p.98; Z, *Della virtù che dona*, §1, p.89. Va specificato che il termine tedesco *Art* non è unilateralmente traducibile con "specie" e racchiude in sé significati analoghi ma meno legati al lessico evolutivistico quali "tipo", "carattere", "qualità", "natura".

²²³ BATAILLE, G., *Su Nietzsche*, trad. it. di A. Zanzotto, Milano, SE, 1994, p.37.

Anche il *regresso* e la *decadenza* [*Verfallen*], nell'individuo come nell'umanità, producono necessariamente i loro *ideali*: e si crederà sempre di *andare avanti*. Ad un certo momento l'ideale scimmia potrebbe stare davanti all'umanità – come la metà²²⁴.

L'essere umano, quindi, è fotografato in un momento *decisivo* che in ogni caso implica la sua metamorfosi, se in un tipo superiore o in uno inferiore spetta a lui definirlo, ma il *continuum* temporale è ormai spezzato e tra l'oggi e il domani è scavato un solco. Proprio questa eccezionalità del presente è quanto veicolano le tipiche immagini zarathustriane dell'urgenza – il «cavo teso tra la bestia e il superuomo», il «periglioso essere in cammino» dell'uomo e il «grande meriggio» come *Untergang* e *Übergang*, «quando l'uomo sta al centro del suo cammino tra animale e superuomo»²²⁵. Questo anche il senso di un appunto sull'*Übermensch*, inserito in un piano per un'ipotetica quinta parte dello *Zarathustra*, che riassume bene quanto appena detto:

*Il tempo del suo apparire: il punto intermedio più pericoloso, in cui si può giungere fino all'ultimo uomo', [...] caratterizzato dal più grande avvenimento: Dio è morto*²²⁶.

La morte di Dio, o meglio la sua uccisione da parte degli uomini, è presentata qui come l'evento epocale in grado di determinare le coordinate all'interno delle quali l'individuo moderno si trova a muoversi, una vera e propria catastrofe ontologica dalla portata incalcolabile. Una volta sciolta «questa terra dalla catena del suo sole»²²⁷, per riprendere l'immagine del mito platonico, e venuti meno tutti gli appigli metafisici, inclusi quelli non espressi in termini esplicitamente teologici, diventa possibile uno sguardo disincantato sulle dinamiche storico-morali che informano il presente e dunque il futuro. È in questo crocevia che Nietzsche comincia a impostare la caratteristica visione antinomica tra Ultimo uomo e Oltreuomo che sfocerà, soprattutto a partire da *Al di là del bene e del male*, nella nota divisione tra morale d'armento e morale dei signori:

Uno dei due movimenti è senz'altro il livellamento dell'umanità, grandi formicai, ecc. [...]

²²⁴ FP 1[38] del luglio-agosto 1882, in KSA 10, pp.19-20; OFN VII/I, parte I, p. 12.

²²⁵ KSA 4, p. 102; Z, *Della virtù che dona*, §3, p. 87.

²²⁶ FP 35[74] del maggio-luglio 1885, in KSA 11, p.541; OFN VII/3, pp. 217-8.

²²⁷ KSA 3, p.481; GS, §125, p. 129.

L'altro movimento: il mio movimento: è, al contrario, l'inasprimento di ogni contraddizione e scissione, l'eliminazione dell'uguaglianza, la creazione di superpotenti.

Quel movimento genera l'ultimo uomo. Il mio il superuomo.²²⁸

Tanto la *Entartung* quanto la *Selbstaufhebung* nietzscheana allora sono due processi speculari al termine dei quali si scorgono due figure simmetricamente distinte. Laddove il *Super-uomo* è la fisionomia che viene ad assumere il soggetto trasvalutante e trasmutante che accetta la vita come volontà di potenza e «si avvia verso la *sovra-specie*», un timbro rispettivamente identico viene apposto per marcare la trasfigurazione di segno opposto:

L'uomo destinato a fermarsi, come *superscimmia* [*Überaffe*], immagine dell'ultimo uomo, che è quello eterno²²⁹.

Riprendendo distaccatamente l'impianto evoluzionistico darwiniano²³⁰, l'«ideale scimmia» che potrebbe un giorno «stare davanti all'umanità come meta» ed esito di un movimento inerziale dell'umanità finisce con l'assumere i tratti tipici dell'Ultimo uomo trasfigurato però in «super-scimmia».

²²⁸ FP 7[21] del primavera-estate 1883, in KSA 10, p.244; OFN VII/1, parte I, p.233.

²²⁹ Enfasi mia. FP 4[163] del novembre-febbraio 1883, in KSA 10, p.160, OFN VII/1, parte I, p.147.

²³⁰ Il rapporto tra Nietzsche e Darwin è notoriamente complicato e stratificato. Senza addentrarsi in tutte le sue problemicità, in questa sede basti constatare come, per quanto il filosofo tedesco si sforzi di prenderne le distanze, le teorie di Darwin costituiscono la cornice teorica all'interno della quale si colloca anche la riflessione di Nietzsche. Più che un rigetto dell'impalcatura generale del modello darwiniano, infatti, la critica principale mossa da quest'ultimo era rivolta specificamente al principio evoluzionistico di conservazione come motore della storia biologica, al quale Nietzsche opponeva la volontà di potenza come incontenibile espansione di un principio vitale immanente. Per una tematizzazione specifica che consideri anche i limiti della lettura nietzscheana di Darwin si vedano RICHARDSON, J., *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004; GROFF, P. S., Who is Zarathustra's Ape, in ACAMPORA, C. D., ACAMPORA, R., (eds), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

CAPITOLO SECONDO

Figure, tipi e geometrie dell'etica. *Pathos* della distanza e differenza

2.1. *Genius* e *Nichtgenius*: una polarizzazione criptoromantica?

2.1.1. Di alcuni influssi nell'immaginario della 'grande personalità'

A questo punto, la centralità e l'originalità dello *Zarathustra* rispetto al *corpus* nietzscheano sono sufficientemente evidenti. Cionondimeno, come segnala il filosofo a più riprese, gli elementi di continuità tra questo e il resto delle sue opere sono numerosi ed è noto come egli, riferendosi ad alcuni suoi lavori precedenti, in particolar modo a *Schopenhauer come educatore*, arrivasse a sostenere di avere scritto «il commento prima del *testo*»²³¹. Ora, questo rilievo appare quanto mai appropriato per quanto concerne il rapporto antitetico qui preso in esame tra le figure cardinali del *letzter Mensch* e dell'*Übermensch*. Se è vero, infatti, che solo a partire dall'inizio degli anni Ottanta queste compaiono nella conformazione e con le caratteristiche appena descritte²³², non si può dire lo stesso della tensione dialettica e della radicale polarizzazione etica di cui esse non sono altro che una felice espressione.

Fin dalla sua adolescenza, quando era ancora uno studente a Pforta, Nietzsche subisce fortemente la fascinazione per una narrazione mitologico-letteraria che vede come protagonista il tipo umano dell'eroe tragico. A questo proposito, i movimenti romantici fioriti a partire dagli anni Settanta del XVIII secolo fra Germania, Francia e Inghilterra, offrivano un assortimento sconfinato ed eterogeneo di figure di questo genere, animate da un comune impulso verso la libertà e dalla pienezza di spirito con le quali affrontavano i loro travolgenti destini. Forse attratto da tali sentimenti di grandezza, i quali probabilmente offrivano un anelito di fuga dal rigorismo luterano

²³¹ KSB 6, p.364; EP 80-84, p.344. Lo stesso viene detto in un'altra lettera a Overbeck dell'anno successivo, cfr. KSB 6, p.496; EP 80-84, p. 471.

²³² Per essere più precisi va specificato che, come il suo opposto *letzter Mensch*, neanche il termine *Übermensch* compare per la prima volta nel periodo dello *Zarathustra*. Lo si ritrova, infatti, per ben tre volte in un breve scritto giovanile destinato all'associazione filologica "Germania" di cui faceva parte nel periodo di Pforta e rivolto alla figura e all'opera poetica di Lord Byron (KGW I/2, pp.344-49; SG I, p.177-183). Cfr. CAMPIONI, G., *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Pisa, Edizioni ETS, 2008, p. 24.

dell'ambiente domestico, in questi anni l'interesse di Nietzsche si coagula in un primo momento intorno al personaggio di Prometeo, tanto nella veste di maschera classica della tragedia eschilea quanto nelle rivisitazioni più contemporanee di Goethe²³³, prima, e Shelley²³⁴, poi. Legge avidamente il *Manfred* di Byron, opera che rimarrà un punto di riferimento costante per tutta la sua vita e di cui si ritroverà traccia addirittura in *Ecce homo*, i *Masnadieri* di Schiller, nella quale il ribellismo prometeico assumerà addirittura tinte demoniache, e *La morte di Empedocle* di Hölderlin, suo poeta prediletto, che nella stesura dello *Zarathustra* avrà notoriamente molta importanza²³⁵. L'immaginario classico e romantico che si andava formando con queste letture, inoltre, si mescola anche con la mitologia delle saghe germaniche e nordiche, riscoperta grazie alla rivalutazione herderiana delle tradizioni nazionali, e stimola attivamente l'estro creativo del giovane Nietzsche, il quale fin da subito si cimenta in ambiziosi progetti poetici e componimenti letterari di vario genere²³⁶.

Da un punto di vista filosofico e al di là di quelli che possono essere adolescenziali eccessi passionali, quello che resta sotto a questo coacervo di maschere eroiche è una visione dicotomica che concepisce l'umanità come spaccata in due, dove da una parte giace, quasi come materiale inerte, la folta maggioranza di individui che ignara della propria condizione conduce un'esistenza comune, dall'altra, si stagliano di tanto in tanto delle figure dotate di alcune caratteristiche, solitamente spiccata sensibilità e forza d'animo, che ne fanno degli esseri superiori. Provando a contestualizzare tale immaginario, non si può che pensare immediatamente alla precisa tradizione storica tedesca che vede forse nell'Hegel delle *Lezioni sulla filosofia della storia* il suo rappresentante più autorevole. In queste pagine raccolte e pubblicate postume nel 1837, infatti, il filosofo idealista delinea il cammino della storia distinguendo in maniera netta tra quelli che possono essere definiti 'individui conservatori', i quali operano

²³³ GOETHE, J., W., *Prometeo* (1772-74), in *Opere*, Firenze, Sansoni Editore, 1970, pp. 1302-3.

²³⁴ SHELLEY, P., B., *Prometeo slegato*, tr. it. di Cesare Pavese, Torino, Einaudi, 1997.

²³⁵ VIVARELLI, V., *Empedocle e Zarathustra: dissipazione di ricchezza e voluttà del tramonto. Gli echi delle letture holderliniane in Così parlò Zarathustra*, in CAMPIONI, G., VENTURELLI, A., (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Napoli, Guida editori, 1992, pp.201-236.

²³⁶ Nell'arco di una decina di anni, oltre a diverse poesie sul già citato Prometeo, Nietzsche elabora diversi scritti e un poema sinfonico sulla figura di Ermanarico, antico re degli Ostrogoti; una disturbante novella sul personaggio faustiano di Euforione, che Goethe pensa alludendo a Byron; e un progetto per una tragedia con protagonista Empedocle. Cfr. CAMPIONI, G., *Nietzsche. La morale dell'eroe*, op. cit., pp. 15-26.

quotidianamente secondo i costumi e i dettami delle proprie comunità, senza essere coscienti del principio universale che guida le loro azioni, e che così facendo si fanno garanti della sussistenza della loro moralità, e quelli che invece egli chiama «*individui della storia mondiale*» (*welthistorischen Individuen*), o più semplicemente «grandi uomini» (*großen Menschen*)²³⁷, ovvero dei veri e propri condottieri d'anime che, distruggendo e rifondando nuove tavole di valori, si fanno mezzo consapevole per la realizzazione dello Spirito assoluto. Senza voler forzare eccessivamente l'accostamento tra questo modello di filosofia della storia e le varie formulazioni che, si vedrà a breve, Nietzsche offrirà nella sua opera, va sottolineato come, al contrario della corrente romantica e specialmente dell'elitarismo dello *Sturm und Drang*, Hegel non mostra alcun tipo di superficialità nei confronti della *Daseinsform* dell'individualità comune. Nella sua bipartizione dell'umanità, per quanto manifesti evidentemente un'ammirazione speciale per le grandi figure storiche, egli riserva ai primi un ruolo altrettanto fondamentale per la sopravvivenza dell'intero edificio della società umana. Né potrebbe essere altrimenti, dato che le grandi personalità non hanno particolari meriti oltre a quello di essere state investite, loro malgrado, di un compito che le eccede in quanto singolarità limitate al loro tempo.

Restando pienamente all'interno della stessa temperie culturale, questa lettura sistematizzante della parabola umana viene ripresa ed estremizzata in un altro ciclo di conferenze che riscuoteranno ampio successo di pubblico e che appare oggi emblematico di questa visione. Questa volta l'autore è lo scozzese Thomas Carlyle e la raccolta, pubblicata solo quattro anni dopo (1841), porta il titolo di *Gli eroi, l'eroismo e lo spirito eroico nella storia*. Lo schema interpretativo di Carlyle, però, non parte dagli stessi presupposti di quelli di Hegel. Pur conservando del tutto l'enfasi romantica sull'idea di un'infinita potenza che pervade tutto l'esistente, della quale i singoli uomini non sarebbero altro che una mera incarnazione simbolica, il filosofo scozzese rigetta completamente l'impianto teleologico della concezione hegeliana della storia. Non essendoci alcuna Idea, alcun principio ordinatore, operante verso una qualsivoglia libertà assoluta sono gli individui stessi, certo mossi da un'energia spirituale che però risulta cieca e priva di direzioni, a farsi attori incontrastati della storia mondiale.

²³⁷ HEGEL, G. W. F., *Werke in zwanzig Bände*, 12, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970; trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2003, p. 25-7.

Tuttavia, in questa ricostruzione la distribuzione di questa infinita potenza non è affatto egualitaria e si concentra principalmente in alcune grandi figure, tanto che il filosofo scozzese arriverà a sostenere la nota e controversa tesi secondo cui «la storia universale [...] altro non è, in sostanza, se non la storia dei grandi uomini [great men]»²³⁸.

Il *topos* dei grandi uomini come meccanismi propulsori della storia risulta estremamente importante perché avrà degli effetti considerevoli sull'immaginario culturale del XIX secolo. Nella fattispecie, per quanto riguarda il pensiero di Nietzsche, è possibile intravedere almeno due modi in cui questo può aver esercitato una certa influenza. In primo luogo, va segnalato come la concezione euristica di una storia mossa e scritta da grandi personalità abbia informato abbondantemente l'impianto teorico di tutta la nuova storiografia tedesca del XIX secolo, venendo messa definitivamente in discussione solo nella prima metà del XX secolo con la storia sociale degli *Annales* francesi. Il metodo critico-filologico inaugurato da Leopold von Ranke a inizio secolo, e che farà scuola nei decenni a venire, aveva già sicuramente posto le basi per un approccio meno centrato sulle singole figure di potere e più attento alla dimensione etica e spirituale, quindi culturale, di un intero popolo – attenzione che si affermerà pienamente solo nella *Kulturgeschichte* di Jakob Burckhardt – ma né nell'uno né nell'altro caso si scalfirà l'idea di una storia umana segnata dalle «grandi individualità»²³⁹. A questo proposito, è lecito supporre che la formazione filologica di

²³⁸ CARLYLE, T., *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History*, London, James Fraser, 1841; trad. it. *Gli eroi e il culto degli eroi e l'eroico nella storia*, Milano, TEA, 1990, p.13.

²³⁹ A titolo di esempio si veda quanto scrive Burckhardt per le conferenze intitolate alla *Grandezza storica* (1870) a proposito di Federico il Grande: «I destini di popoli e Stati, la direzione che prendono intere civiltà possono dipendere dal fatto che un uomo straordinario sia in grado di sostenere, in certi periodi, determinate tensioni e lacerazioni interiori di prim'ordine», in BURCKHARDT, J., *Gli individui e l'universale. La grandezza storica*, in ID., *Sullo studio della Storia*, trad.it di M. Ghelardi, Torino, Einaudi, 1998, pp.209-248. Allo stesso modo, si consideri quanto scrive Ranke sui limiti di un'idea di progresso dell'umanità slegata dall'operato degli individui superiori: «Il genio, infatti, non dipende dal concetto di umanità, egli ha un rapporto immediato col divino da cui deriva la sua origine. Si screditerebbe una manifestazione individuale se la si volesse intrappolare nella sua epoca; essa si basa su di essa ma non si risolve in essa», cfr. RANKE, L., *Lutero e l'idea di storia universale*, a cura di F. Donadio e F. Tessitore, Napoli, Guida, 1986, p.232, cit. in LOSURDO, D., *Nietzsche. Il ribelle aristocratico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 211. Tali posizioni, di importanza capitale per la storiografia moderna, assumono particolare importanza se accostate alla critica che, nel secondo saggio della *Genealogia*, Nietzsche muoverà nei confronti della tendenza a incorporare l'«ideale democratico» nella propria epistemologia delle scienze storiche, sacrificando il paradigma interpretativo dell'affermazione e dell'attività delle grandi forze storiche e facendo prevalere quello della passività e

Nietzsche prima a Bonn e poi a Lipsia non fosse in distonia con tali premesse epistemologiche, le quali ritroverà espresse direttamente nei corsi universitari di Burckhardt *Sullo studio della storia*, tenuti a Basilea tra il 1868 e il 1873, che egli seguirà assiduamente.

In secondo luogo, la bipartizione dell'umanità popolarizzata da Carlyle raggiunge Nietzsche in particolar modo per tramite dell'opera del filosofo trascendentalista Ralph Waldo Emerson, un autore che egli scoprirà nel 1862 e che avrà un'influenza enorme nel suo pensiero, specialmente per lo *Zarathustra*²⁴⁰. Emerson, infatti, aveva conosciuto di persona Carlyle e si era speso per la diffusione del suo pensiero dall'altro versante dell'oceano, sia favorendo la circolazione delle sue opere sia attingendo apertamente alla sua filosofia. Oltre a elementi del romanticismo inglese di Carlyle e Coleridge, la dottrina emersoniana riprende alcuni motivi dell'idealismo di Schelling e Fichte e si fonda su una concezione dell'universo come una sorta di materializzazione dello spirito divino infinito, da lui chiamato significativamente «Superanima» (*Oversoul*)²⁴¹. Ogni essere umano, essendo dunque in rapporto diretto con questa fonte divina, ha la possibilità di sviluppare autonomamente la propria potenzialità, contando sulla propria *self-reliance*, che più che fiducia in sé stessi è la capacità di trovarsi nel pensiero, di pensarsi in prima persona. Anche in questo caso, però, la strada del genere umano si biforca e solo una parte di esso si decide per l'autoaffermazione della pienezza della vita. Nella sua opera dove si tratta maggiormente questo tema, *Uomini rappresentativi* (1850), che Nietzsche leggerà in traduzione tedesca, si trovano quindi da una parte gli «uomini parziali», che utilizzano l'intelletto senza cogliere il reale senso delle cose, e dall'altra gli «uomini totali» o, appunto, «uomini rappresentativi» dell'*Oversoul*²⁴².

Infine, alle componenti romantiche accennate va aggiunta la fondamentale risonanza che Nietzsche ha trovato nella filosofia di Schopenhauer. Com'è noto, la riflessione del filosofo di Danzica muove da presupposti lontani dall'ambito speculativo di filosofia

dell'adattamento delle masse: «si nega così nell'organismo [sociale] il ruolo egemonico esercitato dai più alti detentori delle sue funzioni, nei quali la volontà vitale si manifesta in guisa attiva e informante», in KSA 5, p.316; GM, *Colpa, cattiva coscienza e simili*, §12, p.278.

²⁴⁰ Sul fecondo rapporto tra Emerson e Nietzsche cfr. ZAVATTA, B., *La sfida del carattere: Nietzsche lettore di Emerson*, Roma, Editori riuniti, 2007.

²⁴¹ EMERSON, R.W., *Oversoul*, in ID., *Essays. First and Second Series*, Boston-New York, Houghton Mifflin Company, 1883, pp.249-278.

²⁴² EMERSON, R., W., *Uomini rappresentativi*, L'Aquila, REA, 2010.

della storia proprio delle trattazioni sopra ricordate. Nel terzo libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, il suo *opus magnum* del 1819 riedito in seconda edizione ampliata nel 1844, Schopenhauer prende infatti in esame la categoria del ‘genio’ a partire dalla sua rielaborazione del criticismo kantiano e della dottrina platonica delle idee. Il genio, dunque, è quella eccezionale forma di esistenza che si riesce a smarcare tanto del *principium individuationis* che, attraverso le forme a priori del tempo e dello spazio, regola la dimensione della rappresentazione, quanto dal dominio noumenico della Volontà che comanda silenziosamente ogni aspetto della vita. Conquistando una maggiore consapevolezza e un punto di vista più elevato, esso vive al di sopra della frammentaria particolarità dei fenomeni quotidiani e ha libero accesso al mondo imperituro delle Idee, qualificandosi così come «*puro soggetto conoscente*» e isolandosi automaticamente dal brulichio delle moltitudini. L’uomo comune, infatti, che Schopenhauer definisce senza mezze misure «*merce di fabbrica della natura*», è limitato nella contemplazione, e dunque nella sua grandezza, perché interagisce con il suo intorno solo in quanto esso ha una qualunque relazione con la sua Volontà. Al contrario, il genio, questo «*sovrappiù di conoscenza, divenuto libero*» e «*limpido specchio dell’essenza del mondo*», si può permettere di «*mantenersi nel puro intuire*» e di tradurre questa condizione nel campo estetico, trovando nell’arte, anziché nella storia mondiale, l’unico terreno su cui operare. In altre parole, quello di Schopenhauer assume i tratti non tanto del tipo umano dell’‘eroe tragico’, che si immola per l’affermazione di un ideale o un richiamo passionale della vita, ma piuttosto di quello di un ascetico ‘genio artistico’, che non insegue altro scopo se non assecondare la sua natura (estetica) superiore²⁴³.

2.1.2. *Le forme dell’antagonismo etico*

Tralasciando gli ambiziosi progetti letterari giovanili menzionati poco fa e anticipando momentaneamente la trattazione che ne farà nella *Nascita della tragedia*, è

²⁴³ I brevi passaggi citati in queste righe si trovano in SCHOPENHAUER, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. G. Brianese, Torino, Einaudi, 2013, pp.248-250.

Come è evidente, la riflessione schopenhaueriana sulla genialità risente ampiamente del dibattito estetico tardo settecentesco a proposito del genio. A differenza, però, dell’impostazione illuministica del problema, che legava indissolubilmente la creatività artistica soggettiva a un criterio oggettivo del bello, con la filosofia romantica si assiste a una sorta di naturalizzazione della genialità, la quale rispondeva ora a un principio assoluto indipendente dai canoni estetici vigenti. Sul tema cfr. STRICH, F., *Classicismo e romanticismo tedesco*, Milano, Bompiani, 1953.

possibile ravvisare uno scheletro della tematizzazione nietzscheana in un appunto preparatorio per le conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*, un ciclo di cinque incontri tenuto all'inizio del 1872 nell'aula magna del Museo dell'Università di Basilea. Come si evince dal titolo, l'intenzione del giovane professore era quella di riflettere intorno alle premesse culturali del sistema educativo tedesco e agire attivamente sulla future generazioni di filologi, orientandoli verso una riformata e più vigorosa idea di *Bildung* che si opponesse al progressivo indebolimento che essa aveva conosciuto nell'epoca moderna. Proprio per sortire tale effetto andava tracciata chiaramente la rotta da seguire:

1. Portare a compimento il genio [*Genius*] per mezzo della cultura [*Bildung*].
Spianare la strada
2. Rendere possibile la sua azione per mezzo di una giusta venerazione
3. Scoprirlo

Dal punto di vista del non-genio [*Nichtgenius*]:

1. Imparare l'obbedienza e la modestia. (Esiodo).
2. Una conoscenza corretta dei limiti di ogni professione.
3. Raccogliere materiale per il genio²⁴⁴.

Nonostante il carattere schematico della nota non renda giustizia alla complessità della sua analisi, essa fotografa bene il punto di partenza da cui Nietzsche sviluppa la sua riflessione. La coppia speculare di termini qui utilizzati, *Genius* e *Nichtgenius*, rimanda inequivocabilmente al lessico schopenhaueriano e indica come in questo periodo si muovesse ancora, pur con qualche importante differenza, all'interno delle sue categorie analitiche. Nei quaderni di questi anni, infatti, il giovane filologo si esprime quasi negli stessi termini del suo mentore, definendo la figura del genio come «*puro soggetto intuente*». Ma «che cosa il genio intuisce?», si chiede Nietzsche, «[i]l muro delle apparenze, unicamente come apparenze. L'uomo, il non-genio, intuisce [invece] l'apparenza come realtà»²⁴⁵. La differenza tra queste due tipologie di uomini risiede non tanto nella capacità conoscitiva del *Genius* di trascendere il *principium individuationis*,

²⁴⁴ FP 14[13] della primavera 1871-inizio 1872, in KSA 7, p.380; OFN III/3, parte I, p. 397.

²⁴⁵ FP 7[172] di fine 1870-aprile 1871, in KSA 7, p.205; OFN III/3, parte I, p.210.

cosa sin dall'inizio riconosciuta come problematica per Nietzsche, bensì nella capacità di accettare la contraddizione che si cela nel riconoscere come superiore una verità che è essa stessa mera rappresentazione e apparenza (*Schein*), ovvero quella che anni più tardi riassumerà con l'ossimoro della 'profondità della superficie'²⁴⁶. È alla luce del prendere coscienza dell'ineludibilità del mondo delle apparenze che il genio comprende la propria missione e «agisce gettando al di sopra della massa una nuova rete dell'illusione entro la quale essa può vivere»²⁴⁷.

Al netto dell'evidente debito nei confronti di Schopenhauer, però, l'appunto del *Nachlass* appena citato è particolarmente importante perché vi compaiono, stilizzati, alcuni tratti essenziali della visione etica nietzscheana che *mutatis mutandis* accompagneranno tutte le fasi del suo itinerario filosofico. In primo luogo, riproponendo un motivo tipico del titanismo sturmeriano Nietzsche presenta una netta bipartizione dell'umanità che vede contrapposti, da una parte, un'anonima moltitudine di soggetti perlopiù inconsapevoli e dediti a un'esistenza mediocre e, dall'altra, alcuni sparuti esemplari che, distaccandosi da essa, accedono a un vissuto più profondo che apre loro le porte di un'esistenza superiore. Già da questa visione abbozzata, dunque, emerge un netto disallineamento in virtù della funzione che il genio è chiamato a compiere, riconosciuta la quale non si può che accettare l'intrinseca diseguaglianza dell'umanità ed edificare la società intorno a questa superiorità. In questa

²⁴⁶ Cfr. KSA 3, p. 351; GS, *Prefazione alla seconda edizione*, §4, pp.19-20: «[...] per vivere occorre arrestarsi animosamente alla superficie, all'increspatura, alla scorza, adorare l'apparenza [*Schein*], credere a forme, suoni, parole, all'intero olimpo dell'apparenza! Questi Greci erano superficiali – *per profondità!*».

²⁴⁷ FP 6[3] di fine 1870, in KSA 7, p.130; OFN III/3, parte I, p.130. La differenza appena evidenziata rimanda significativamente alla critica gnoseologica che Nietzsche muove alla filosofia di Schopenhauer riguardo all'identificazione, compiuta da quest'ultimo, della 'cosa in sé' kantiana con la Volontà. Appellandosi a quello che Salaquarda definisce un «criticismo radicale», infatti, Nietzsche nega recisamente che sia possibile compiere un tale salto nel vuoto e passare dal fenomeno alla cosa in sé, in quanto, come scriverà successivamente, «siamo ben lontani dal 'conoscere' abbastanza, per poter anche solo pervenire a una tale distinzione» (GS, §354). Servendosi della fondamentale *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange, egli si spinge così, già alla fine degli anni Sessanta, a mettere in dubbio uno degli architravi della filosofia schopenhaueriana, andando a complicare definitivamente l'immagine di un giovane Nietzsche schiacciato sulla «metafisica d'artista» del suo maestro elettivo. Su questo punto cfr. il terzo capitolo di GENTILI, C., *Introduzione a Nietzsche*, Bologna, il Mulino, 2017; SALAQUARDA, J., *Nietzsche e Lange*, in CAMPIONI, G., VENTURELLI, A., (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, op. cit., pp. 19-43; RICCARDI, M., Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself. *Nietzsche-Studien*, 39(1), 2010, 333-351.

configurazione dualistica non sembra esserci spazio per alcun tipo di alternativa. In secondo luogo, nella *Bildung* che ha in mente Nietzsche sussiste un vincolo peculiare tra *Genius* e *Nichtgenius* che si fonda sulla sudditanza del secondo nei confronti del primo, o, il che è la stessa cosa, sulla dipendenza del primo dal secondo, andando così a risultare complementari. Il non-genio deve trovare la sua virtù nella limitatezza e nella obbedienza affinché il genio possa essere libero di esprimere appieno il proprio potenziale.

La prima originale tematizzazione di questa opposizione etica, per quanto mascherata, si trova nella *Nascita della tragedia*, quindi, e questo va sottolineato, non nella forma di appunti personali ma in quella più ponderata di saggio filologico-filosofico. Laddove, infatti, nelle conferenze sul sistema educativo tedesco Nietzsche si limita a lamentare come la sua epoca «si vorrebbe sottrarre alla dura necessità di lavorare per il genio»²⁴⁸, nella *Nascita* si trova una nuova configurazione del problema, nettamente più articolata. Prendendo le mosse dalla ricostruzione storica del declino della tragedia attica, egli individua nell'«uomo teoretico» (*theoretischen Menschen*) una *Daseinsform* senza precedenti, la cui peculiarità è quella di fondare tutta la propria vita sull'

incrollabile fede che il pensiero giunga, seguendo il filo conduttore della casualità, fin nei più profondi abissi dell'essere, e che il pensiero sia in grado non solo di conoscere, ma addirittura di correggere l'essere²⁴⁹.

L'ottimismo che deriva da questa attitudine, il cui progenitore, com'è noto, Nietzsche identifica in Socrate, genera una mutazione antropologica profonda nella società greca, dando vita a un atteggiamento di superficiale leggerezza frammista a quella «femminea fuga di fronte alla serietà e al terrore, quel vile appagarsi del comodo godimento»²⁵⁰ che caratterizza la tarda grecità. L'«uomo teoretico», convinto della possibilità di controllare razionalmente tutto il reale, costituisce pertanto la precondizione per un ulteriore profilo antropologico, molto più importante per comprendere le possibili radici del zarathustriano *letzter Mensch*, ovvero quello dell'*Heiterkeitsmensch*, l'«uomo sereno» che abita e informa con la sua immagine tutta

²⁴⁸ KSA 1, p.666; FT, *Sull'avvenire delle nostre scuole, Prima conferenza*, p. 108.

²⁴⁹ KSA 1, p.99; NT §15, pp. 99-101.

²⁵⁰ KSA 1, p.80; NT §11, p.78.

quella che Nietzsche chiama ‘cultura alessandrina’²⁵¹. Il senso di sicurezza garantito dall’onnipotenza del *logos* produce un autocompiacimento che è a tutti gli effetti una felicità artificiosa: una «serenità dello schiavo, che non sa assumere nessuna dura responsabilità, non sa aspirare a nulla di grande, non sa stimare nulla di passato o di futuro più altamente del presente»²⁵². Come il miope Ultimo uomo che non sa cosa siano «amore», «creazione» e «anelito», lo schiavo sereno alessandrino si piega internamente su sé stesso, nascondendosi dietro al confortevole appoggio che gli offre la sua «antica alterigia». All’opposto di questa immagine, si trova invece il tipo dell’«uomo tragico», o «uomo eschileo», dell’epoca pre-alessandrina, un soggetto non ancora ammaliato dal canto della sirena della ragione totalizzante e ben consapevole dell’ineludibile fondo dionisiaco, quindi imponderabile e angosciante, del reale²⁵³. L’approccio di quest’ultimo non è quello distaccato del teoreta che, al riparo nel suo recinto della logica, impiega il proprio intelletto in una dialettica razionalistica disinteressata alla vita pulsante, bensì quello del profondo indagatore che non teme di soffrire della propria impudenza. In questo senso, anche le pagine inedite della *Filosofia nell’epoca tragica dei greci* (1873), nelle quali si passano in rassegna i grandi filosofi presocratici, non tanto dalla prospettiva delle loro dottrine ma dall’elemento personale che queste racchiudevano, mettendo in luce l’intima unità di vita e pensiero, possono forse essere lette come un tentativo di esplorare concretamente gli esemplari vissuti che più si avvicinavano al tipo umano che Nietzsche aveva in mente in questa fase.

Se con l’«eterna lotta fra *la concezione del mondo teoretica e quella tragica*»²⁵⁴ si compie una specifica caratterizzazione ed evoluzione del binomio *Genius/Nichtgenius*, che passa così attraverso la tappa intermedia del «genio teoretico» e «genio dionisiaco»²⁵⁵, nelle prime due *Inattuali* (1873), rispettivamente *David Strauss, l’uomo di fede e lo scrittore* e *Sulla utilità e il danno della storia per la vita*, si trova ancora un’altra riformulazione. A dire il vero, in questi due scritti, più che una nuova configurazione dicotomica Nietzsche propone due nuove maschere chiamate a rappresentare solo la polarità negativa, senza dunque una precisa controparte positiva.

²⁵¹ KSA 1, p.121; NT, §19, p.131.

²⁵² KSA 1, p.80; NT, §11, p.78.

²⁵³ KSA 1, p.119; NT, §18, p.122.

²⁵⁴ KSA 1, p.111; NT, §17, p.114.

²⁵⁵ FP 7[120] di fine 1870-aprile 1871, KSA 1, p.167; OFN III/3, p.169;.

Nel violento attacco all'ex capofila della sinistra hegeliana, colpevole di aver scritto in tarda età un fortunato libro agli occhi di Nietzsche conciliante e trionfalistico riguardo all'epoca contemporanea, egli conia un termine di cui si vanterà negli anni a venire e battezza Strauss con l'epiteto di «*filisteo della cultura*» (*Bildungsphilister*)²⁵⁶. Con ciò fa riferimento a un atteggiamento che vede diffuso tra i suoi contemporanei e che consiste in una certa *pavidità* celata sotto al «sentimento vittorioso di essere il degno rappresentante della cultura tedesca odierna»²⁵⁷. Scorgendo intorno a sé solamente «bisogni uguali e vedute simili», un'impressionante uniformità di costumi e opinioni, il *Bildungsphilister* si illude di essere il prodotto di una cultura giunta alla sua più felice espressione. Una superbia che implica come conseguenza la rinuncia a qualsivoglia desiderio di cambiamento radicale – esso è appunto «l'ostacolo di tutti i forti e i creatori, [...] la catena al piede di tutti coloro che corrono verso alte mete, [...] l'arido deserto di sabbia per lo spirito tedesco che cerca ed è avido di nuova vita»²⁵⁸ – e la cui parola d'ordine suona: «non si deve più cercare»²⁵⁹.

Un atteggiamento, questo, non troppo dissimile all'obiettivo polemico che si ritrova nella Seconda inattuale, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, scritta solo pochi mesi dopo, e il cui nucleo problematico è, com'è noto, l'«eccesso di storia [che] ha intaccato la forza plastica della vita»²⁶⁰. Pur partendo da premesse differenti, anche questa opera rientra pienamente nel filone di una *Kulturkritik* che, nella sua conclamata inattualità, porta al banco degli imputati alcuni aspetti cardinali della coscienza moderna. In particolare, si diceva, viene qui presa di mira la soffocante consapevolezza storica che, per merito delle filosofie della storia romantiche, ha portato gli individui a «giustificare il proprio tempo come il risultato necessario di questo processo del mondo [*Weltprozess*]», illudendosi dunque di essere al vertice di una storia progressiva e finendo con l'abbandonarsi passivamente all'ineludibilità del cammino dell'umanità²⁶¹. Per riassumere questa *Stimmung*, questo stato d'animo caratteristico di un'atmosfera culturale, Nietzsche si serve della figura di Eduard von Hartmann, autore di una *Filosofia dell'inconscio* (1869) e filosofo in voga nella *Gründerzeit*, usandola come

²⁵⁶ KSA 1, p.165; DS, §2, p.173.

²⁵⁷ KSA 1, p.166; DS, §2, p.174.

²⁵⁸ KSA 1, p.167; DS, §2, p.175.

²⁵⁹ KSA 1, p.168; DS, §3, p. 177.

²⁶⁰ KSA 1, p.329; UDS, §10, p.350.

²⁶¹ KSA 1, p.308; UDS, §8, p. 327.

metafora della senilità in un nuovo profilo antropologico incarnato dall'«uomo e vecchio hartmanniano». Esso è

accomodante, calcola e s'accorda bene coi fatti, non ribolle, ammicca e sa cercare il vantaggio proprio o quello del suo partito nel vantaggio e svantaggio altrui; disimpara il potere superfluo e diventa così progressivamente un 'uomo' e 'vecchio' hartmanniano²⁶².

A questa forma di umanità *ammiccante* ormai avvizzita e sonnacchiante Nietzsche non ne oppone un'altra capace dare lo squillo di tromba da lui auspicato, ma si limita a suggerire di riappropriarsi della specificità del proprio orizzonte temporale e di creare un'atmosfera congeniale all'azione, sviluppando un atteggiamento «antistorico», che insegni quindi uno strategico oblio, e «sovrastorico», che renda indifferenti alle eccitazioni storiche e tenga il fuoco sull'eternità. Contro la disarmante senescenza morale, non può che sperare nell'avvento di un anonimo e amorfo «regno della gioventù» (*Reich des Jugend*)²⁶³.

Mentre ci si avvicina sempre più a quella che sarà una notevole messa in discussione di alcune convinzioni legate alla metafisica del genio, nella produzione nietzscheana c'è spazio per l'ultima grande elaborazione di questa esaltazione dell'uomo superiore, nella quale però già si trovano velate alcune critiche successive. Nello scritto che probabilmente anticipa maggiormente i temi e i toni dello *Zarathustra*, la Terza inattuale *Schopenhauer come educatore* (1874), Nietzsche recupera l'elemento positivo della polarizzazione etica e propone addirittura «tre immagini dell'uomo che la nostra epoca ha eretto una dopo l'altra e alla cui visione i mortali prenderanno ancora a lungo l'impulso per una trasfigurazione della loro vita»: queste sono l'«uomo di Rousseau», l'«uomo di Goethe» e l'«uomo di Schopenhauer»²⁶⁴. Nonostante vengano presentate tutte come immagini edificanti rispetto a un'esistenza media, il filosofo non rinuncia a una loro gerarchizzazione interna. L'«uomo di Rousseau», infatti, è la figura che grazie alla facile ricetta che offre ha sicuramente esercitato maggiore fascino tra le masse, le quali, oppresse dalle molteplici sfaccettature del potere e da soffocanti

²⁶² KSA 1, pp.323-24; UDS, §9, p.344. Non deve passare inosservato, in questa rapida ricostruzione, che tra le caratteristiche di questo tipo umano si ritrova il gesto tipicamente cinico del *letzter Mensch*, ovvero l'ammiccamento (*blinzeln*) su cui ci si è soffermati trattando del Prologo di *Zarathustra* al punto 1.3..

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ KSA 1, p.369; SCE, §4, p.393.

costumi, denunciano il carattere divenuto e diveniente dell'istituzione sociale e, appellandosi per contrasto alla «santa natura», un supposto ordine armonioso presociale a cui si vorrebbe tornare, negano violentemente lo *status quo*²⁶⁵. Come risulta chiaro, Nietzsche ha in mente un'idea ben precisa a proposito di questo tipo umano e riconosce che «in ogni fremito e terremoto socialista è sempre l'uomo di Rousseau che si muove». A differenza di quest'ultimo, l'«uomo di Goethe» si presenta invece come un'immagine meno eversiva, più equilibrata e assennata, egli è «l'uomo contemplativo in grande stile» giacché trae «nutrimento da tutto ciò che di grande e memorabile vi è stato e ancora vi è». Per quanto esemplari, tuttavia, entrambe queste figure sono imperfette. Come il primo rischia sempre di diventare un «catilinario», sedizioso e fanatico, così il secondo corre sempre il pericolo di diventare un «filisteo»²⁶⁶.

L'immagine dell'«uomo di Schopenhauer», il «prototipo dell'uomo attivo», offre dunque il miglior modello per chi anela a un'esistenza superiore. Superando dialetticamente le altre due figure egli ne conserva il potenziale senza però i loro eccessi, dimostrandosi «pieno di vigoroso fuoco divorante» ma allo stesso tempo «sempre dedito a sacrificare sé stesso come la prima vittima della verità conosciuta». Questa trattazione segna probabilmente il punto in cui Nietzsche sembra essere in assoluto più vicino alla glorificazione della figura dell'eroe, immettendo nel suo sistema valoriale (tardo) giovanile alcuni motivi dell'immaginario romantico. Come rileva Pasqualotto, però, si tratta di un eroismo del tutto atipico, poiché si pone «in una prospettiva che non è né antropocentrica, né antropologica: essa abbandona la presunzione di potersi porre come centro, legge, misura di tutte le cose»²⁶⁷. Quella della Terza inattuale non è un'ingenua chiamata alle armi a immolarsi gratuitamente per soddisfare sterili sogni di gloria individuali o ciechi slanci passionali, su questo l'autore è chiaro. Nietzsche cita infatti il passo dei *Parerga e paralipomena* (1851) in cui l'allora Maestro scriveva che «una vita felice è impossibile: il massimo che l'uomo può

²⁶⁵ Ovviamente, Nietzsche conserva in questa sede un'idea un po' distorta e volgare della filosofia politica e sociale di Rousseau, che attribuisce al *philosoph* una banale romanticizzazione dello «stato di natura». Per quanto l'opinione del primo sul secondo muterà anche notevolmente nel corso della sua produzione, Nietzsche si servirà spesso di questa facile semplificazione per scopi retorici. Sul rapporto tra i due si veda ANSELL-PEARSON, K., *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; per una messa in discussione dell'immagine stereotipata del filosofo francese si veda BURGIO, A., *Rousseau, la politica e la storia*, Milano, Guerini, 1996.

²⁶⁶ KSA 1, p.370; SCE, §4, p.394.

²⁶⁷ PASQUALOTTO, G., *Saggi su Nietzsche*, Milano, Franco Angeli, 1988, p. 92.

raggiungere è una *vita eroica*», come a sottolineare che essa è lungi dall'averne un valore assoluto in sé stessa²⁶⁸. Piuttosto, quello che tenta di fare Nietzsche, che in questa fase non ha ancora elaborato la terminologia fisiologica su cui, a partire dagli anni Ottanta, fonderà la sua riflessione etica, è promuovere una visione coerente con la propria idea di *Kultur* «come una nuova e migliorata *physis*, senza interno ed esterno, senza dissimulazione e convenzione, della cultura come un'unanimità fra vivere, pensare ed apparire»²⁶⁹. In altre parole, egli cerca «nella natura proprio il *fondamento* della cultura, il suo sostrato *eterno*: ciò che può salvare dal presente e che dal presente bisogna salvare»²⁷⁰. Una lotta per la cultura, però, che si smarca tanto dalla *Kulturkampf* portata avanti da Bismarck per erodere la sfera d'influenza della Chiesa nel neonato Secondo *Reich*, quanto dalla banale difesa di una «culturalità» (*Gebildetheit*) frivola e salottiera che si andava affermando all'indomani della vittoria bellica nel conflitto franco-prussiano (1870-71)²⁷¹. Constatata l'insensatezza dell'esistenza, la mancanza di qualsivoglia giustificazione ultraterrena e strappato il velo mistificatore della civiltà platonico-cristiana e dei suoi inconsapevoli araldi, tutti gli sforzi devono essere diretti verso la promozione di un nuovo assetto spirituale del reale. Questo significa, in primo luogo, riconoscere, come già aveva fatto nelle conferenze *Sull'avvenire delle nostre*

²⁶⁸ SCHOPENHAUER, A., *Parerga e paralipomena*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1998, citato in KSA 1, p.374; SCE, §4, p.398. Nietzsche ripeterà lo stesso concetto in una lettera di dieci anni più tardi a Heinrich von Stein, commentando la sua spassionata difesa dell'esistenza eroica: «Riguardo all'eroe': io non ne penso tanto bene come Lei. Certo: è pur sempre la forma di esistenza più accettabile, soprattutto se non si ha altra scelta», in KSB 6, p.287; EP 80-84, p.270.

²⁶⁹ KSA 1, p.334; UDS, §10, p. 355.

²⁷⁰ ALFIERI, L., *Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politica di Nietzsche (1869-1876)*, Milano, Franco Angeli, 1984, p. 298.

²⁷¹ KSA 1, p.160; DS, §1, p.168. La visione appena descritta rimanda inevitabilmente al celebre distinguo tra *Kultur* tedesca e *civilisation* francese proposto da Mann nelle *Considerazioni di un impolitico*, ma già in qualche modo presente nel dibattito culturale tedesco tardo ottocentesco. A conferma dell'autonomia spirituale che Nietzsche accordava alla *Kultur* rispetto allo Stato – «una potenza essenzialmente antagonista rispetto allo Stato, e in genere a tutti i poteri pubblici costituiti», come scrive Montinari (MONTINARI, M., *Che cosa ha detto Nietzsche*, op. cit., p.79.) – è molto istruttivo quanto si trova scritto ancora in *Umano, troppo umano I*: «La *polis* greca era, come ogni forza politica organizzatrice, esclusiva e diffidente verso il crescere della cultura [*Bildung*], la cui possente spinta fondamentale si rivelò per essa quasi solo un impedimento e un ingombro. Non voleva ammettere nell'istruzione né storia né divenire; l'educazione stabilita nella legge statale doveva obbligare e tener ferme a uno stesso livello tutte le generazioni. [...] Dunque la cultura [*Bildung*] si sviluppò *nonostante* la *polis*» (KSA 2, p.308; UTU I, §474, p.262). Su questo tema si veda anche il capitolo intitolato '*Kultur*' germanica e '*Zivilisation*' latina nella riflessione di Wagner e Nietzsche in CAMPIONI, G., *Nietzsche e lo spirito latino*, Milano, Mimesis, 2022.

scuole, che l'umanità «deve costantemente operare per generare singoli grandi uomini: questo e nessun altro è il suo compito»²⁷²; ma significa soprattutto affrontare apertamente la questione più sgradevole che a non tutti gli individui è concesso ambire a un'esistenza superiore e, contrastando lo spirito umanitario che Nietzsche vede come decadente, farsi carico della tragicità di questa ineludibile costrizione. Il *großer Mensch* deve pertanto misurare anche su questo la propria elevatezza, sopportando il dolore senza senso dell'esistenza - «portare la più grande responsabilità e *non spezzarsi*»²⁷³ – combattendo in maniera solitaria «per ciò che in qualche modo giova a tutti», poiché «chi non ha ricevuto il regalo o non sente la costrizione è in diritto di essere piccolo, come l'altro grande». Ed è proprio su questo terreno che si scorge una sorprendente continuità tra quello che qui Nietzsche chiama 'uomo schopenhaueriano', indipendentemente dalla sua effettiva somiglianza al filosofo cui si riferisce, e l'*amor fati* dell'*Übermensch* zarathustriano:

l'uomo magnifico e creatore deve rispondere alla domanda: “Approvi tu nel più profondo del cuore questa esistenza? Ti basta essa? Vuoi essere tu il suo difensore e il suo redentore? Soltanto un unico e sincero ‘sì!’ dalla tua bocca e la vita così gravemente accusata sarà assolta”²⁷⁴.

Ovviamente né la redenzione della vita nella sua interezza né tantomeno lo *Jasagen* a cui è chiamato qui il Genio comportano la stessa gravità evocata da Zarathustra. Il 'dire Sì' dell'uomo schopenhaueriano è, infatti, ancora tutto interno all'opposizione tra *physis* e *nomos* – tra una natura eternamente vigorosa, caotica e sfuggente e il transeunte tentativo di addomesticazione simbolico-valoriale espresso da ogni epoca – e non ha ancora la valenza di una redenzione di ogni istante attraverso la ripetizione dell'Eterno ritorno. Tuttavia, attraverso la tappa della Terza Inattuale si è posti di fronte alla necessità di forgiare una *Daseinsform* che, al contrario di quella comune, si possa permettere di assumere su di sé tutto il peso di questa consapevolezza.

Per quanto a una prima lettura non traspaia, già con la Terza e la Quarta inattuale, intitolata *Richard Wagner a Bayreuth* (1875), comincia formalmente il lento, e inizialmente sotterraneo, distacco che condurrà Nietzsche lontano dall'enfasi dell'epica

²⁷² KSA 1, p.384; SCE, §6, p. 410.

²⁷³ FP 1[56] dell'autunno 1885-primavera 1886, in KSA 12, p.24; OFN VIII/1, p.17.

²⁷⁴ KSA 1, p.363; SCE, §3, pp.387-88.

eroica riservata alla figura del Genio. A partire dalla profonda crisi filosofica di questi anni, che investe in particolar modo la sua fiducia sulla potenza metafisica dell'arte, questa comincia piano piano a spogliarsi definitivamente degli elementi ancora riconducibili al giovanile fascino per l'eroismo sturmeriano. La ricerca programmatica della «chimica delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici» che, a partire da *Umano, troppo umano* (1878), rivela che «i colori più magnifici si ottengono da materiali bassi e persino spregiati» porta Nietzsche a riconoscere un elemento patologico nel culto di un ideale o di una personalità, per quanto eccelsi possano sembrare. Il sospetto ha a che fare con la vicinanza di questa dinamica psicologica con la testimonianza di fede caratteristica dell'ideale ascetico e che porta diritti al sacrificio e al martirio, dunque all'abbandono e al rifiuto della propria soggettività in ragione di un elemento esterno. In questi casi, appare fin troppo evidente come il cristianesimo sia funzionale a mascherare le debolezze dei temperamenti individuali, poiché in esso «la servilità prende le sembianze della virtù»²⁷⁵. La stessa passività che normalmente si attribuisce alla credenza di un dogma religioso viene ora rintracciata anche nella semplice accettazione di mete o indicazioni morali fornite dalle grandi personalità, per quanto profonde o illuminate esse siano. Come rileva Campioni, infatti,

L'eroismo è la disponibilità della vittima a lasciarsi usare per fini che la trascendono, che non sono i suoi: si contrappone alla forza dei grandi spiriti, capaci di 'scetticismo' e di una grande passione che subordina ai suoi fini anche le 'convinzioni', senza esserne subordinati. La libertà degli orizzonti è il presupposto dell''individuo sovrano' che poggia su sé stesso²⁷⁶.

Ovviamente, non è la verità o meno dei precetti di una dottrina ciò che qui si contesta, ma il meccanismo della delega che caratterizza la credenza. Nel contesto dell'amara rottura con l'ambiente di Bayreuth e di alcune delle sue più feconde amicizie, l'autonomia e la libertà della propria impresa conoscitiva, il contare appunto su sé stessi come unica risorsa intellettuale e morale, si presenta come un nuovo importante perno intorno al quale si sviluppa la riflessione di questo periodo. Da questo momento in poi dunque il filosofo, pur giocando su un confine a volte quasi impercettibile, si guarderà bene dal ricercare un seguito fedele, tanto da arrivare, come si è visto, a puntellare lo

²⁷⁵ KSA 2, p.118; UTU I, §115, p.98.

²⁷⁶ CAMPIONI, G., *Nietzsche. La morale dell'eroe*, op. cit. p. 69.

Zarathustra di severi rimproveri nei confronti della venerazione dei suoi stessi seguaci e a sostenere in *Ecce homo* di essere «l'opposto di una natura eroica»²⁷⁷.

Lo scetticismo radicale del 'periodo volterriano' non risparmia nemmeno il genio artistico schopenhaueriano. Demistificato il ruolo dell'arte, il genio creatore non funge più da collegamento con «l'intima essenza del mondo», quell'«Uno originario» che era al centro della ricerca sulla *Nascita della tragedia*²⁷⁸. Sostenere che gli artisti siano dei soggetti estetici dotati di un qualche dono sovranaturale significherebbe credere, appunto, in una loro natura sovrumana e rimanere nel campo della metafisica. Al contrario, come mette in luce bene Giacomelli, con la nuova consapevolezza della natura corporea di tutti i fenomeni spirituali si fa largo anche l'idea secondo cui l'ispirazione, cui Nietzsche riserverà righe molto enfatiche in *Ecce homo*, non è affatto un dono delle muse calato dall'alto, bensì uno «'straripamento improvviso', dovuto a un accumulo fisiologico di esperienze e di stimoli»²⁷⁹.

Lo smantellamento dell'impianto teorico che aveva retto per tutto il primo periodo basileese e la critica riservata al culto degli idoli, in questo caso personali, che andava elaborando, tuttavia, non sembrano scalfire l'impostazione dualistica con cui Nietzsche affronta la questione etica. La sua concezione della *Kultur* rimane rigidamente orientata a una bipartizione che distingue un'esistenza superiore da una inferiore. Ancora in *Umano, troppo umano*, all'aforisma 225 del capitolo significativamente intitolato *Sintomi di cultura superiore e inferiore*, presentando per la prima volta il nuovo tipo umano del *Freigeist* egli scrive:

Si chiama spirito libero [*Freigeist*] colui che pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che egli pensasse. Egli è l'eccezione, gli spiriti vincolati [*gebundenen Geister*] sono la regola [...]²⁸⁰.

La nuova configurazione della dicotomia vede dunque schierati da un lato il *Freigeist* e dall'altro il *gebundenen Geist*. Rispetto a tutte le precedenti versioni, però, si trova qui

²⁷⁷ KSA 6, p.293; EH, *Perché sono così accorto*, §9, p. 303.

²⁷⁸ KSA 1, p.31; NT, §2, p. 27.

²⁷⁹ GIACOMELLI, A., *Tipi umani e figure dell'esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita*, Roma, Mimesis, 2021, p.212.

²⁸⁰ KSA 2, p.189; UTU, §225, pp. 162-3.

marcata una notevole differenza. Come lo stesso Nietzsche tiene a specificare nel titolo di questo aforisma, non si tratta di una distinzione che trova fondamento nell'ipostatizzazione di un principio assoluto, bensì di una differenza che più che antropologica si potrebbe quasi definire ecologica. Il *Freigeist* è qui presentato come un «concetto relativo», valido solo nella misura in cui si definisce in quanto scarto tra ambiente circostante e sensibilità interiore, si è ora di fronte a una differenza puramente formale e priva di qualsiasi contenuto. Laddove lo «spirito vincolato accetta la sua posizione non per ragionamento, bensì per abitudine», lo «spirito libero» si smarca semplicemente da questa abitudine, senza che su questa abitudine, come su questo smarcamento, vi sia un giudizio di merito. Infatti, «non appartiene alla essenza dello spirito libero che egli abbia opinioni più giuste, ma piuttosto che egli si sia staccato dalla tradizione, sia con fortuna che con insuccesso»²⁸¹. È interessante notare poi come sia proprio questo meccanismo differenziale a produrre la reazione cinica e diffidente che sarà poi veicolata attraverso il *blinzeln*, l'ammiccare tipico dell'Ultimo uomo:

Gli spiriti vincolati, avendo dei principi a causa della loro utilità, presumono, anche dello spirito libero, che egli con le sue vedute cerchi ugualmente il proprio utile, e tenga per vero solo ciò che precisamente gli giova. Ma, dato che sembra che a lui giovi il contrario di ciò che giova ai suoi connazionali o a quelli di pari condizione, essi suppongono che i suoi principi siano pericolosi per loro; essi dicono o sentono: non può aver ragione, perché per noi è nocivo²⁸².

Come l'Ultimo uomo ammicca in cerca di una complice intesa quando sente parlare di «amore», «creazione» e «anelito», così lo 'spirito vincolato' non crede a nessun proposito o principio che non miri a generare, anche surrettiziamente, un egoistico utile.

Con la trasfigurazione subita a partire da *Umano, troppo umano*, l'opposizione costitutiva nietzscheana si assesta dunque definitivamente su un piano meno ascetico e più etico, avviandosi senza particolari deviazioni verso il binomio zarathustriano *letzter Mensch/Übermensch*. Nella *Gaia scienza* si trova ancora una riproposizione degli stessi connotati del *gebundenen Geist* attribuiti però a quelli che Nietzsche indica semplicemente con l'espressione «i più» (*die Allermeisten*), ai quali manca del tutto la

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² KSA 2, p.191; UTU, §227, pp. 164-5.

«coscienza intellettuale» e che «non trovano disprezzabile credere questo o quello e vivere conformemente a questa credenza, senza essersi prima resi consapevoli delle ultime e più fondate ragioni a favore e contro»²⁸³. Negli anni che separano *Umano, troppo umano* dallo *Zarathustra*, infatti, Nietzsche infittisce progressivamente le sue letture dei moralisti inglesi e radicalizzerà sempre più la sua critica nei confronti delle masse che si affacciavano sulla sfera pubblica. Critica che sfocerà, come si è visto, nelle caustiche parabole zarathustriane *Del nuovo idolo* e *Delle mosche al mercato*, in cui la massa è personificata nei «superflui» (*Überflüssigen*) e nei «troppi» (*Viel-zu-Vielen*).

L'opposizione cardinale, a sua volta proteiforme, tra *letzter Mensch* e *Übermensch* analizzata nel primo capitolo sembra segnare una battuta d'arresto nella produzione di nuovi modelli di polarizzazione, come se Nietzsche avesse trovato una formula efficace per rappresentarla. In seguito alla pubblicazione privata del quarto libro dello *Zarathustra*, negli scritti dati alle stampe c'è spazio solo per un'ultima grande coppia antitetica, che nella sua essenzialità catalizzerà la riflessione etica degli ultimi anni fino al collasso psichico torinese del 1889, ovvero quella che, in *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia della morale*, vede contrapporsi l'«uomo nobile» (*der vornehme Mensch*)²⁸⁴, il «tipo umano benriuscito» (*wohlgerathenen Typus Mensch*)²⁸⁵, agli «schiavi e i subordinati di ogni grado» (*den Sklaven und Abhängigen jeden Grades*)²⁸⁶. Pur essendo inserito nel contesto della ricostruzione storico-genealogica che si trova nella prima dissertazione della *Genealogia*, questo antagonismo assume un'importanza particolare perché permette di fare luce sulle premesse psico-fisiologiche sulle quali verrà costruita la dinamica stessa dell'opposizione nell'ultima fase del pensiero di Nietzsche. Come sarà esaminato più nel dettaglio a breve, la linea di separazione che viene tracciata in questo caso passa dall'avere un contenuto specifico, sia esso una giustificazione estetica, culturale o sapienziale, all'essere la mera manifestazione di uno stato delle cose, un ordine naturale che trova nella sua stessa logica formale l'unica forma di legittimazione di cui abbisogna²⁸⁷. Riconoscendo il «rovesciamento dell'aristocratica equazione di valore (buono = nobile = potente = bello = felice = caro

²⁸³ KSA 3, p.347; GS, §2, p.36.

²⁸⁴ KSA 5, p.209; ABM, §260, p.178.

²⁸⁵ KSA 5, p.368; GM, *Che cosa significano gli ideali ascetici*, §14, p.326.

²⁸⁶ KSA 5, p.211; ABM, §260, p.178.

²⁸⁷ A questo proposito si rimanda al punto 2.2.1.

agli dei)» ad opera del *ressentiment*, il risentimento delle classi subalterne e dominate nei confronti dei loro dominatori, quella che era una divisione sociale verticale tra signori e schiavi, propria della «morale dei signori» (*Herrenmoral*), ha ceduto il passo a un sistema valoriale più subdolo, più etereo, che è stato interiorizzato come «morale degli schiavi» (*Sklavenmoral*), causando la decadenza e il «rammollimento» dell'epoca moderna. Proprio alla luce di tale scenario, Nietzsche arriva a proporre, travisando e riprendendo per certi versi la figura dell'«uomo nobile», la problematica maschera della «bionda bestia», in grado di riportare in superficie il fondo ferino dell'esistenza soffocato dal senso di colpa, dalla vergogna e dell'autoflagellazione imposti dalla morale platonico-cristiana²⁸⁸.

Anche attraverso questa nuova immagine, la scoperta della componente fisiologica e pulsionale in *Umano, troppo umano*, il suo nuovo *focus* sull'«*homo natura*», culmina in un'esaltazione della capacità di organizzare le feroci forze plurali che abitano l'individuo senza esserne travolti. «Quanto maggiore è la forza dominatrice della volontà – si legge appunto in un frammento dell'autunno del 1887 – tanto maggiore è la libertà che si può concedere alle passioni»²⁸⁹. A fare la differenza tra le due *Daseinsformen* è dunque in quest'ultima fase il *quantum* di potenza di cui è portatrice ogni singolarità e che si determina solo a partire dal confronto con ciò che gli è esterno, dalla messa in circolo della potenza di cui si fa veicolo e dalla quantità che gliene ritorna: da una parte la piena accettazione della propria natura impulsiva e dall'altra la

²⁸⁸ La metafora in questione, come si sa, è stata l'emblema della strumentalizzazione del pensiero nietzscheano ad opera del movimento antisemita, prima, e nazionalsocialista, poi. In questa sede non è tanto importante illustrare i vizi e le storpiature di tale lettura, ormai abbondantemente evidenziati dalla letteratura, quanto comprendere la funzionalità che la 'bionda bestia' ricopre nella polarizzazione presa in esame. In questo senso, pur essendo in effetti utilizzata in contrapposizione alla figura del sacerdote cristiano quale addomesticatore dell'istintualità dell'animale umano, non si può dire venga elaborata sufficientemente da poter essere concepita come un'«immagine guida», nello schema di Jaspers evocato in precedenza. La 'bestia bionda' si limita dunque ad essere una metafora della componente naturale che non trova spazio nell'assetto moderno della Kultur. Per una tematizzazione specifica di questa figura cfr. GIACOMELLI, A., *La bionda bestia e il prete. Considerazioni su GM I a partire dalle sue Lebensformen*, in GIACOMINI, B., GORI, P., GRIGENTI, F., (a cura di), *La genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa, ETS, 2015, pp.55-84; SCHANK, G., *Nietzsche's "Blond Beast": On the Recuperation of a Nietzschean Metaphor*, in ACAMPORA, C.D., ACAMPORA, R.R., *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2004, pp. 140-153; BRENNECKE, D., *Die blonde Bestie. Vom Missverständnis eines Schlagworts*, *Nietzsche-Studien* 5, 1976, pp. 113-145.

²⁸⁹ FP 9[139] dell'autunno 1887, in KSA 12, p.414; OFN VIII/2, p.68.

diserzione di tale natura e la sua neutralizzazione. E su questi binari si mantiene anche l'ultimo riferimento alla bipartizione del genere umano che si trova nel frammento appena citato e contenuto negli appunti presi per il suo *Hauptwerk*, il lavoro definitivo da intitolare *La volontà di potenza* mai veramente composto:

Il 'grande uomo' [*große Mensch*] è grande per il campo di libertà dei suoi desideri e per l'ancor più grande potenza che riesce ad asservire queste splendide belve.

L' 'uomo buono' [*gute Mensch*] è in ogni grado di civiltà l'uomo innocuo e utile insieme: una specie di centro; è l'espressione nella coscienza comune di chi non si ha da temere e di chi non è lecito tuttavia disprezzare.

La giovanile illusione, ormai considerata contenitiva, per un possibile rinnovamento limitato alla sfera della *Kultur* cede qui il posto a quella che si potrebbe meglio identificare come *Lebensreform*, nell'accezione della dimensione non antropocentrica e non antropologica della *physis* a cui faceva riferimento Pasqualotto²⁹⁰. Liberato il campo da tutti gli orpelli idealistici che avevano trovato ora in una ora nell'altra causa il proprio punto d'appoggio, si tratta ora di preparare il terreno per una concezione etica in grado di essere colta nella sua essenza, come cioè il luogo nel quale si scontrano gradienti di volontà di potenza quantitativamente distinti. Per fare questo non c'è bisogno di guide spirituali o eroi pronti a soccombere per il bene di tutti, ma di occhi ben allenati a vedere i movimenti tellurici che caratterizzano i rapporti intersoggettivi. Solo a questo punto, solo una volta compresa quale sia la meccanica fondamentale e la geometria disegnata dall'etica, si presenterà il problema di pensare, eventualmente, un edificio sociale idoneo a tale dinamica. «Compito dell'etica», si legge in un frammento della primavera del 1884, è quello di portare all'evidenza «le differenze di valore in quanto gerarchia *fisiologica* di 'superiore' e 'inferiore'»²⁹¹. A tal proposito è necessario un *Genius* che rimanda non alla forma e al ruolo che storicamente e culturalmente esso ha assunto, bensì al significato profondo implicito nella sua radice latina (da *geno*, "genero", "produco"), ovvero a una *forza naturale produttrice* che più che essere

²⁹⁰ A questo proposito, il limite che riscontra Alfieri a proposito della filosofia sociale del primo Nietzsche, ovvero che egli «*non esce mai dal campo della cultura, come si è strutturato nella tradizione occidentale*», rimane vero appunto fino alla riflessione inaugurata con *Umano, troppo umano* e sviluppata soprattutto negli ultimi anni. Cfr. ALFIERI, L., *Apollo tra gli schiavi*, op. cit., pp.35-6.

²⁹¹ FP 25[411] della primavera 1884, in KSA 11, p.119; OFN VII/2, p.106.

formata appartiene al carattere intimo ed essenziale dell'*ethos*, 'carattere', del *großer Mensch* e che rimane l'unica cosa che lo può veramente distinguere dal *guter Mensch*.

2.2. Differenza, distanza, *pathos*: il problema della gerarchia

2.2.1. Geometrie dell'etica. Tra polarità della natura e 'dottrina dei tipi'

La ricognizione diacronica dei profili umani appena proposta offre una buona, anche se necessariamente non esaustiva, panoramica della mutevole articolazione dell'opposizione che informa l'etica nietzscheana. A questo punto si possono mettere tra parentesi le peculiari declinazioni di questo antagonismo al fine di concentrarsi sulla forma stessa che tale opposizione va a disegnare. Se da una parte, infatti, non paiono esserci dubbi sulla preminenza di una visione bipolare che grossomodo divide l'umanità in individui 'forti' (*Stärksen*) e 'deboli' (*Schwagen*) e che rimanda a un impianto dualistico, dall'altra, tanto la ricchezza quanto la profondità delle *dramatis personae* evocate dal filosofo sembrano complicare tale quadro, suggerendo un approccio più apertamente pluralistico e meno frontale. In altre parole, si tratta ora di capire quale rapporto intercorra tra il «radicalismo aristocratico»²⁹² che vede l'umanità inconciliabilmente spaccata in due tronconi, per quanto in maniera del tutto asimmetrica, e una posizione che ponga invece l'accento sulla molteplicità, e dunque sulla particolarità, delle *Daseinsformen*.

Nel suo costante richiamo a una sorta di *lex naturae*, l'impostazione di fondo di quella che si potrebbe definire la filosofia sociale di Nietzsche può essere inquadrata alla luce dal principio della polarità che ha conosciuto ampia diffusione nel dibattito scientifico a cavallo tra XVIII e XIX secolo. In termini generali, tale assioma interpreta la totalità dei fenomeni naturali – Goethe parla in questo senso della «polarità originaria di tutto l'esistente» (*Urpolarität aller Wesen*) – come l'esito di una inesauribile tensione tra un polo positivo e uno negativo, una legge del contrasto che, attraverso una dinamica attrattiva e repulsiva, sancisce contemporaneamente l'unità e la separatezza degli elementi che si trovano contrapposti²⁹³. In questa particolare forma di interazione tra

²⁹² BRANDES, G., *Radicalismo aristocratico e altri scritti su Nietzsche*, tr. di A. Fambrini, Trento, Università di Trento, 2001.

²⁹³ Il principio della polarità, che nelle scienze contemporanee indica diversi fenomeni a seconda dello specifico campo di applicazione, è difficilmente circoscrivibile a una definizione e a degli autori specifici.

estremi la forza e le proprietà di un ente sono determinate solo dalla relazione che esso instaura con un altro ente, in quella che, appunto, è definita *polarizzazione*, ovvero la fissazione di un legame antitetico costitutivo. La *Farbenlehre* goethiana, la dottrina dei colori che postulava come lo spettro cromatico fosse il prodotto del contrasto tra luce e oscurità, non è che l'esempio più lampante dell'applicazione di questo principio. Le filosofie della natura romantiche di Fichte e, soprattutto, Schelling conservano questo impianto dicotomico in diverse forme. Nel caso del primo si pensi all'opposizione di un *Io* che pone sé stesso come autocoscienza e di un *Non-Io* che simultaneamente gli si palesa innanzi come altro-da-sé; nel caso del secondo, che a sua volta aveva definito la polarità come una «legge generale del mondo» (*ein allgemeines Weltgesetz*)²⁹⁴, non tanto nella circolarità istituita tra Natura e Spirito, quanto nell'autoorganizzazione della natura secondo varie tipologie di forze antitetiche fondate sempre sul modello oppositivo. Solo per mezzo di questa tensione generata tra potenze contrastanti è possibile risalire alla totalità della natura come organismo universale²⁹⁵. Ed è proprio su queste premesse, quindi nell'enfasi posta sull'antiteticità di due elementi distinti che stretti in un vincolo di reciprocità tendono alla loro ricomposizione in unità, che si

Introdotta dalla fisica newtoniana tra il XVII e XVIII secolo, essa è al centro degli interessi scientifici di tutto il secolo successivo, specialmente per quanto riguarda il dibattito sull'elettricità (Volta, Galvani) e sul magnetismo (Lavoisier, Mesmer). Forte dei risultati empirici ottenuti, tale principio si diffonde ben presto anche al di fuori dell'ambito naturalistico, incontrando la tendenza romantica a ricondurre tutti i fenomeni del reale a un'unica legge fondamentale della natura. Ne è un esempio limpido il lavoro del filosofo berlinese Adam Heinrich Müller, il quale dà alle stampe una *Dottrina dell'opposizione* (1806) in cui rielabora il tema generale della polarità e tenta di applicare tale dottrina al fenomeno politico dello Stato attraverso una serie di coppie oppostive quali 'giovane-vecchio', 'diritto-economia', 'guerra-pace'. Per un inquadramento generale del tema si veda PROBST, P., *Polarität*, in RITTER, J., GRÜNDER, K., GABRIEL, G., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.7, Basel, Schwabe, 1989, p.1026-1029. L'espressione di Goethe qui riportata, invece, si trova nella corrispondenza con Schiller ed è citata in GIACOMONI, P., *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Napoli, Guida, 1993, pp. 100-102.

²⁹⁴ SCHELLING, F.W.J., *L'anima del mondo. Un'ipotesi filosofica per la spiegazione dell'organismo universale*, Milano, Mimesis, 2014.

²⁹⁵ Nonostante gli autori menzionati entrino effettivamente, seppur in diversi gradi, nell'universo filosofico con cui Nietzsche si trova a dover fare i conti, va precisato che in questa sede non si vuole avanzare filologicamente la tesi di una derivazione diretta o di un influsso specifico nella maturazione dell'opposizione etica qui presa in esame. Piuttosto, si vuole suggerire un parallelismo utile a una migliore delimitazione del problema internamente al suo pensiero. Per uno studio sul rapporto tra Nietzsche e Fichte si veda TAVER, K., *Nietzsches Auseinandersetzung mit Fichte, Nietzsche-Studien*, vol.32, no.1, 2003, pp.365-373. Per il rapporto con Schelling, invece, CORRIERO, C.E., *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzsche*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2018.

ritrova il concetto anche nel sistema hegeliano delineato nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche*:

la nozione di polarità non è altro che la determinazione del rapporto di necessità tra due distinti che sono un'unità, in quanto con il porre l'uno è posto anche l'altro. Questa polarità si limita soltanto all'opposizione; ma attraverso l'opposizione è posto anche il ritorno dall'opposizione come unità [...] ²⁹⁶.

Prima ancora che fosse assorbito dai sistemi idealistici, però, il principio della *Polarität* era stato adottato da Kant come fondamento della materia nei *Principi metafisici della scienza della natura* (1786). Il filosofo di Königsberg, riprendendo gli studi di Newton a proposito della gravitazione universale e inserendosi nelle accese dispute scientifiche dell'epoca, definiva le forze di attrazione e repulsione come «forze motrici originarie» (*ursprüngliche Bewegungskrafte*), nonché le uniche due forze della materia concepibili ²⁹⁷. In questa sede, inoltre, Kant si spendeva per difendere il concetto newtoniano di «azione a distanza» (*actio in distans*), con il quale puntava a spiegare il tipo di interazione che si instaura tra corpi che non vengono direttamente a contatto tra loro ma esercitano comunque una grande influenza reciproca. Piuttosto di concentrarsi sull'urto, come faceva la fisica meccanicistica d'impostazione cartesiana, la quale non concepiva la trasmissione della forza senza collisione (anche solo di particelle di materia), Kant dirigeva la propria attenzione al fenomeno della coesione di corpi distanti: agendo in uno «spazio vuoto», un elemento diventava così la causa principale del fatto che un altro elemento gli si avvicina o allontana a seconda della forza in gioco, configurando così l'idea di un mondo interamente segnato da un'incessante oscillazione tra poli opposti ²⁹⁸.

²⁹⁶ HEGEL, G.W.F., *Werke in zwanzig Bände*, 9, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000, p. 423.

²⁹⁷ KANT, I., *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Milano, Bompiani, 2003, pp.252-253. In questo testo, Kant può esprimersi nei termini sopracitati perché concepisce ogni movimento impresso da una materia a un'altra come sviluppato «lungo una linea retta tra due punti», con la conseguenza di poter riconoscere alternativamente solo un *allontanamento* o un *avvicinamento*. Cfr. *Ivi*, p.179.

²⁹⁸ Dal canto suo Nietzsche non è affatto all'oscuro di tali questioni. Stimolato sull'argomento dai testi fondamentali prima di Lange e poi di Boscovich, il filosofo è impegnato su questi temi inizialmente nel

Muovendo da queste considerazioni non sembrerebbe così difficile ricondurre la geometria dell'etica nietzscheana al generale principio della polarità appena descritto. Tutto il suo pensiero è attraversato da una tensione costitutiva, un antagonismo tra forme di vita che, sebbene conservi al proprio interno una certa polifonia, si risolve pur sempre in una netta opposizione frontale, un influsso reciproco tra elementi contrastanti. Malgrado le loro metamorfosi, ricorrono infatti un polo positivo e uno negativo che sarebbe impossibile trattare disgiuntamente, in una complementarità che dialetticamente sembrerebbe disegnare una totalità, quella appunto dell'umano, chiusa su sé stessa. A ben guardare, tuttavia, non si può ignorare il fatto che la filosofia di Nietzsche resiste ostinatamente al tentativo di essere ricondotto a una logica dualistica di questo genere. Per un verso, infatti, emerge chiaramente come la spinta al superamento nietzscheano punti, non solo retoricamente, aldilà della sfera dell'umano quale si è data finora, qualificandosi difatti come passaggio (*Übergang*) verso un altrove e rendendo pertanto problematico, se non fuorviante, ridurre la sua proposta a una dimensione interna ad essa. Non si tratta semplicemente di una prospettiva che si accontenta di parteggiare per la miglior parte di turno dell'umanità, ma di uno slancio orientato all'aperto di un futuro senza il quale la *pars construens* nietzscheana si ridurrebbe a un volgare aristocratismo à la Carlyle.

D'altra parte, poi, è bene non confondere lo schema dicotomico qui in funzione con la dialettica di matrice hegeliana, il cui accento ricade interamente sul carattere fecondo della contraddizione, quindi sulla dinamicità della mediazione volta all'*Aufhebung* e messa in moto sempre e solo dal *negativo*. Nietzsche non è interessato a dare forma a un movimento teleologico che neutralizzi le proprie contraddizioni nutrendosene, bensì a

primo periodo basileese (si pensi al progetto sulla teleologia kantiana, all'oscura teoria degli atomi temporali o al lavoro sulla filosofia della natura nei pensatori presocratici, in cui, ad esempio, applica la terminologia della fisica newtoniana alla dinamica aggregatrice e disgregatrice di Amore e Odio teorizzata da Empedocle) e in seconda battuta durante tutti gli anni Ottanta, quando cercherà di fondare sempre più il suo pensiero sulla fisiologia e più in generale sulle scienze della natura. Proprio in quest'ultima fase svilupperà l'idea di uno spazio attraversato incessantemente da diverse energie, rigettando così l'idea di uno «spazio vuoto» proposta da Newton (FP 26[384] dell'estate-autunno 1884, in KSA 11, p.252; e 26[431], p.243; OFN VII/2, pp. 229-30; p.266). Anche l'idea di *actio in distans* ricorre una manciata di volte negli scritti di Nietzsche, per lo più come metafora, sebbene, come risulterà più chiaro nel prossimo paragrafo, sia estremamente suggestiva l'applicazione di questa nozione all'ambito etico per comprendere la dinamica del *pathos della distanza*. Sul tema si veda GORI, P., *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Bosovich*, Pisa, ETS, 2007.

far sussistere ed espandere la contraddittorietà stessa. Giova ricordare, a questo proposito, come egli, tornando a riflettere sulla *Nascita della tragedia* in *Ecce Homo*, si recriminasse proprio il «ripugnante odore hegeliano» con cui in quell'opera risolveva «l'opposizione di apollineo e dionisiaco» nell'unità armoniosa della forma tragica²⁹⁹. Come scriveva Masini a proposito della più generale *Experimental-Philosophie* e del tentativo di superamento del nichilismo, quella del filosofo tedesco è sì un'«ottica degli estremi», in cui la gravità della diagnosi per forza di cose necessita una terapia altrettanto radicale, ma il suo movimento caratteristico non è quello di un conciliante sviluppo lineare e progressivo, nel quale il nichilismo diventa il negativo da riscattare, bensì quello veramente tragico dello strappo e della rottura, di un antagonismo insanabile che può al massimo trasformarsi in un «rovesciamento di un opposto nell'altro»³⁰⁰. Quello che la lettura di Masini sembra implicitamente suggerire, dunque, è una 'filosofia degli estremi' non risolvibile in un'unità complessiva, una dialettica senza tensione all'Uno, tipica invece della polarità romantica. Con Nietzsche si è di fronte a un «trascendimento rovesciante» che «presuppone dunque non già una tensione interna all'assoluto, ma l'assolutizzazione stessa della tensione tragica»³⁰¹. Una lettura, questa, che Masini condivide con Deleuze, il quale per primo ha impostato la sua proposta esegetica proprio scorgendo nel pensiero di Nietzsche «un'antidialettica assoluta»³⁰², precisando come «una relazione, per quanto essenziale, tra due termini non basta a dar vita a una dialettica»³⁰³, poiché quest'ultima implica appunto uno specifico rapporto tra le parti in causa e, come si è visto, in Nietzsche «l'opposizione cessa di essere principio di formazione, di movimento e coordinamento, e si riduce a sintomo, a mero sintomo da interpretare»³⁰⁴.

Il riferimento al filosofo francese, inoltre, introduce bene il secondo corno del dilemma cui si accennava sopra. Com'è noto, nonostante la sua interpretazione

²⁹⁹ KSA 6, p.310; EH, *La nascita della tragedia*, §1, p. 319.

³⁰⁰ MASINI, F., *Lo scriba del caos*, op. cit., p. 101. Sulla 'magia degli estremi' si veda anche STEGMAIER, W., Die „Magie des Extrems“ in philosophischen Neuorientierungen. Nietzsches neue extreme Problemstellungen und -lösungen und das alte Beispiel des Sokrates, *Nietzsche-Studien*, vol. 50, no.1, 2021, pp.1-24.

³⁰¹ MASINI, F., *Lo scriba del caos*, op. cit., p. 115.

³⁰² DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF; trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002, p. 289.

³⁰³ *Ivi*, p. 13.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 237.

nietzscheana sia giocata fondamentalmente sulla distinzione tra forze *attive* e forze *reattive*, cui sono associate l'*affermazione* e la *negazione*, questa impostazione non si traduce in una riproposizione di un paradigma dualistico sotto mutate vesti, ma apre piuttosto a una lettura del reale inteso come un campo attraversato, o meglio costituito, da una pluralità di forze in perenne lotta fra loro. Tale prospettiva è resa possibile dalla dissoluzione del *Wille* schopenhaueriano come «misteriosa unità originaria»³⁰⁵ e dalla sua polverizzazione in una miriade di centri di forza autonomi, provvisori e ricombinantisi, ciascuno dei quali esprime un particolare grado di *volontà di potenza*. In questa nuova configurazione frammentata del mondo della *physis* l'unità cede il passo alla molteplicità, mettendo in crisi ogni schema dialettico. Come scrive Deleuze, il «pluralismo assume talora un aspetto dialettico, ma resta tuttavia il nemico irriducibile della dialettica»³⁰⁶.

Tornando ora alla geometria disegnata dalla riflessione etica nietzscheana, si può meglio vedere come l'elemento della pluralità enfatizzato da Deleuze si manifesti concretamente in quella che Werner Stegmaier, riferendosi all'eterogeneità delle maschere che di volta in volta informano l'antagonismo tra *Daseinsformen*, ha definito la *Nietzsches Typisierung*³⁰⁷.

La questione del 'tipo' (*Typus*) ha da tempo attirato l'attenzione e l'interesse degli interpreti. Già Heidegger nel suo celebre ciclo di lezioni rilevava come, non potendo fare affidamento nell'ormai decostruito 'soggetto' né tantomeno nella tanto vituperata 'massa', nel 'tipo' Nietzsche individua la forma essenziale per la creazione di una nuova umanità.

Il tipo riunisce in sé, trasformate, l'unicità, in precedenza reclamata dall'individuo, e l'omogeneità e universalità che la comunità richiede. Ma l'unicità del 'tipo' consiste in una chiara regolarità dello stesso carattere che non tollera tuttavia alcun desolato egualitarismo, ma ha bisogno di una

³⁰⁵ KSA 1, p. 30; NT, §1, p.26.

³⁰⁶ DELEUZE, G., *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 13.

³⁰⁷ STEGMAIER, W., *Nietzsches 'Genealogie der Moral'. Werkinterpretation*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p.107. Per uno studio approfondito sul tema filosofico dei tipi umani, non limitato solo all'uso che ne fa Nietzsche, si rimanda ancora al prezioso lavoro di Giacomelli, dal quale diversi spunti sono qui ripresi e, a volte, ampliati. Cfr. GIACOMELLI, A., *Tipi umani e figure dell'esistenza*, op. cit..

peculiare gerarchia. Nel pensiero nietzscheano del superuomo è già pensato in anticipo non un particolare ‘tipo’ d’uomo, ma, per la prima volta, l’uomo nella forma essenziale del ‘*tipo*’³⁰⁸.

Accantonando per un momento la questione della gerarchia, della quale si dirà più avanti, si può notare come Heidegger fissi bene alcuni aspetti della tipizzazione nietzscheana. Nella sua capacità *artistica* di tenere insieme il singolare e l’universale, il personaggio storico (Socrate, Gesù, Cesare Borgia, Napoleone, Rousseau, ecc.) e le generali qualità di cui esso è portatore, il ‘tipo’ diventa per Nietzsche un punto di riferimento irrinunciabile – Pierre Klossowski a questo proposito parla addirittura di «*ossessioni* nella rappresentazione di Nietzsche»³⁰⁹ – per la mappatura delle plurime possibilità del vivente. Indipendentemente dall’origine di questo peculiare *modus operandi*³¹⁰, l’operazione di tipizzazione psicologica permette di isolare alcuni aspetti di un carattere specifico e, estremizzandoli, farne un paradigma finalizzato all’intimo confronto di ciascuno con essi, permettendo eventualmente di riorientare la propria condotta su questo modello, tanto in termini di propensione quanto di avversione³¹¹. In questo senso, il ‘tipo’ viene a essere «un’impronta, un segno simile a un contorno, uno schema che può essere compilato in molti modi - in altre parole, è durevole e mobile allo stesso tempo»³¹². La riproducibilità di questo dispositivo stilistico garantisce inoltre la quasi illimitata possibilità di ideazione di nuovi ‘tipi’, così da espandere all’infinito l’universo polifonico di figure in circolazione e aumentarne irreparabilmente l’entropia.

A ben guardare, però, la specificità del *Typus* nietzscheano è un’altra e chiama in causa direttamente la sua più generale concezione ontologica dell’essere umano. L’interprete che negli ultimi anni forse meglio di altri ha saputo enucleare tale problema

³⁰⁸ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, op. cit., p. 655.

³⁰⁹ KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di E. Turolla, Milano, Adelphi, 1981, pp. 190-1.

³¹⁰ Heidegger si sbilancia asserendo curiosamente che si possono rintracciare dei modelli per il ‘tipo’ nella «tradizione militare prussiana e l’ordine dei gesuiti, che sono predisposti a un peculiare accoppiamento delle loro nature», in HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, op. cit., p. 655.

³¹¹ Questo è quanto Stegmaier sembra suggerire quando interpreta Nietzsche attraverso la sua nozione di *Orientierung*. Su questo tema il testo di riferimento è STEGMAIER, W., *Philosophie der Orientierung*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008; per un riscontro più specifico dell’*Orientierung* nel pensiero nietzscheano si veda invece la sua introduzione STEGMAIER, W., *Friedrich Nietzsche zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2011, pp. 131 e sgg.

³¹² STEGMAIER, W., *Friedrich Nietzsche zur Einführung*, op.cit., p. 128.

è stato Brian Leiter, il quale, muovendo da una lettura naturalistica dalla filosofia nietzscheana, ha sviluppato una vera e propria «dottrina dei tipi». Prendendo le mosse dalla critica della libertà del volere, lo statunitense individua l'origine di ogni agire morale nel dominio delle predisposizioni naturali che vanno a foggare l'individuo secondo un certo tipo e in virtù delle quali si forma la relativa volontà. La tesi proposta da Leiter è la seguente:

Each person has a fixed psycho-physical constitution, which marks him or her as a particular 'type' of person. Call the relevant psycho-physical facts here 'type-facts'³¹³.

Ogni essere vivente dunque possiede dei tratti psico-fisici innati (*type-facts*) dai quali derivano *causalmente* sia le proprie specifiche determinazioni soggettive, siano esse di natura intellettuale o morale, che le azioni stesse che da esse scaturiranno. La forma argomentativa che ricorre nelle opere di Nietzsche – si pensi in particolare all'idea che ogni filosofia è solo l'«autoconfessione del suo autore»³¹⁴ – asserisce in effetti che le convinzioni razionali (*beliefs*) di una persona sono meglio spiegate nei termini di istanze morali e queste ultime nei termini della costituzione fisiologica del tipo di persona a cui corrispondono³¹⁵. Esiste quindi un fondo naturale preriflessivo che muove direttamente, e in maniera indipendente rispetto alla ragione e ai valori soggettivi, la condotta morale di ogni individuo e che rende vana ogni speculazione in merito al giudizio centrato sulle singole azioni. Ogni sistema morale su cui un individuo può sintonizzarsi, di conseguenza, non sarebbe altro che «un *linguaggio mimico delle passioni [Affekte]*», una lingua dei segni che codifica più o meno cripticamente gli

³¹³ La definizione della dottrina dei tipi ricorre, pressoché identica, in molti lavori di Leiter e per la prima volta nell'articolo, qui citato, contenuto in un volume collettaneo curato da Christopher Janaway: LEITER, B., *The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche*, in JANAWAY, C., a cura di, *Willingness and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998, p. 230.

³¹⁴ KSA 5, p.20; ABM, §6, p.11.

³¹⁵ LEITER, B., *Nietzsche on Morality*, London, Routledge, 2014, p. 7. Un chiaro esempio di questa tesi si trova formulato, ad esempio, al frammento 1[59] del 1885 del *Nachlaß*: «I moti sono sintomi, i pensieri sono anch'essi sintomi: dietro le due cose ci sono sempre i desideri, e il desiderio fondamentale è la volontà di potenza», che in *Al di là del bene e del male* diventerà: «il pensare [...] è soltanto un rapportarsi reciproco di istinti [*Triebe*]» (p.43). Già in *Umano, troppo umano* Nietzsche scriveva che, contrariamente a quanto si crede, «è il *nostro* essere la causa del fatto che pensiamo e giudichiamo così e così» e non viceversa (KSA 2, p.345; UTU I, §608, p.289).

impulsi sotterranei dell'animo umano³¹⁶. Come si vedrà tra un attimo, il punto non è tanto quello di decretare l'inconsistenza e l'inutilità di ogni sistema morale in quanto illusorio e fittizio, bensì mostrare come la preventiva accettazione di, e conformità con, questo o quel sistema sia predeterminata da dei fattori fisiologici prestabiliti. In discussione non viene messa l'efficacia, ma la natura profonda della moralità.

Rispetto alla descrizione proposta da Stegmaier del *Typus* come «durevole e mobile allo stesso tempo», Leiter pone particolare enfasi sul carattere immutabile di ciascun tipo umano. I *type-facts* da lui introdotti costituiscono dei vincoli formali dai quali l'individuo non può mai smarcarsi e sono direttamente responsabili della traiettoria di vita che esso percorrerà. Per meglio comprendere l'essenzialismo che ascrive a Nietzsche, egli propone di pensare lo sviluppo di una persona analogamente a quello di una pianta che non può che generare il frutto per la produzione del quale detiene le specifiche informazioni genetiche³¹⁷. Suggestioni di questo genere, in effetti, si trovano diffusamente anche negli scritti maturi di Nietzsche, il quale, sviluppando un tema che lo aveva impegnato sin dal precoce testo *Fato e storia* (1862) e che, in quel contesto, lo aveva portato a ipotizzare che «la volontà libera altro non è che il massimo potenziamento del fato»³¹⁸, riconosce ad esempio l'esistenza di un nocciolo interiore, un *Fatum*, inalterabilmente qualitativamente connotato e condizionante:

Ma nel fondo di noi stessi, proprio 'nell'imo' [*da unten*], c'è indubbiamente qualcosa che non può essere insegnato, un granito di spirituale *Fatum*, di predeterminata decisione e risposta a una predeterminata scelta di domande.

In ogni questione cardinale parla un immutabile 'questo sono io'³¹⁹.

³¹⁶ KSA 5, p.107; ABM, §187, p.85. La dinamica della morale come lingua dei segni delle passioni e degli affetti, che di recente Mattia Riccardi ha proposto di indicare con *Semiotic Claim*, è l'oggetto dell'indagine psicologico-morale che verrà affrontata nel dettaglio al punto 2.2.2. Cfr. RICCARDI, M., *Nietzsche's Philosophical Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p.1.

³¹⁷ LEITER, L., *Nietzsche on Morality*, op. cit., p. 64. Nell'ultimo capitolo, scritto a quattro mani con il filosofo e cognitivista Joshua Knobe, del suo ultimo lavoro, Leiter confronta il determinismo nietzscheano da lui individuato con alcuni recenti risultati delle scienze empiriche, soffermandosi tra l'altro sulla rilevanza dei fattori genetici nello sviluppo del comportamento individuale. Cfr. LEITER, B., KNOBE, J., *The Case for Nietzschean Moral Psychology*, in LEITER, B., *Moral Psychology with Nietzsche*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 162-179.

³¹⁸ KGW I/2, pp.431-36; SG I, *Fato e storia*, pp. 208-9.

³¹⁹ KSA 5, p.170; ABM, §231, p.142.

In questo stesso senso, poi, va inteso il celebre sottotitolo di *Ecce Homo* «Wie man wird, was man ist», ovvero come si diventa ciò che si è (già). Il radicale essenzialismo di questa visione – che di recente ha portato Leiter a tarare su Nietzsche un paradigma di psicologia morale alternativo rispetto quello consequenzialista di matrice kantiana e quello dell’etica della virtù d’impostazione aristotelica³²⁰ – è talmente stringente nei confronti del singolo che l’unico margine di scostamento che Leiter individua non è in potere dell’individuo ma totalmente in balia del caso. Riprendendo l’analogia con il regno vegetale, una pianta programmata per generare un dato frutto non può in alcun modo scegliere di produrne un altro, ma ciò non significa che debba *necessariamente* arrivare a fruttificare. A ostacolarne lo sviluppo stanno tutta una serie di condizioni esterne imponderabili e indipendenti da essa, quali ad esempio il clima, l’esposizione solare, l’azione antropica o l’attacco di elementi patogeni. I *type-facts*, quindi, «sono fissi nel senso che le persone non possono scegliere quali avere», ma riservano al contempo un ragguardevole margine alla casualità del divenire³²¹.

Al di là del peculiare inquadramento della questione del ‘tipo’ proposto da Leiter, tale ipotesi è utile in questa sede perché suggerisce un’ulteriore variazione nella geometria etica nietzscheana. Ciò su cui il filosofo statunitense punta i riflettori non è tanto la rappresentazione di figure simboliche rappresentative di qualche carattere particolare, aspetto questo che non lo sembra interessare particolarmente, bensì la più generale derivazione ‘naturale’ della coscienza morale di ogni individuo. Mettendo tra parentesi l’elemento stilistico e plastico della maschera, Leiter si interroga più profondamente sul meccanismo generatore di ogni soggettivazione, finendo con l’esacerbare la pluralità intrinseca del ‘tipo’ in una miriade di individui aventi ciascuno la propria *tipicità*. Nel tentativo di delineare una ‘dottrina dei tipi’, infatti, sembra paradossalmente sfumare il confine che separa l’idea del *Typus* da quello più generale di

³²⁰ LEITER, B., *Moral Psychology with Nietzsche*, op. cit., pp. 163 e sgg.

³²¹ I temi dell’essenzialismo e del fatalismo hanno sollevato numerose critiche nei confronti dell’interpretazione deterministica di Leiter. Mark Alfano, ad esempio, ha sottolineato come i fatti naturali alla radice delle decisioni morali siano sì in buona parte fissi, ma anche soggetti a mutazioni in base al rimescolamento degli istinti e desideri incoscienti (ALFANO, M., An Enchanting Abundance of Types: Nietzsche’s Modest Unity of Virtue Thesis, *The Journal of Value Inquiry*, 49, 2015, pp. 417-435); Christopher Janaway ha proposto invece di ampliare le maglie del determinismo naturalistico inserendo nel computo dei fattori psico-fisici propri del tipo anche i fenomeni culturali all’interno dei quali l’individuo si forgia (JANAWAY, C., *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche’s Genealogy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007, p.53).

essere vivente. Individuando il principale *type-fact*, il fattore psico-fisico preponderante nella determinazione dell'essenza del tipo, nella *volontà di potenza*, nell'energia che incessantemente insegue la propria espansione, Leiter sbriciola ogni peculiarità che la simbolica del 'tipo' consentiva e prefigura uno scontro atomistico in un indistinto *bellum omnium contra omnes*.

A proporre una tematizzazione più attenta alla specificità e alla plasticità del *Typus* è invece John Richardson. Nella prima delle sue tre monografie su Nietzsche, *Nietzsche's System* (1996), Richardson riconosce heideggerianamente nel *Wille zur Macht* un principio metafisico cardinale intorno al quale si sviluppa tutta la filosofia nietzscheana, tanto da portarlo a parlare di un'«ontologia del potere» (*power ontology*) organizzata secondo una scala gerarchica conformemente alla complessità interna. Secondo questa prospettiva, la 'volontà di potenza' funziona come un meccanismo regolatore a cui si accordano anche i singoli impulsi (*drives*) interni a un individuo, fino ad arrivare a intere comunità o addirittura periodi storici. Nel gradino più basso di questa successione, gli impulsi, che Richardson definisce le «più semplici 'unità' di volontà di potenza» (*simplest 'units' of will to power*)³²², precisamente in quanto volontà di potenza tendono incessantemente alla propria affermazione sugli altri impulsi, entrando dunque in competizione tra loro e andando così a configurare un costante ribilanciamento e riassetto delle forze in gioco³²³. In maniera non dissimile da come Leiter farà dopo di lui, Richardson sostiene in effetti che un individuo non sia altro che la «sintesi», più o meno riuscita, della specifica combinazione dei suoi impulsi interni, ma afferma anche che in questa potenzialmente infinita eterogeneità è possibile ravvisare tre modelli organizzativi generali, in una «tripartizione parallela» che vede contrapposti 'signori' (*masters*), 'schiavi' (*slaves*) e 'oltreuomini' (*overmen*)³²⁴. La

³²² RICHARDSON, J., *Nietzsche's System*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p.20.

³²³ Per ragioni di spazio non è qui possibile seguire Richardson nella sua meticolosa ricostruzione della dinamica interna degli istinti. Va precisato, tuttavia, che un impulso – che in questo suo primo lavoro egli ancora non distingue dall'istinto, come invece farà a partire dal successivo – non è semplicemente regolato da un meccanismo circolare di desiderio-soddisfazione-appagamento come lo può essere la ricerca del piacere in una volgare forma di edonismo. Richardson, infatti, puntualizza che la volontà di potenza si esaurisce nell'azione stessa, quindi non conosce stabilità possibile. Più che una volontà di raggiungere il potere, dunque, è una potenza che si manifesta volendo incessantemente sé stessa. Cfr. *Ivi*, pp.18-28.

³²⁴ L'arbitrarietà dell'operazione con cui Richardson sfoltisce lo spettro di 'tipi' umani proposti da Nietzsche a tre di essi non è passata inosservata, tanto che, recensendo il suo lavoro, Richard Schacht ha

differenza tra questi «fondamentali tipi di persone» (*basic types of persons*) – definiti «variazioni di base della struttura ontologica che egli [Nietzsche] assegna alle persone»³²⁵ – risiede nelle modalità in cui al loro interno si conciliano lo specifico grado di volontà di potenza e la lotta intestina degli istinti di cui sono portatori. La tipizzazione nietzscheana, pertanto, non si limita a descrivere le peculiarità individuali, ma, occupando un gradino superiore nella complessità delle sue componenti interne, raccoglie su di sé alcune delle varie sintesi individuali possibili. In aggiunta a ciò, Richardson attribuisce alla logica del *Typus* anche una accezione temporale che lo svincola da un'applicazione eccessivamente schiacciata sull'elemento fisiologico. Operando una distinzione netta tra individui e 'tipi', Richardson suggerisce di leggere queste categorie come attitudini che possono descrivere l'agire di 'unità di volontà di potenza', sia a livello micro che a livello storico-sociale, in diversi momenti. In questo modo diventa possibile, da una parte, definire gli impulsi che attraversano ciascuno in un dato istante a tratti come *tipiche* di uno o di un altro modello, dall'altra, considerare come la prevalenza di alcuni movimenti tellurici in date società porti a un isomorfismo con il 'tipo' umano da esse prodotto, così come Nietzsche, nella *Nascita della tragedia*, equiparava la 'serenità dello schiavo' alla 'serenità greca' estendendola all'intera cultura alessandrina.

Riassumendo quanto detto finora, essendo «una realtà sia biologica che psichica, sia storica che sociale e politica»³²⁶, il 'tipo' non va a costituire semplicemente un insieme eterogeneo di maschere create unicamente al fine di misurarcisi, bensì rappresenta l'articolazione del rapporto tra fondo abissale e pulsionale delle forze vitali e specifico processo di individuazione che si consolida provvisoriamente in una forma (di vita). Prendendo a prestito le parole di Giacomelli,

La *Lebensform*, pertanto, non costruisce un rigido paradigma, ma una condensazione della volontà di potenza in immagini, un'espressione simbolica in cui il flusso del divenire, nel suo eterno creare e disgregare, trova una propria provvisoria espressione. 'Forma di vita' dunque come

scritto sarcasticamente che questa lista fortemente accorciata avrebbe reso fiero Procuste. Cfr. SCHACHT, R., Review of Nietzsche's System, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 35 (3), 1997, pp.476-77.

³²⁵ «These are certain basic variations on the ontological structure he assigns persons». *Ivi*, p.53.

³²⁶ DELEUZE, G., Nietzsche e la filosofia, op. cit., p. 173.

profilo antropologico-esistenziale in cui si individualizza e si concretizza un determinato gradiente di potenza (*Macht*), un ‘volto’ visibile in cui si esprime una determinata conversione di pratiche e di valori³²⁷.

Che ci si esprima nei termini di *Typus*, *Sinnbild*, *Lebensform* o *Daseinsform* non cambia la metodologia adottata da Nietzsche, né la posizione teorica che la giustifica. Dietro a queste formule ricorre sempre l’idea di una particolare simbolizzazione edificata su un *Grund* fatto di impulsi e istinti. Se la «vita stessa è *volontà di potenza*»³²⁸ e null’altro che questo, come il filosofo sentenzia, l’organizzazione apollinea di questo sostrato dionisiaco non può che assumere i contorni di una morfologia della potenza distribuita disegualmente in immagini e figure che danno luogo a una lotta senza fine per il proprio dominio.

Per tornare alla domanda iniziale, dunque, come è possibile tenere insieme la tensione degli estremi, necessariamente dualistica, implicita nelle varie declinazioni dell’antagonismo etico tra *Übermensch* e *letzter Mensch* e l’entropia che emerge da un’ontologia del potere diffusa tra centri di forza indipendenti? In altre parole, come si concilia una geometria dell’etica sviluppata verticalmente, sull’opposizione polare alto/basso, e una sviluppata orizzontalmente tra concrezioni autonome di volontà di potenza? L’ipotesi che prende forma è che tale contraddizione sia in realtà solo apparente, poiché rimane su un terreno speculativo eccessivamente astratto. Calandosi nel teatro dello scontro tra *Daseinsformen* – che queste siano due, tre o infinite poco cambia – è possibile osservare con chiarezza come ogni confronto produca aritmeticamente un eccesso e un difetto, un di-più e un di-meno, un sopra e un sotto, un dominio e un soggiogamento, quindi una dismisura di un elemento su un altro. La polarizzazione che si trova nell’etica di Nietzsche non conta di un positivo e un negativo assoluti, fissati in un valore stabile, ma di una costante competizione tra forze in lotta tra loro per la propria affermazione, in una dinamica che è tanto interiore quanto esteriore alla loro conformazione. Si tratta di comprendere pertanto che se di polarità si può parlare questa si risolve nell’interazione stessa che si instaura tra centri di forza, i quali, per quanto plurali e innumerevoli possano essere, finiscono per ingaggiare pur sempre un confronto frontale con un altro condensato di potenza, andando a descrivere così la

³²⁷ GIACOMELLI, *Tipi umani e figure dell’esistenza*, op. cit., p. 23.

³²⁸ KSA 5, p.28; ABM, §13, p.18.

dinamica dell'incontro tra le forze in atto. Per rendere conto di questo meccanismo Deleuze propone di sostituire la nozione di *differenza* a quella di *opposizione*:

L'opposizione potrà anche essere la legge del rapporto tra i prodotti astratti, ma è la differenza l'unico principio generico e produttivo, di cui la stessa opposizione, come semplice apparenza, è prodotto. La dialettica vive di opposizioni perché ignora i ben più sottili e sotterranei meccanismi differenziali: gli spostamenti topologici e le variazioni tipologiche³²⁹.

L'opposizione bipolare risulta essere un «sintomo» di assestamenti ben più profondi e complessi, la cui dinamica può essere descritta solo attraverso un procedimento genealogico che riconduca le contraddizioni apparenti alla logica sopraffattoria della *volontà di potenza*. «Ecco l'essenziale», si legge sempre in apertura del volume di Deleuze, «*l'alto e il basso, il nobile e il vile* non sono valori, ma rappresentano l'elemento differenziale da cui deriva il valore dei valori stessi»³³⁰. Ogni confrontazione tra 'tipi', in quanto espressioni sintetiche di complesse unità di volontà di potenza, o «quantità di potenza» (*Machtquantia*), dà luogo a una 'differenza' che si caratterizza come fattore qualificante e che rappresenta l'oggetto del metodo genealogico. Al netto dell'enorme ricchezza semantica e concettuale, l'universo di maschere di cui Nietzsche si serve non è altro che una infinita ricombinazione di questo 'elemento differenziale', quindi lo scarto, la differenza, il resto che si ottiene, per dirla ancora in termini aritmetici, dall'incontro di minuendo e sottraendo. L'«uomo tragico o eschileo», l'«uomo di Schopenhauer», il *Freigeist* e dall'altra parte l'*Heiterkeitsmensch*, il «vecchio hartmanniano», il *Bildungsphilister*, lo «spirito vincolato» – *in summa* l'opposizione cardinale tra *Übermensch* e *letzter Mensch* – non è altro che il provvisorio coagularsi in una forma dello scontro tra forze che agiscono *tra* e *negli* individui, il quale dà luogo a una coesistenza tra un *eccesso* e un *difetto* che nel pensiero di Nietzsche è tutt'altro che pacificata e lineare, e che costituisce il vero problema di fondo a cui tutta la sua *pars construens* è chiamata a rendere conto.

³²⁹ DELEUZE, G., *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 236

³³⁰ *Ivi*, p. 4.

2.2.2. La distanza come «elemento differenziale»

La centralità che viene ad assumere il concetto di *differenza* per la riflessione etica matura di Nietzsche è testimoniata con particolare chiarezza dalla nozione di «*pathos della distanza*» (*Pathos der Distanz*)³³¹.

Come è stato fatto giustamente notare³³², pur comparando per la prima volta fra gli appunti del *Nachlaß* nell'autunno del 1885 ed entrando nel testo a stampa soltanto con *Al di là del bene e del male*, tale tema è lungi dall'essere appannaggio esclusivo dell'ultima fase del suo itinerario filosofico ed è in certa misura presente, attraverso l'apprezzamento dell'attitudine aristocratica del *große Individuum* e la relativa critica del livellamento democratico, fin dai primissimi lavori³³³. Il '*pathos della distanza*', infatti, si configura essenzialmente come il sentimento che «nasce dalla incarnata differenza delle classi» (*aus dem eingefleischten Unterschied der Stände*)³³⁴, ovvero dal riconoscimento *immediato* di un ordine gerarchico tra una forma di esistenza superiore e una inferiore. Sulla base di questo presupposto, è possibile riconoscere nella *distanza* messa a tema con questa formula lo scarto, l'«elemento differenziale», che costituisce il perno della dinamica dell'incontro/scontro delle forze e dei *Typen* appena descritta. Il '*pathos della distanza*' si viene così a delineare a tutti gli effetti come un 'sentimento della differenza' intorno al quale, specialmente negli ultimi anni, costruirà la sua definitiva critica all'egualitarismo della morale cristiana. Per giunta, è questa una acquisizione che non rimane solo teorica, ma che sembra imporsi come un principio etico cardinale per lo stesso Nietzsche, come si evince da questo passaggio di *Ecce homo*:

Quando voglio 'sondare' un uomo, per prima cosa osservo se ha in corpo un qualche senso della distanza [*ein Gefühl für Distanz*], se ovunque vede il

³³¹ Cfr. FP 1[10] e 2[13] del 1885-1887; ABM, §257; *GM I*, §2 e §14; FP 11[363] e 11[377] del 1887-1888; AC, §43 e §57; *CI, Scorrubande di un inattuale*, §37.

³³² GERHARDT, V., *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Phillip Reclam, 1988, p.200.

³³³ In un recente articolo, è stato ipotizzato che l'idea di un '*pathos della distanza*' sia sorta in Nietzsche per descrivere una sensazione che lui stesso aveva provato sulla propria pelle quando ancora giovane, nei primi anni di Basilea, aveva frequentato l'autorevole Burckhardt subendone la forte impressione di un nobile distacco e senso di superiorità. Cfr. LÖWENSTEIN, M.P., *Burckhardt's Silence and Nietzsche*, *Nietzsche-Studien*, vol. 50, 2021, p.34.

³³⁴ KSA 5, p.205; ABM, §257, p.175.

rango, il grado, l'ordine fra uomo e uomo, se *sa distinguere*: è questo che fa il *gentilhomme*; in tutti gli altri casi si appartiene senza scampo alla categoria cordiale, ah! Così bonaria della *canaille*³³⁵.

Tuttavia, non si è qui semplicemente di fronte a una felice espressione che compendia una generica impostazione teorica, né semplicemente a una propensione personale verso un tipo particolare di personalità, bensì a un concetto specifico che svolge un ruolo determinante, per ricostruire il quale è necessario ripercorrere brevemente il contesto del suo impiego.

Come è risaputo, nella prima e più celebre dissertazione che compone la *Genealogia della morale*, Nietzsche si propone di offrire un'interpretazione plausibile a proposito dell'emergere della principale distinzione valoriale di ogni sistema morale, quindi «*quale origine [Ursprung] abbia propriamente il nostro bene e il nostro male*»³³⁶. Con questa indagine il filosofo porta a maturazione i «medesimi pensieri»³³⁷ inaugurati con

³³⁵ KSA 6, p.363; EH, *Il caso Wagner*, §4, p. 372.

³³⁶ KSA 5, p.251; GM, *Prefazione*, §3. Com'è noto, la programmatica ricerca dell'origine non va qui intesa *stricto sensu*, ovvero come una determinazione ultima e definitiva dell'essenza di un fenomeno culturale o sociale, bensì come un ripercorrere le tracce del suo essere storicamente divenuto. Tale differenza epistemologica, infatti, riflette l'esigenza di tenere in considerazione l'includibile e cangiante dinamica della volontà di potenza, la quale implica l'attribuzione di significati differenti a un 'fatto sociale' a seconda della forza storica che di volta in volta se ne appropria e lo investe con la propria utilità e il proprio scopo, rendendo così impossibile, oltretutto inutile, stabilirne una genesi precisa. Ciò significa dunque che l'interesse di un fenomeno non risiede nella sua essenza, ma nel suo essere testimone delle potenze che se ne sono impossessate. Nietzsche chiarisce bene questo punto nella seconda dissertazione della *Genealogia*, in cui si legge che «tutti gli scopi, tutte le utilità sono unicamente indizi del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio 'arbitrio', il senso di una funzione; e l'intera storia di una 'cosa', di un organo, di un uso può essere in tal modo un'ininterrotta catena di segni che accenna a sempre nuove interpretazioni e riassetamenti [...]. 'Evoluzione' di una 'cosa', [...] [è] il susseguirsi di processi d'assoggettamento svolgentisi in tale cosa, [...] con l'aggiunta delle resistenze che continuamente si muovono contro [...]». La forma è fluida ma il 'senso' lo è ancor di più» (KSA 5, p.314; GM. *Colpa, cattiva coscienza e simili*, §12, p.276). Per dare conto di questa differenza è noto come Michel Foucault abbia ipotizzato uno scarto terminologico indicativo di tale cambio prospettico – avvenuto tra il periodo di *Umano, troppo umano* e la *Genealogia* – tra *Ursprung* e *Herkunft*, dove, rispetto al primo, il secondo si dimostrerebbe più adatto alle premesse teoriche appena esposte (FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in ID., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 29-54: 31). Allo stesso modo, Raymond Geuss distingue il metodo genealogico come pratica critica dalla ricerca di un *pedigree* che, al contrario, mira a legittimare l'oggetto studiato attraverso la certificazione di un'origine precisa (GEUSS, R., *Nietzsche and Genealogy*, *European Journal of Philosophy*, Vol.2, Issue 3, 1994, pp.274-292).

³³⁷ KSA 5, p.248; GM, *Prefazione*, §2, p. 214.

Umano, troppo umano e con il suo fecondo incontro con l'allora amico Paul Rée – il quale nel 1877 aveva pubblicato un testo dal titolo *L'origine dei sentimenti morali* (*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*) che sta in una stretta relazione con il coevo testo nietzscheano – ma che fino ad allora erano stati disseminati nella schematicità delle opere aforistiche. La tesi presentata nella *Genealogia* riprende, infatti, un'ipotesi già delineata quasi dieci anni prima, quando nell'aforisma *Doppia preistoria del bene e del male* si leggeva:

Il concetto di bene e male ha una doppia preistoria: cioè, *da un lato*, nell'anima delle stirpi e caste dominanti. Chi ha il potere di rivalersi, bene con bene, male con male, ed effettivamente anche opera questa rivalsa, cioè è riconoscente e vendicativo, viene detto buono [*gut*]: chi è impotente e non può rivalersi, viene considerato cattivo [*schlecht*]. Come buono si appartiene ai 'buoni', una comunità che ha spirito di collettività, perché tutti i singoli sono uniti fra loro dal senso del contraccambio. Come cattivo si appartiene ai 'cattivi', un'accozzaglia di uomini oppressi e impotenti, che non ha spirito di collettività. I buoni sono una casta, i cattivi una massa, come polvere. Buono e cattivo equivale per un certo tempo a nobile [*vornehm*] e basso [*niedrig*]. [...] Non colui che ci arreca danno, bensì colui che è spregevole, è considerato cattivo. *D'altro lato*, nell'anima degli oppressi, dei senza potere. Qui ogni *altro* uomo è considerato nemico, brutale, sfruttatore, crudele, astuto, nobile o umile che sia. Cattivo è la parola che caratterizza l'uomo [...] ³³⁸.

In questa prima, dettagliata, impostazione del problema, nella quale si può intravedere *in nuce* la distinzione tra una 'morale aristocratica' (*Herrenmoral*) e una 'morale d'armento' (*Heerdenthier-Moral*), è evidente come Nietzsche cominci a sviluppare in questo periodo una traiettoria di ricerca più autonoma che si discostava dalle premesse della prospettiva utilitaristica inglese di cui si nutriva la riflessione di Rée³³⁹. Se l'argomento di quest'ultimo, infatti, individua l'origine del giudizio di 'buono' nelle azioni non egoistiche che apportano dei benefici agli altri soggetti, trovando nell'altruismo la misura del proprio valore morale, Nietzsche pone le basi per

³³⁸ KSA 2, p.67; UTU I, §45, p.53.

³³⁹ Va precisato, tuttavia, che nel periodo di *UTU I* Nietzsche condivide ancora con Rée l'interpretazione secondo cui «le azioni d'amore vengono *stimate* più altamente di altre, [...] non per la loro natura, ma per la loro utilità» (KSA 2, p.127; UTU I, §133, p. 106). Cfr. anche UTU I, §94, 95, 97, 105, 227.

una rivoluzione copernicana che si compirà solo nella *Genealogia*, rigettando *in toto* il principio dell'utilità e spostando il «fulcro nativo» del concetto di 'buono' non solo dal beneficiario dell'azione al benefattore, ma soprattutto dall'*azione* all'*agente*:

il giudizio di 'buono' non procede da coloro ai quali viene data prova di 'bontà'! Sono stati gli stessi 'buoni', vale a dire i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire ad avere avvertito e determinato sé stessi e le loro azioni come buoni, cioè di prim'ordine, e in contrasto a tutto quanto è ignobile e d'ignobile sentire, volgare e plebeo³⁴⁰.

Ciò che viene considerato 'buono' non è dunque l'esito di una reiterata e obliata valutazione *a posteriori* su ogni singola azione compiuta, ma espressione diretta e autonoma di un predicato inscindibile dal soggetto valutante. Così stando le cose, se quindi le «designazioni morali di valore sono state ovunque primariamente attribuite a *uomini* e soltanto in via derivata e successiva ad *azioni*»³⁴¹, appare del tutto superfluo interrogarsi, come fanno Rée e i moralisti inglesi, sui motivi che portano a lodare un'azione come buona. Il vizio di forma implicito nella loro impostazione risiede nell'«errore della libertà del volere», nell'infondata idea secondo cui un individuo è ritenuto pienamente responsabile delle proprie azioni. Per quale motivo ci si dovrebbe, infatti, scomodare a definire l'azione buona e giusta dal momento che poi, determinati come siamo dallo scontro interno dei diversi istinti, non si sarebbe liberi di compierla? I buoni che Nietzsche immagina in questo stadio originario, al contrario, sono depositari della fanciullesca leggerezza e spontaneità che deriva dalla trasparenza tra ciò che sono e ciò che fanno, facendo così sfumare completamente la tradizionale distinzione, ribadita anche da Schopenhauer, tra *esse* e *operari*³⁴².

³⁴⁰ KSA 5, pp. 258-59; GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, §2, p.225.

³⁴¹ KSA 5, p.209; ABM, §260, p.179;.

³⁴² Nell'aforisma 39 di *Umano, troppo umano*, intitolato significativamente *La favola della libertà intelligibile*, viene presentata la fallace storia dell'inferenza che porta a riconoscere l'individuo come responsabile di un'azione. «Prima si dicono buone o cattive le singole azioni senza alcun riguardo ai loro motivi, ma solo per le loro conseguenze utili o dannose. Presto però si dimentica l'origine di queste designazioni e ci si immagina che la qualità di 'buono' o 'cattivo' inerisca alle azioni in sé, senza riguardo alle loro conseguenze [...]. Poi si ripone l'esser buono o cattivo nei motivi e si considerano le azioni in sé come moralmente ambigue. Si va oltre e si dà il predicato di buono o di cattivo non più al singolo motivo, bensì all'intero essere di un uomo, dal quale il motivo sorge come la pianta dalla terra. [...] Alla fine però si scopre che neanche questo essere può portare la responsabilità, in quanto esso è in tutto e per tutto conseguenza necessaria e concreta dagli elementi e influssi di cose passate e presenti[...]» (KSA 2, p.63;

Quello proposto da Nietzsche è un doppio movimento. Da una parte, attraverso un approccio fisiologico che si fonda su quel «terribile testo fondamentale dell'*homo natura*»³⁴³, mira a fornire un'interpretazione del fenomeno morale scevro dalle consolidate assunzioni metafisiche tipiche della filosofia moderna, la quale si serve di categorie astratte quali 'soggetto', 'causalità', 'libertà del volere'. Dall'altra parte, spostando il *focus* dall'azione all'agente e dall'agire al carattere dei singoli, avvia la riflessione sul valore stesso dei valori morali a partire da un piano radicalmente diverso, che si deve basare non più sulla dimensione esteriore dell'altro ma su quella interiore dell'*ego* e di ciò che lo costituisce. Quest'ultima mossa, va ripetuto, non deve essere intesa come il punto di arrivo nella ricerca di un referente ultimo dell'agire. Come si è visto a proposito del *Typus*, ciò che precede l'azione è una negoziazione interna degli istinti la cui complessità non può nemmeno essere colta dall'*ego*³⁴⁴. L'*ego*, dunque, è costituito interamente dall'attività che origina da tale conflitto interno e non da una qualche sostanza metafisica soggiacente: «tale sostrato non esiste: non esiste alcun 'essere' al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; 'colui che fa' non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto»³⁴⁵.

Nella *Genealogia*, la determinazione del giudizio di valore attraverso cui i 'buoni' si riconoscono come tali e che sancisce «il diritto signorile di imporre nomi», ovvero la capacità di racchiudere una porzione di realtà sotto un unico sigillo semantico, rimanda per certi versi alla concezione del linguaggio esposta in *Verità e menzogna in senso extramorale* (1872). A partire da uno stimolo del tutto soggettivo l'essere umano attribuisce una parola, un «riflesso in suoni di uno stimolo nervoso», a un qualcosa che egli sente o che entra in relazione con lui, esprimendo in tal guisa null'altro che uno stato delle cose, e solo successivamente lo trasforma in metafora di secondo livello, vale a dire, applicando questo ragionamento nell'ambito morale, in un concetto di 'buono'

UTU I, §39, p.50). In Schopenhauer, Nietzsche riconosce il referente di una visione che salva la libertà umana, quindi la responsabilità, dal completo determinismo spostandola dall'*operari* all'*esse*. Un individuo, dunque, può scegliere non tanto di agire in una direzione o un'altra, ma di essere in un modo o un altro, rimbalzando all'essere l'intera responsabilità di come si agisce.

³⁴³ KSA 5, p.169; ABM, *Le nostre virtù*, §230, p.141.

³⁴⁴ Cfr. KSA 2, p.111; A, §119, pp.89-90: «Per quanto uno faccia progredire la sua conoscenza di sé, nessuna cosa potrà mai essere più incompleta del quadro di tutti gli istinti che costituiscono la sua natura [...]: il loro numero e la loro forza, il loro flusso e riflusso, il giuoco alterno dell'uno con l'altro e soprattutto le leggi del loro *nutrimento* gli resteranno del tutto sconosciuti».

³⁴⁵ KSA 5, p.280; GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, §13, p.244.

da estendere a tutto ciò che rispecchia le caratteristiche della definizione originaria³⁴⁶. Affinché però tra l'eterogeneità poliglotta che si viene così a creare si imponga un unico termine specifico, è necessaria una dottrina della affermazione e della potenza che in questo scritto Nietzsche non aveva ancora elaborato. Per dirlo nei termini della *Genealogia*, «l'origine stessa del linguaggio [può essere considerata] come un'estrinsecazione di potenza da parte di coloro che esercitano il dominio: costoro dicono 'questo è questo'»³⁴⁷. Linguaggio e moralità risultano così accomunate dalla rispettiva arbitrarietà dell'atto che le fonda.

Per rendere conto della dinamica per mezzo della quale si produce questa prima determinazione di valore Nietzsche ricorre al concetto di 'pathos della distanza'. Forti della propria «poderosa costituzione fisica, [di] una salute fiorente, ricca, spumeggiante al punto da traboccare»³⁴⁸ e in virtù della vista di un *altro* in cui tale benessere non è rispecchiato, tali individui si autodefiniscono come 'buoni' e non trovando negli altri lo stesso «tipico tratto distintivo»³⁴⁹ (*Charakterzug*) li denotano come altro-da-loro, come non-buoni e, conseguentemente, 'cattivi'. Il distinguo qui operato attiene interamente a un procedimento logico in quanto risponde del principio di non contraddizione. «L'uomo nobile separa da sé quegli individui nei quali si esprime il contrario di tali stati d'elevazione e di fierezza – egli li disprezza»³⁵⁰. Avvertire la distanza, quindi, sta a significare in primo luogo il darsi di un divario, l'apertura di uno iato tra singoli o gruppi.

Così come descritto fin qui, la dinamica della distanza si presenta come fortemente unilaterale. La *Herrenmoral* si basa su una superiorità *intrinseca*, una preponderanza dimostrata tanto sul piano fisico quanto su quello psicologico, che permette a chi la sperimenta di elevarsi e di farsi «pietra di paragone» per la definizione del bene³⁵¹. A una lettura superficiale, tale insistenza sull'autoaffermazione e l'autoglorificazione di sé potrebbe procurare l'effetto di oscurare completamente il suo carattere differenziale, il suo essere inevitabilmente l'esito di una negoziazione di significato con un'alterità. Si

³⁴⁶ KSA 1, p.878; FT, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, §1, p.358.

³⁴⁷ KSA 5, p.260; GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, §2, p.225.

³⁴⁸ KSA 5, p.267; GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, §7, p.232.

³⁴⁹ KSA 5, p.262; GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, §5, p.228.

³⁵⁰ KSA 5, p.209; ABM, §260, p.178.

³⁵¹ KSA 5, p.217; ABM, §263, p.186.

prenda in considerazione, ad esempio, il celebre passaggio della *Genealogia* in cui si delinea la prima grande ‘trasvalutazione dei valori’ della storia della morale ad opera degli schiavi e degli oppressi:

Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante sì pronunciato a sé stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un ‘di fuori’, a un ‘altro’, a un ‘non io’, e *questo* no è la sua azione creatrice. Questo rovesciamento del giudizio che stabilisce valori – questo *necessario* dirigersi all’esterno, anziché a ritroso verso sé stessi – si conviene appunto al *ressentiment*: la morale degli schiavi, ha bisogno, per la sua nascita, sempre e in primo luogo, di un mondo opposto ed esteriore, ha bisogno [...] di stimoli esterni per potere in generale agire – la sua azione è fondamentalmente una reazione³⁵².

Nel tentativo di mostrare come i sentimenti morali moderni non siano altro che il sovvertimento del principio puramente affermativo della volontà di potenza, Nietzsche sembra riconoscere il ‘fuori costitutivo’ come prerogativa esclusiva della *Sklaven-Moral*. Se, da un lato, questa forma argomentativa può essere interpretata come una conferma del carattere antidialettico del pensiero nietzscheano, dall’altro, attraverso un’esposizione sommaria del rapporto che si viene a creare tra le forze in gioco, può in realtà sortire l’effetto opposto, dissipando così l’importanza politica della sua proposta teorica. Come è sottolineato da Andrea Orsucci, infatti, non si può in alcun modo negare che

anche le regole di un agire ‘aristocratico’ sorgono e si definiscono [...] attraverso la mediazione di ciò che respingono. [...] Una morale sorge e si consolida [...] nel fronteggiare un conflitto, nel reagire a modi di vita che paiono minacciosi, restando sempre, in tal modo, una forma reattiva³⁵³.

Emblematici, a questo proposito, sono il passo zarathustriano *Dei mille e uno scopo*, in cui il tema della necessità di distinguersi è considerato addirittura come il mezzo di sopravvivenza di un popolo, e un frammento postumo dello stesso periodo:

Molti paesi ha visto Zarathustra e molti popoli: così ha scoperto il bene e il male di molti popoli. Al mondo, Zarathustra non ha trovato una potenza

³⁵² KSA 5, pp.270-71; GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, §10; p.236.

³⁵³ ORSUCCI, A., *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci editore, 2001, p.56.

maggiore di ‘bene’ e ‘male’. Nessun popolo potrebbe vivere senza prima valutare; ma, se vuole conservarsi, non può valutare così come valuta il suo vicino³⁵⁴.

‘Il buono’ nasce solo nel *sentimento di un contrario*: tale contrario è rappresentato da *chi gli reca danno e, al tempo stesso, è SPREGEVOLE*³⁵⁵.

Lungi dall’essere un solipsismo difficilmente sostenibile, però, la soggettivazione che ha luogo nell’ambito di una morale aristocratica si fonda, sì, su un confronto con l’alterità, ma senza permettere che la propria essenza sia determinata da quest’ultima. Il suo concetto negativo è soltanto una «pallida postuma immagine antagonistica, in rapporto al suo positivo concetto fondamentale»³⁵⁶L’altro-da-me è, sì, presente nel processo di costruzione di una soggettività, ma allo stesso tempo non è *essenziale*. In questo senso, al pathos della distanza si lega un ulteriore significato rispetto a quello visto poco fa. Oltre a rappresentare lo iato che si apre tra due *Daseinsformen*, il sentimento della differenza viene a delineare un’etica della capacità di proteggersi dalla continua intrusione del mondo, un mantenere saldi i propri confini per evitare che un eccesso di contaminazione faccia sfumare i contorni della propria unicità³⁵⁷.

Nelle prime battute di questa ricostruzione sembrerebbe quasi di non essere ancora in presenza di una vera e propria *Herrenmoral*³⁵⁸. Più che un sistema morale questa prima forma di giudizio rassomiglia più a una mera constatazione formale di un assetto sociale che a una valutazione di contenuto in grado di orientare l’agire individuale. Appellandosi alla distinzione di Bernard Williams tra eticità e morale, Maudemarie Clark sostiene a questo proposito che nella sua fase embrionale la maniera di valutazione aristocratica non può ancora essere ricondotta a nessuna di queste due

³⁵⁴ KSA 4, p.74; Z, *Dei mille e uno scopo*, p.67.

³⁵⁵ FP 7[113] della primavera-estate 1883, in KSA 10, p.281; OFN VII/1, parte I, p.267.

³⁵⁶ KSA 5, p.271; GM, *Buono e cattivo, buono e malvagio*, §10, p.236.

³⁵⁷ Nel suo già citato *Pathos und Distanz*, Volker Gerhardt propone una tesi analoga.

³⁵⁸ Come fa notare Nehemas, l’espressione *Herrenmoral* ricorre solamente una volta nel *corpus* nietzscheano in ABM §60. Tuttavia, dato l’insistente utilizzo di formule analoghe quali *vornehme Moral* (GM I, §10 e A, §24), letteralmente “nobile morale”, *vornehmeren Idealen* (GM II, §9), “nobili ideali”, e *aristokratischer Werthurtheile* (GM I, §2,7,16), “apprezzamenti aristocratici di valore”, sembra lecito considerare queste espressioni come un tutt’uno da opporre alla *Sklaven-Moral*, la quale è a sua volta presentata anche sotto il nome di *Heerdenthier-Moral*. Inoltre, giova forse ricordare che l’aggettivo *vornehm* rimanda più a una generale condizione di signorilità o distinzione, appunto *Vornehmheit*, che alla nobiltà come ceto vero e proprio (*Adel*).

categorie, ma si consolida in una forma etica solo una volta che il giudizio di ‘cattivo’ si stacca dalla condizione sociale e assume un suo contenuto particolare³⁵⁹. È lo stesso Nietzsche ad alimentare questo sospetto allorché fissa la regola secondo cui «l’idea di preminenza politica si risolve sempre in un’idea di preminenza spirituale»³⁶⁰. «Prima della moralità del costume (il cui canone suona come ‘ogni consuetudine deve essere rispettata’) viene la moralità della persona che comanda (il cui canone vuole che ‘solo chi comanda sia rispettato’)»³⁶¹. E ancora: inizialmente «essi [i nobili-ben-riusciti] si attribuiscono nomi forse semplicemente sulla base della loro superiorità di potenza [...] o sulla base del più evidente segno peculiare di questa superiorità»³⁶², come a dire che solo in un secondo momento, in seguito a quello che è un semplice rilievo di un ordine delle cose, ha luogo una derivazione squisitamente morale nella quale si costruisce un vero e proprio sistema di giudizio universalizzabile. I termini tedeschi impiegati per esprimere il contrario di ‘nobile’, indicato come *vornehm* o, più raramente, *edel*, sono *niedrig*, ‘basso’, e soprattutto *gemein*, che, analogamente all’italiano ‘volgare’, in un senso più specifico significa ‘ciò che è comune’ – da cui deriva non a caso il tedesco *Gemeinschaft*, ‘comunità’ – ovvero ‘non-distinto’³⁶³. In altre parole, se la superiorità e differenza di una natura rispetto a un’altra è immediata, l’idea di questa superiorità giunge successivamente, pertanto non è l’ordinamento morale a informare una struttura sociale, bensì la presa di coscienza di una struttura gerarchica a generare un sistema morale a propria immagine.

Se questa tesi, da un lato, ha il merito di mettere bene in luce lo scarto che separa la maniera di valutazione aristocratica da quella animata dal *ressentiment* degli oppressi, tuttavia, dall’altra parte, questa ignora quella che forse è la sua caratteristica principale. Come precisa Philippa Foot, infatti, non è assolutamente un elemento secondario il fatto che la distanza che qui si interpone tra individui non sia meramente una neutrale

³⁵⁹ «What is clear is that good/bad is not intended by Nietzsche as a moral distinction in the narrow sense. To call someone “bad” is certainly to call him a bad or inferior person, and not simply a commoner, and is therefore an ethical judgment. Cfr. CLARK, M., *Nietzsche on Ethics and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 67.

³⁶⁰ KSA 5, p.264; GM, *Buono e cattivo, buono e malvagio*, §6, p.230.

³⁶¹ FP 1[10] dell’autunno 1885-primavera 1886, in KSA 12, p.13; OFN VIII/1, p.7.

³⁶² KSA 5, p.262; GM, *Buono e cattivo, buono e malvagio*, §5, p.228.

³⁶³ Per un’analisi etimologica più dettagliata cfr. MIGOTTI, M., *Slave Morality, Socrates and the Bushmen*, in ACAMPORA, C.D., *On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, Lanham, Rowman & Littlefield Publisher, 2006, pp.109-130:117.

constatazione di non-identità, bensì una precisa e connotata separazione spaziale distribuita verticalmente in un sopra e un sotto³⁶⁴. Affinché si produca tale distribuzione e che il diverso venga percepito come non paritario, come non avviene invece per gli avversari di pari rango, deve intervenire necessariamente una valorizzazione della differenza, per quanto minimale essa possa apparire. Solo il «perdurante e dominante sentimento fondamentale [*Grundgefühl*] e totale di una superiore schiatta egemonica in rapporto a una schiatta inferiore, a un sotto», produce l'opposizione tra 'buono' e 'cattivo'³⁶⁵. Lo stesso è espresso con ancora maggiore chiarezza in un frammento del 1883:

La valutazione morale si riferisce dapprima alla distinzione fra persone (o caste) superiori e inferiori. La morale è dapprima l'autoglorificazione dei potenti e disprezzo verso gli impotenti. Non 'bene' e 'male', ma 'nobile' e 'volgare' è il sentimento originario [*ursprüngliche Empfindung*]³⁶⁶.

È difficile non riconoscere una qualche forma di moralità dal momento in cui il tipo di differenziazione assume il valore di 'buono' e 'meno-buono' o di 'giusto', nel senso di 'corretto' e 'ben-riuscito', e 'meno-giusto'. D'altronde, Nietzsche non sembra mai arrivare a mettere davvero in discussione che anche quella prima forma di discernimento aristocratico costituisca una morale.

La precisazione di Foot, inoltre, è di importanza capitale per cogliere il fulcro della posizione etica di Nietzsche, perché permette di chiarire una volta per tutte la centralità dell'oggetto di discussione: il «*pathos* della distanza, il senso della diversità di rango, costituisce il fondo ultimo di ogni morale» (*Das Pathos der Distanz, das Gefühl der Rangverschiedenheit liegt im letzten Grunde aller Moral*)³⁶⁷. Questo significa che, dopo aver dimostrato con la *Genealogia* che la morale altruistica cristiana non è né l'unica, né tantomeno la più vicina all'*homo natura*, Nietzsche riconduce le sorti della formazione della moralità alla dinamica elementare del *Wille zur Macht* e che, nella sua forma più pura, il meccanismo della valorizzazione non è altro che una sublimazione di tale

³⁶⁴ FOOT, P., *Nietzsche's Immoralism*, in SCHACHT, R., *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkeley, University of California Press, 1994, pp.3-14: 9.

³⁶⁵ KSA 5, p.259; GM, *Buono e cattivo, buono e malvagio*, §2, p.225.

³⁶⁶ FP 16[27] dell'autunno 1883, in KSA 10, p.508; OFN VII/1, parte II, p.168.

³⁶⁷ FP del 1[10] dell'autunno 1885-primavera 1886, in KSA 12, p.13; OFN VIII/1, p.7.

dinamica, in cui si rende manifesto come la «volontà di potenza non è un essere, non un divenire, ma un *pathos*»³⁶⁸.

2.2.3. *Anatomia del sentire: il pathos tra Trieb, Affekt e Gefühl*

Nel mettere a tema i rapporti di potenza a cui Nietzsche riconduce la moralità si sarà notato come particolare enfasi venga posta su un aspetto che finora non ha ricevuto l'attenzione che merita, ovvero la loro natura fisiologica. Com'è ovvio, infatti, è tutt'altro che irrilevante che il filosofo adoperi il termine *pathos* per riferirsi alla *distanza* e alla *differenza* che stanno al centro di questa analisi. Più che rimandare al significato specifico che tale vocabolo assume se inserito nella cornice dell'estetica della classicità greca, questa scelta lessicale è una finestra che si apre sul vasto e intricato campo semantico dell'affettività.

Nell'*Anticristo*, il '*pathos* della distanza' è descritto come un'«aristocraticità del modo di sentire» (*Aristokratismus der Gesinnung*) e più esplicitamente come un *Distanz-Gefühl*³⁶⁹; in *Al di là del bene e del male* si legge che «l'uomo di specie nobile sente [*fühlt*] sé stesso come determinante il valore»³⁷⁰, dove il verbo *fühlen* indica un sentire direttamente legato a un sentimento, appunto *Gefühl*; nei passaggi citati poco fa se ne arriva a parlare addirittura come un *Grundgefühl* e una *ursprüngliche Empfindung*; infine, in maniera ancora più evidente, nella prima dissertazione della *Genealogia*, il «basso grado di calore che è il presupposto di ogni calcolatrice prudenza», ovvero della razionalità del «punto di vista dell'utile», viene contrapposto alla «calda scaturigine di supreme valutazioni che ordinano e rilevano la gerarchia» proprie della *Herrenmoral*, aggiungendo che queste sono «quanto di più estraneo e incompatibile vi possa essere»³⁷¹. Come dimostrano questi esempi, attraverso il riferimento al *pathos* Nietzsche sembra chiamare in causa la lunga tradizione filosofica che ha considerato antitetiche *passio* e *ratio*, in cui la prima è stata considerata come

³⁶⁸ FP 14[79] della primavera 1888, in KSA 13, p.258; OFN VIII/3, p.50.

³⁶⁹ KSA 6, p.217; AC, §43, pp.221-2.

³⁷⁰ KSA 5, p.209; ABM, §260, p.179.

³⁷¹ KSA 5, p.259; GM, *Buono e cattivo, buono e malvagio*, §2, 225.

motus animi contra rationem, ovvero l'alterazione di uno stato psico-fisico che altrimenti risulterebbe neutro³⁷². Il *pathos* della distanza, in altre parole,

proprio in quanto *pathos*, precede la dimensione cosciente e valutativa, prescinde da utilitaristici rendiconti, è un'attitudine fisiologica dell'aristocratico che rivela come alla base del giudizio morale vi sia una più originaria pulsione volta a differenziare e gerarchizzare le *Lebensformen*³⁷³.

La *distanza* da un altro individuo, dunque, si prova o si sente come si provano o si sentono tutti gli stati affettivi psico-somatici che fanno vibrare le corde più profonde dell'animo umano. Una volta individuata la sfera di competenza di questo *pathos*, tuttavia, si è ancora lontani dall'aver chiare le implicazioni teoriche di tale natura affettiva, così come non si può ancora intravedere il meccanismo di cui fa parte.

Negli ultimi due decenni circa, la questione del complicato rapporto tra sentimenti, affetti, pulsioni e istinti nella psicologia filosofica, o morale, nietzscheana è venuta sempre più a imporsi come una delle piste di ricerca più battute dei *Nietzsche Studies* angloamericani³⁷⁴. Muovendo da un'interpretazione naturalistica ormai piuttosto consolidata, gli interrogativi che hanno animato questi lavori si sono posti l'obiettivo di fare chiarezza su ciò che porta un individuo ad agire come agisce alla luce dell'attestata insostenibilità dei concetti dell'etica moderna – libertà del volere, intenzionalità, responsabilità – quindi della piena e autonoma facoltà deliberativa kantiana di un agente in ambito morale. La graduale dismissione dell'idea di soggetto ha reso così necessaria la mappatura di ciò che sta sotto la sua superficie determinandone i movimenti. Sebbene

³⁷² BODEI, R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991, p.4.

³⁷³ GIACOMELLI, A., *La bionda bestia e il prete*, op. cit., p.69.

³⁷⁴ Alcuni dei più importanti contributi di questo filone sono già stati citati. In particolare, cfr. LEITER, B., *Moral Psychology with Nietzsche*, op. cit., RICCARDI, M., *Nietzsche's Philosophical Psychology*, op. cit., JANAWAY, C., *Beyond Selflessness*, op. cit.. Tra quelli non ancora citati si considerino, invece, solo a titolo di esempio, ALFANO, M., *Nietzsche's Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019; KATSAFANAS, P., *Nietzsche's Philosophical Psychology*, in GEMES, K., RICHARDSON, J., *The Oxford Handbook on Nietzsche*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2013, pp.727-755; ID., *The Nietzschean Self. Moral Psychology, Agency and the Unconscious*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016; JANAWAY, C., *Nietzsche on Morality, Drives, and Human Greatness*. In JANAWAY, C., ROBERTSON, S., (eds.) *Nietzsche, Naturalism and Normativity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2012, pp. 183–201; e il più datato RICHARDSON, J., *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004.

questo approccio dia a tratti l'impressione di forzare il pensiero di Nietzsche in delle griglie interpretative eccessivamente rigide, contravvenendo a quanto egli stesso pensava a proposito dei limiti epistemologici di questa indagine del profondo³⁷⁵ e finendo per dover colmare in maniera posticcia le lacune che inevitabilmente emergono dai suoi scritti, in questa sede può tornare utile prendere a prestito alcune di queste acquisizioni.

Una delle impostazioni recenti più accreditate per spiegare tale ordine dei problemi è quella che riconosce una rilevante differenza tra impulsi (*Triebe*) e/o istinti (*Instinkte*), da una parte, e affetti (*Affekte*) e/o sentimenti (*Gefühle*), dall'altra³⁷⁶. Una differenza, questa, per niente affatto scontata dal momento che negli scritti nietzscheani questi termini si presentano di norma come complementari e intrecciati tra loro, come se l'intenzione fosse semplicemente quella di rimandare a un indistinto referente irrazionale e sotterraneo anziché preoccuparsi della sua effettiva articolazione e del suo funzionamento. Lanier Anderson ha fatto notare, a questo proposito, che il viaggiare

³⁷⁵ Nietzsche è piuttosto chiaro su questo punto. In *Aurora* §115, ad esempio, scrive che il linguaggio e la strutturazione del pensiero che da esso deriva sono «di impedimento alla penetrazione di intimi processi e istinti», poiché essi colgono solamente i «gradi *superlativi* di questi processi e istinti», ovvero le loro manifestazioni più cristallizzate ed estreme («Ira, odio, amore, compassione, bramosia, conoscenza, gioia, dolore – sono tutti nomi che indicano stati *estremi*»). In questo modo, però, si ignorano i «gradi intermedi più temperati e perfino quelli inferiori» che sono enormemente più importanti perché sono loro a «intessere la tela del nostro carattere e del nostro destino» (KSA 3, p.107; A, §115, p.86).

³⁷⁶ L'autore che con più chiarezza ha tracciato questa linea è Paul Katsafanas (*The Nietzschean Self*, op. cit., p.77), il quale propone di prendere come intercambiabili i termini di *Trieb* e *Instinkt*, per indicare i quali adopera prioritariamente il termine *drive*, così come, dall'altro lato, associa *Affekt*, *Gefühl* ed *Empfindung*, per i quali utilizza il generico *affect*. Tuttavia, va precisato che se la netta differenziazione tra *Trieb* e *Affekt* è ampiamente accettata (cfr. LEITER, B., *Moral Psychology with Nietzsche*, op. cit.; RICCARDI, M., *Nietzsche's Philosophical Psychology*, op. cit.; JANAWAY, C., *Nietzsche on Morality, Drives and Human Greatness*, op. cit.), lo stesso non si può dire dei termini interni a questa opposizione. Luca Lupo, ad esempio, opera un distinguo anche tra *Trieb* e *Instinkt*, affermando che pur non essendovi una differenza in termini ontologici, gli istinti rivestono una funzione di coordinamento delle operazioni intellettive (LUPO, L., *Drives, Instincts, Language, and Consciousness in Daybreak 119*, in CONSTÂNCIO, J., MAYER BRANCO, M.J., (eds), *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012, pp.179-196:192). La traduzione italiana dell'edizione critica non è in questo senso particolarmente d'aiuto, in quanto, non avendo sviluppato all'epoca una sensibilità particolarmente analitica su questo ambito, non presenta una sufficiente coerenza e sistematicità nella scelta lessicale, privilegiando il termine di volta in volta più adatto al contesto letterario. In queste pagine, si è deciso di rendere con *impulso* ciò che Nietzsche chiama *Trieb* e gli anglofoni *drive*, perché, rispetto a *istinto*, veicola meglio sia l'idea di uno stimolo che mobilita, sia quella di una spinta direzionata.

sempre accompagnati di *Triebe* e *Affekte* ha spesso rischiato di essere letto come un inutile pleonasma, un modo retorico per restituire ed enfatizzare la profondità della psiche privo di reali implicazioni teoretiche, quasi a significare che gli affetti non potessero aggiungere concettualmente nulla agli impulsi e viceversa³⁷⁷. Quanto emerge dalla letteratura critica, al contrario, è una distinzione piuttosto marcata che inerisce al diverso ruolo che questi due fattori psico-fisici giocano nell'ambito della motivazione che porta all'azione.

Per quanto riguarda gli impulsi, nonostante Nietzsche si serva della nozione di *Trieb* già all'epoca della *Nascita della tragedia*, quando descriveva il 'dionisiaco' e l'apollineo proprio in questi termini e parlava di *Kunsttriebe der Natur*, la si è soliti considerare come un concetto cardinale – Richardson lo definisce il suo «principal explanatory token»³⁷⁸ – della sua riflessione matura, concentrandosi sull'utilizzo che ne viene fatto negli anni Ottanta a partire da *Aurora*, la quale segna un cambio di passo anche rispetto ai due volumi di *Umano, troppo umano*³⁷⁹. In questo contesto, il *Trieb* viene a poco a poco a delinearci come una sorta di desiderio (*Verlangen*), una riserva di energia psichica che anela a una manifestazione esterna, un'unità volitiva indipendente e direzionata dotata quindi di un fine. Con il desiderio, l'impulso condivide appunto la natura teleologica – il suo essere sempre un impulso 'a' (*zu*) o un istinto 'di' (*für*) qualcosa, così come la volontà è 'di' (*zur*) potenza³⁸⁰ – che lo porta a rappresentarsi un oggetto, un mezzo, in grado di procurare la sua soddisfazione. Questa dinamica emerge chiaramente laddove, sempre in *Aurora*, Nietzsche parla delle «esigenze nutritive di tutti quanti gli istinti» (*Nahrungsbedürfnissen der gesamten Triebe*): «i nostri intimi eventi d'ogni giorno gettano ora a questo, ora a quell'istinto [*Triebe*], una preda che

³⁷⁷ ANDERSON, R.L., *What is a Nietzschean Self?*, in JANAWAY, C., ROBERTSON, S., (eds), *Nietzsche, Naturalism and Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.206-235: 216.

³⁷⁸ RICHARDSON, J., *Nietzsche's New Darwinism*, op. cit., p. 5.

³⁷⁹ Per evitare di fare confusione e per tenere separati i due ambiti di applicazione, Riccardi ha di recente proposto di distinguere tra un uso *generale* e un uso *specifico* del termine. Contestualmente, inoltre, egli ha segnalato come uno dei motivi di questo cambio di registro vada rintracciato nelle letture che impegnano Nietzsche in questo frangente. Di particolare importanza risulta essere il lavoro di Georg Heinrich Schneider, *Der thierische Wille*, un importante studio sull'istinto animale che faceva proprio del *Trieb* il principale strumento di analisi del comportamento. Cfr. RICCARDI, M., *Nietzsche's Philosophical Psychology*, op. cit., p.12-13.

³⁸⁰ RICHARDSON, J., *Nietzsche's New Darwinism*, op. cit., p.36.

viene subito avidamente afferrata»³⁸¹. A differenza del desiderio, però, un impulso non sembra vincolato esclusivamente alla dinamica volitiva della soddisfazione, ma possiede una stabilità di grado maggiore che fa sì che questo non scompaia, anzi si rafforzi, nel momento in cui arriva manifestarsi. La dinamica elementare della volontà di potenza che Nietzsche riconosce in azione anche a questo livello suggerisce che ogni impulso sia *herrsüchtig*, ‘bramoso di dominio’, e una volta raggiunta la posizione dominante non indietreggi mai se non quando viene scalzato da uno più forte. Un *Trieb* non si può dunque soddisfare come si soddisfa un *Verlangen*, il quale torna così per un certo periodo nelle retrovie lasciando il suo posto all’insorgere di altri desideri, ma al massimo si *asseconda* nel dispiegamento della sua superiorità rispetto ad altri impulsi. Il suo obiettivo non è raggiungere l’oggetto della sua rappresentazione, ma un puro manifestarsi fine a sé stesso. In altre parole, se è innegabile che Nietzsche si serve della metafora del nutrimento per descrivere il funzionamento degli impulsi, legandoli così al meccanismo della soddisfazione solitamente associato al desiderio (mancanza-desiderio-soddisfazione-appagamento), è vero altresì che nel caso dei *Triebe* la razionalità del meccanismo non è quella morigerata della misura, ma quella bulimica dell’accumulazione che punta a egemonizzare tutta la struttura dell’individuo e a conferirgli la propria immagine.

A un livello più profondo, inoltre, il carattere più continuativo degli impulsi rispetto ai desideri, il loro essere delle disposizioni stabili e predatorie in grado di contrarsi e dilatarsi nella misura in cui riescono a trarre vantaggio dalle vicende quotidiane, implica che questi siano sempre alla ricerca di una conferma nel mondo esterno. Nel momento in cui riesce a emergere sugli altri, un impulso «considererà ogni avvenimento della giornata in vista del modo con cui potrà servirsene ai suoi fini; [...] l’istinto, nella sua sete, palpa, per così dire, ogni condizione in cui l’uomo si venga a trovare»³⁸². Come suggerisce Katsafanas, quindi, i *Triebe* non sono semplicemente delle risposte a stimoli esterni, non stanno ad *aspettare* delle occasioni per esprimersi e manifestarsi, ma se le possono *creare* cercando di gettare il loro manto sul contenuto dell’esperienza soggettiva³⁸³. In ogni circostanza vissuta, l’istinto in quel momento dominante tende a

³⁸¹ KSA 3, p.112; A, §119, p.90.

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ «[...] [D]rives do not *await* occasions for expression, but *create* them, by inclining the agent to see certain actions as warranted». Per spiegare questo punto Katsafanas propone un esempio molto efficace

vedere una condizione favorevole per la propria manifestazione. In questo senso si intuisce a cosa Nietzsche faccia riferimento quando afferma che «[s]ono i nostri bisogni *che interpretano il mondo*: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva»³⁸⁴. Un individuo guidato in un dato momento da uno specifico impulso tende a interpretare uno sguardo o un gesto altrui in modo differente rispetto a quanto farebbe se fosse un altro impulso a guidarlo. Informando la realtà, pertanto, tali impulsi costituiscono le condizioni fondamentali affinché si sviluppi un sistema di valutazioni, affezioni e sentimenti che un individuo arriverà a incarnare. Per riassumere, dunque,

A drive is a disposition that induces an evaluative orientation. Drives manifest themselves by structuring the agent's perceptions, affects, and reflective thought. Moreover, drives do not simply arise in response to external stimuli; they actively seek opportunities for expression, sometimes distorting the agent's perception of the environment in order to incline the agent to act in ways that give the drives expression³⁸⁵.

Alla luce della lettura di Katsafanas, ma nei suoi tratti generali largamente condivisa dalla letteratura, gli impulsi, o istinti, si configurano come un ordine di realtà soggiacente agli affetti e ai sentimenti nella struttura della psiche umana. Ora, per vedere come questa concezione dei *Triebe* si allacci alla dimensione degli *Affekte* e *Gefühle*, e quindi al discorso sul *pathos* della distanza, si prenda in considerazione l'aforisma 38 di *Aurora*:

soffermandosi sulla differenza tra semplice desiderio effimero e impulso continuativo. I primi, infatti, sorgono normalmente a posteriori, in seguito a stimoli esterni, come può essere il desiderio di mangiare un gelato mentre si cammina sotto al sole in una calda giornata estiva o il premere di desiderio sessuale quando si sia in presenza di una persona che ci stimola in tal senso. Nel caso degli impulsi, tuttavia, si è in presenza di un qualcosa che ha vita propria, come nel caso di uno spiccato impulso all'aggressività che cerca e vede in ogni espediente una condizione favorevole per manifestarsi, informando così la sua generale prospettiva. Si tende così a interpretare come provocatorio uno sguardo o il tono di una frase, alimentando l'aggressività. KATSAFANAS, P., *Nietzsche's Philosophical Psychology*, op. cit., p. 746.

³⁸⁴ FP 7[60] di fine 1886-primavera 1887, in KSA 12, p.315; OFN VIII/1, p.300. A questo proposito, va precisato che Nietzsche sembra attribuire anche agli affetti una capacità 'interpretativa' analoga. Nel terzo saggio della *Genealogia*, ad esempio, si trova scritto: «Ma eliminare in genere la volontà, sospendere tutte quante le passioni [*Affekte*], [...] non significherebbe *castrare* l'intelletto?». Cfr. KSA 5, p.364; GM, *Che cosa significano gli ideali ascetici?*, §12, p. 323.

³⁸⁵ KATSAFANAS, P., *Nietzsche's Philosophical Psychology*, op. cit., p.752.

Lo stesso istinto [*Der selbe Trieb*] si sviluppa nel penoso sentimento [*Gefühl*] della *viltà*, sotto l'impressione del vituperio che il costume ha connesso a questo istinto; oppure si sviluppa nel gradevole istinto dell'*umiltà*, nel caso che un costume, come quello cristiano, se lo sia preso a cuore e lo abbia dichiarato *buono*³⁸⁶.

Come si diceva, una prima caratterizzazione della differenza tra *Triebe* e *Affekte* concerne dunque la loro stratificazione. Laddove i primi sono «disposizioni comportamentali» (*behavioural dispositions*)³⁸⁷ preesistenti più o meno stabili che si manifestano direzionando l'agire umano dall'interno verso l'esterno, i secondi testimoniano ciò che accade episodicamente a un livello superiore, quando un preciso impulso ha già soggiogato gli altri, imposto la propria prospettiva e sta conducendo ora i giochi. Nell'esempio tratto da *Aurora*, affrontato anche da Leiter³⁸⁸, l'impulso di evitare una confrontazione conflittuale è già in una posizione preponderante rispetto a quello agonistico, o quello sessuale, quando i sentimenti di *viltà* o *umiltà* fanno la loro comparsa.

Proseguendo, si legge che un medesimo impulso può *dare luogo* a due sentimenti diversi a seconda del contesto culturale in cui si inserisce. Quello che si configura come un istinto legato alla mansuetudine e al rifiuto del confronto belligerante con il prossimo può assumere i contorni del sentimento della codardia, se inserito in un clima culturale agonistico come poteva essere quello omerico, oppure quelli dell'*umiltà*, in una morale altruistica come quella cristiana. In ogni caso, all'impulso da cui questi due sentimenti si possono sviluppare non appartiene *intrinsecamente* né questo né quello, né tantomeno gli è propria una connotazione morale: l'impulso, quindi, è nella sua essenza preriflessivo, premorale e neutrale ed è proprio su un siffatto *Grund* che si viene a innestare come una «seconda natura» la sfera degli affetti e dei sentimenti.

Alla luce di questo quadro non sorprende che Nietzsche mantenga una posizione di diffidenza rispetto a ciò che un individuo sente e a ciò che origina tale sentire. La sua critica del valore della morale non è mai stata impostata sull'ingenua confutazione del fatto che i singoli agiscano sulla base di sentimenti morali genuinamente provati, ma su

³⁸⁶ KSA 3, p.45; A, §38, p.33.

³⁸⁷ RICCARDI, M., Nietzsche's Philosophical Psychology, op. cit., p.

³⁸⁸ LEITER, B., *Moral Psychology with Nietzsche*, op. cit., p.75.

una più oculata indagine sui presupposti in virtù dei quali questi si formano³⁸⁹. Come risulta chiaro dall'esempio, infatti, al contrario degli impulsi i sentimenti si possono apprendere attraverso l'indottrinamento e perciò «non sono niente di ultimo, di originario», dietro a questi si insinuano «giudizi e apprezzamenti di valore che abbiamo ereditato» dalla consuetudine, tanto che, scrive in un altro passaggio di *Aurora*, «aver fiducia nel proprio sentimento significa obbedire al proprio nonno e alla propria nonna e ai loro progenitori»³⁹⁰. Sempre riprendendo l'esempio precedente, è nella misura in cui l'impulso del rifiuto dello scontro agonale è valutato culturalmente, nel contesto greco antico, come disdicevole che l'individuo prova vergogna o codardia. Questo significa che all'istanza di tale impulso segue una sensazione *negativa* di generale malessere dalla quale, a sua volta, si cristallizza il sentimento di vergogna o codardia. In altre parole, tra la spinta attiva di un impulso e il sentimento che si genera in risposta ad esso interviene uno stato affettivo più basilare, che si dà nella forma dicotomica di propensione o avversione, *piacere* o *dispiacere*, e in virtù del quale un individuo giudica, ad esempio, come «penoso» il sentimento della viltà e «gradevole» quello dell'umiltà³⁹¹. Uno spazio interstiziale, quindi, che è il terreno fertile nel quale vengono seminate le determinazioni morali di valore instillate fin dalla più tenera età e che di conseguenza, germogliando, danno luogo all'«educazione sentimentale» di un soggetto³⁹².

Proprio nell'intercapedine che qui emerge tra *Triebe* e *Affekte* si vengono a incontrare la critica della morale e la psicologia filosofica di Nietzsche. Riconoscendo l'importanza di tale articolazione di fondo pulsionale, giudizi di valore, stati affettivi di base e sentimenti morali, il filosofo accusa la tradizione culturale cristiana di aver

³⁸⁹ Cfr. KSA 3, p.91; A, §103, pp.71-72: «Io nego dunque l'eticità come nego l'alchimia, vale a dire io nego i suoi presupposti: con questo però *non* nego che siano esistiti degli alchimisti i quali credevano in questi presupposti e agivano sulla base di essi».

³⁹⁰ KSA 3, pp.43-44; A, §35, p.32;

³⁹¹ Nel testo citato poco fa, anche Leiter propone una distinzione di questo tipo, individuando «due strati di affetti» (*two layers of affects*): un *basic affect*, da un lato, e un *moral affect*, dall'altro (LEITER, B., *Moral Psychology with Nietzsche*, op. cit. p.75). Tuttavia, come si dirà immediatamente, egli non sembra conferire a questa differenza l'importanza che invece qui si vuole dimostrare.

³⁹² Per fare un esempio di come funzioni questa dinamica si può immaginare come, mosso dall'impulso sessuale, un individuo possa sentirsi, in un primo momento, piacevolmente eccitato di fronte a una persona che la stimola in tal senso e sgradevolmente colpevole o avvilito nel momento in cui tale reazione emotiva collida con la sua moralità.

favorito e imposto un sistema valoriale soffocante, in cui l'enfasi sull'altro ha finito per inverare un rapporto disarmonico tra istinti e sentimenti che a lungo andare si è rivelato decadente. In base a questo metro, quando si valuta un'azione la si misura sempre in termini generali e assoluti, la si ritiene sempre giusta o sempre sbagliata, attraverso un valore astratto e impersonale, in un gioco di specchi per cui ogni soggetto giudicante «vive sempre nella testa di un altro e questa testa ancora in altre teste»³⁹³. La proposta di Nietzsche è allora quella intervenire precisamente su questo livello per disinnescare il dispositivo di cattura degli stati affettivi attraverso cui si incanalano i sentimenti morali: «dobbiamo *apprendere in un modo diverso* [*Wir haben umzulernen*], affinché si possa finalmente raggiungere, forse molto tardi, ancora qualcosa di più: *il sentire in un modo diverso* [*umzufühlen*]³⁹⁴. Essendo ciò che media tra fondo pulsionale e mondo esterno³⁹⁵, i sentimenti, e prima di loro gli stati affettivi basilari di piacere e dispiacere, rappresentano l'ultima stazione prima dell'agire degli individui e si rivelano dunque pedine chiave nella partita dell'*Umwertung*.

Una volta individuato il centro nevralgico del meccanismo di messa a profitto della valorizzazione, Nietzsche è netto nel formulare la sua visione di ciò che dovrebbe rimpiazzare la tradizione morale corrente: «Quel che nuoce *a me*, è qualcosa di *cattivo* (nocivo in sé); quel che giova *a me*, è qualcosa di *buono* (benefico e vantaggioso in sé)³⁹⁶. Ma con questo ancora non si è detto niente se non si chiarisce cosa sia buono e cosa sia cattivo per un individuo, quale sia quindi la fonte di tale determinazione di valore. Nel periodo di *Aurora*, dal quale sono tratti tutti i passaggi affrontati in questo paragrafo, non sembra ancora esserci una chiara indicazione di come superare questo problema. Per avere delle certezze a questo proposito è necessario volgere lo sguardo alla produzione più tardiva. Se, infatti, ancora in *Aurora* Nietzsche si limitava a sostenere che l'apprezzamento di valore comporta «misurare una cosa in relazione al

³⁹³ KSA 3, p.93; A, §105, p.73.

³⁹⁴ KSA 3, p.91; A, §103, p.72;

³⁹⁵ RICCARDI, M., *Nietzsche's Philosophical Psychology*, op. cit., 67. Va qui specificato che la letteratura sinora utilizzata (Katsafanas, Riccardi, Leiter) non giunge alle stesse considerazioni proposte in questa sede. Più interessati a distillare un modello di psicologia morale coerente che non alla problematica, e spesso incoerente, cifra del pensiero nietzscheano, gli interpreti citati sono portati a vedere negli affetti un semplice strumento a disposizione degli impulsi, minimizzando quindi le occasioni, come quella presentata nell'esempio tratto da *Aurora* §38, in cui gli scritti contraddicono tale lettura.

³⁹⁶ KSA 3, p.90; A, §102, p.71.

grado di piacere o dispiacere che essa determina precisamente in noi e in nessun altro»³⁹⁷, bisogna attendere gli appunti del *Nachlaß* relativi al progetto della *Volontà di potenza* per leggere che «*piacere* e *dispiacere* si riferiscono al sentimento della potenza»³⁹⁸. In apertura dell'*Anticristo* tale concetto è formulato con ancora maggiore chiarezza:

Che cos'è buono? Tutto ciò che eleva il senso della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa nell'uomo.

Che cos'è cattivo? Tutto ciò che ha origine dalla debolezza.

Che cos'è felicità? Sentire che la potenza sa crescendo, che una resistenza viene superata. Non appagamento, ma maggior potenza; non pace sopra ogni altra cosa, ma guerra[...]»³⁹⁹.

Infine, in un frammento che porta significativamente come titolo *La psicologia della volontà di potenza* e come sottotitolo *Piacere, dispiacere (Lust, Unlust)* si legge che l'essenza del piacere è «un sentimento di *un più di potenza*» (*ein Plus-Gefühl von Macht*) e quindi un *Differenz-Gefühl*⁴⁰⁰.

In conclusione, dunque, si può intravedere a cosa Nietzsche alluda in questi passaggi. Quando arriva a fondare sul '*pathos* della distanza' la logica della *Herrenmoral*, il filosofo ha già a disposizione un armamentario teorico sufficiente per comporre il quadro completo. In quanto *Plus-Gefühl* o *Distanz-Gefühl*, il *pathos* della distanza si delinea così come lo stato affettivo fondamentale, quindi non ancora catturato dal dispositivo morale, che opera la prima essenziale valutazione – la cui logica dicotomica riconosce solo un piacere o un dispiacere, un'approvazione o un rifiuto, un sì o un no, e modulata sulla dinamica della potenza – delle istanze mosse dal fondo pulsionale. Così stando le cose, se questo elementare stato affettivo di

³⁹⁷ KSA 3, p.92; A, §104, p. 72.

³⁹⁸ FP 14[101] della primavera 1888, in KSA 13, p.278; OFN VIII/3, p. 68. Si veda anche il frammento 14[80] della primavera del 1888 (in KSA 13, p.260; OFN VIII/3, p. 50) quando tale concezione era posta in forma interrogativa: «Se l'intima essenza dell'essere è la volontà di potenza, se il piacere è ogni crescita di potenza e dispiacere ogni sentimento di non poter resistere, di non poter affermare su qualcosa la propria signoria; non possiamo allora porre come fatti cardinali piacere e dispiacere? È possibile la volontà senza queste due oscillazioni del sì e del no?»

³⁹⁹ KSA 6, p.170; AC, §2, pp.168-69.

⁴⁰⁰ FP 14[173] della primavera 1888, in KSA 13, p.359; OFN VIII/3, p.147.

inclinazione o avversione, una volta liberato dal giogo della morale cristiana, rispecchia la dinamica della potenza, favorendo e non tappando la manifestazione degli istinti, allora «la vita dovrebbe rappresentare una crescita di potenza, in modo che la differenza del ‘più’ entrasse nella coscienza»⁴⁰¹. Evidentemente, affinché qualcuno possa esperire la vita come una crescita di potenza e la differenza del ‘più’ entri nella coscienza è indispensabile che ci sia sempre un ‘meno’ che si presti a tale differenziazione. Questo significa che il ‘*pathos* della distanza’ innesca un meccanismo paradossale in forza del quale un individuo determina come ‘cattivo’ proprio ciò di cui contemporaneamente si nutre, l’unica fonte reale da cui deriva la sua felicità, ovvero il ‘sotto’ che facendogli *sentire un più* di potenza gli provoca piacere e finanche felicità.

2.2.4. *Le distanze della gerarchia*

L’articolazione nietzscheana della struttura profonda della psiche umana, elaborata a partire da *Aurora* e sviluppata con il progetto della *Volontà di potenza*, porta dunque in superficie la dinamica di dipendenza che vincola una forma di esistenza superiore a una giudicata inferiore, ovvero la semplice constatazione che «il tipo superiore è possibile solo *riducendone* uno inferiore a funzione»⁴⁰². In questo senso, lo «spirito libero è prigioniero della propria ‘superiorità’; il suo ‘*über*’ dipende inesorabilmente dall’‘*unter*’, si accompagna indistricabilmente all’‘ultimo uomo’»⁴⁰³. Come si è già avuto modo di vedere, in sé tale constatazione non costituisce affatto una novità nel pensiero del filosofo. La ricognizione delle diverse forme dell’antagonismo nietzscheano, in fondo, testimoniava proprio la convinzione di una fondamentale distinzione tra *Typen* superiori e inferiori. Tuttavia, quella che, fino all’inizio degli anni Ottanta, era stata, prima, una generica predilezione per un ordinamento sociale gerarchico ispirato al modello greco antico, poi tuttalpiù una concezione del sociale mediata da una precisa idea di *Kultur* e, infine, una distinzione animata dalla «passione della conoscenza» (spirito libero/spirito vincolato), si presenta ora, agli occhi di

⁴⁰¹ FP 14[101] della primavera 1888, in KSA13, p.278; OFN VIII/3, p. 68.

⁴⁰² FP 2[76] dell’autunno 1885-autunno1886, in KSA 12, p.96; OFN VIII/1, p.84. Analogamente, si veda il frammento 10[17] dell’autunno del 1887, in cui si legge che il tipo forte ha «bisogno dell’*opposizione* della folla, dei ‘livellati’, del senso della distanza in paragone a loro; sta su di loro, vive di loro», in KSA 12, p.462; OFN VIII/2, p.114.

⁴⁰³ CACCIARI, M., *Il Gesù di Nietzsche*, in GENTILI, C., GERHARDT, V., VENTURELLI, A., (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, Firenze, Leo S. Olschki, 2003, pp. 107-118:117.

Nietzsche, come il corollario di una indagine psicologica che aveva fatto emergere all'orizzonte un nuovo problema⁴⁰⁴.

Posto che sia il *problema della gerarchia* [*das Problem der Rangordnung*] quello di cui possiamo dire che è il *nostro* problema, di noi spiriti liberi: solo ora, nel meriggio della nostra vita, noi comprendiamo quanti preparativi [...] il problema dovesse attraversare, prima di *poter* sorgere davanti a noi [...]. 'Ecco un "più alto", un "più profondo", un "sotto di noi" [*ein Unter-uns*], uno sterminato, lungo ordinamento, una gerarchia, che noi *vediamo*: ecco – il *nostro* problema!'»⁴⁰⁵.

Così Nietzsche descrive retrospettivamente la sua nuova *ungeheure Aufgabe* nella prefazione alla seconda edizione del primo volume di *Umano, troppo umano*. Negli ultimi anni della sua produzione, infatti, intraprende una vera e propria crociata «contro l'intimo odio con cui si tratta ogni specie di gerarchia e distanza»⁴⁰⁶, facendo di tale problema uno dei principali catalizzatori della sua riflessione e abbozzando diversi titoli di opere da dedicare specificamente a questo compito.

La peculiare importanza che, per affrontare questo nuovo problema della *Rangordnung*, Nietzsche tributa al 'pathos della distanza' è motivata dalla particolare elasticità che questa nozione gli consente. Se da una parte, infatti, è funzionale a spiegare la dinamica relazionale tra individui, tipi o comunità, dall'altra parte riflette perfettamente la logica della volontà di potenza che nel secondo *Zarathustra* fa dire alla vita: «Vedi, disse, io sono il *continuo, necessario superamento di me stessa*» (*ich bin das, was sich immer selber überwinden muss*)⁴⁰⁷. Così come il movimento dell'incessante superamento di sé stessi, che caratterizza la postura dell'*Übermensch*, è posto a fondamento della vita, allo stesso modo esso non può che essere il principio che informa l'esperienza della singola individualità nella propria dimensione etica⁴⁰⁸. Una

⁴⁰⁴ Ovviamente, questo non significa che Nietzsche sia giunto al suo aristocratismo solo una volta elaborata una psicologia filosofica che portava a queste conclusioni. Come si vedrà tra un attimo, una tale inclinazione verso un'organizzazione fortemente gerarchica ha sempre contraddistinto la visione sociale del pensatore.

⁴⁰⁵ KSA 2, p.21; UTU I, *Prefazione*, §7, pp.10-11.

⁴⁰⁶ FP 10[2] dell'autunno 1887, in KSA 12, p.454; OFN VIII/2, p.106.

⁴⁰⁷ KSA 4, p.148; Z, *Della vittoria su sé stessi*, p. 139.

⁴⁰⁸ D'altra parte, come ha messo magistralmente in luce Lou von Salome, l'idea dell'autosuperamento – che compare negli scritti sia come *Selbstaufhebung* sia come *Überwindung* (o nella forma ormai obsoleta

volta smascherato come contenitivo e, in ultima analisi, decadente il fragile equilibrio sociale che deriva da un sistema valoriale socratico-cristiano, il quale mantiene l'essere umano in una condizione di indeterminatezza e incompletezza, il '*pathos della distanza*' permette di enfatizzare l'incessante tensione al superamento di sé stessi come unico valore emergente dalla *lex naturae* della vita.

Ogni elevazione del tipo 'uomo' è stata, fino a oggi, opera di una società aristocratica — e così continuerà sempre a essere: di una società, cioè, che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenziazione di valore tra uomo e uomo, e che in un certo senso ha bisogno della schiavitù. Senza il *pathos della distanza*, così come nasce dalla incarnata diversità delle classi, dalla costante ampiezza e altezza di sguardo con cui la casta dominante considera sudditi e strumenti, nonché dal suo altrettanto costante esercizio nell'obbedire e nel comandare, nel tenere in basso e a distanza, senza questo *pathos* non potrebbe neppure nascere quel desiderio di un sempre nuovo accrescersi della distanza all'interno dell'anima stessa, l'elaborazione di condizioni sempre più elevate, più rare, più lontane, più cariche di tensione, più vaste, insomma l'innalzamento [*Erhöhung*] appunto del tipo 'uomo', l'assiduo 'autosuperamento dell'uomo' [*Selbst-Überwindung des Menschen*], per prendere una formola morale in un senso sovramorale⁴⁰⁹.

In queste righe, che significativamente aprono la sezione di *Al di là del bene e del male* intitolata *Che cos'è aristocratico?*, si è posti di fronte alla ragione di natura psicologica per la quale una società gerarchica è, agli occhi di Nietzsche, meno decadente di una egualitaria. Il '*pathos della distanza*' che, come si è visto, un individuo avverte dinanzi a un'alterità *immediatamente* sentita inferiore costituisce, al contempo, il presupposto affinché si crei, all'interno dello stesso, la tensione psicologica necessaria alla costante ricerca di un superamento di sé⁴¹⁰. (Giova forse ricordare che dal momento in cui la

Ueberwindung) – la sua «straordinaria capacità di venire ogni volta a capo del più duro superamento di sé» (SALOME, L., *Friedrich Nietzsche*, op. cit., p. 27), è centrale anche per il percorso biografico intellettuale di Nietzsche stesso. Si pensi, ad esempio, a quanto scrive nella prefazione di UTU II (KSA 2, p.381; UTU II, §1, p.3): «I miei scritti parlano *solo* dei miei superamenti [*Ueberwindungen*]: dentro ci sono 'io', con tutto ciò che mi fu nemico [...]».

⁴⁰⁹ KSA 5, p.205; ABM, §257, p.175.

⁴¹⁰ A partire da una considerazione analoga, Daniel Conway ha proposto una lettura politica di Nietzsche attraverso il concetto di *perfectionism*, del quale il '*pathos della distanza*' sarebbe il suo «ethical core». CONWAY, D., *Nietzsche and the Political*, London-New York, Routledge, 1997, p. 38.

potenza trova la sua misura solo nella resistenza che gli si oppone, differenziandosi dunque dalla mera forza somatica, il sotto non può che essere evidentemente un altro essere umano in quanto gradiente di potenza inferiore). Prendere coscienza del darsi di un *Unter-uns* che si trova concretamente nel mondo reale innesca già una prima valorizzazione che di per sé genera un innalzamento (*Erhöhung*), ma non è questo il senso del discorso di Nietzsche. Ciò a cui egli sembra invece alludere è il fatto che per mezzo di tale confronto esterno ha luogo una sorta di interiorizzazione di questo ‘sotto’, in maniera tale da permettere a questo sentimento di potenza di operare ripostamente al fine di creare sempre nuovi valori. Come sottolinea Raymond Geuss, la valorizzazione è un’attività intrinsecamente discriminatoria che si può originare solo da un positivo senso di sé che deriva dal costante confronto con un ‘sotto’⁴¹¹. Contrariamente a quanto si sarebbe portati a credere, Nietzsche non attribuisce al sentimento di superiorità un effetto semplicemente appagante e dunque limitante, il quale conduce chi lo prova ad adagiarsi su tale condizione. Attraverso una partizione interna, invece, l’individuo riconosce in sé stesso una componente degna di disprezzo che deve essere costantemente contrastata e superata. Riprendendo l’eziologia psicologica utilizzata in precedenza, si può riconoscere in questa componente l’azione congiunta di un «istinto d’armento» (*Heerdeninstinkt*) che lavora in opposizione a una «aspirazione ad eccellere [*Streben nach Auszeichnung*] [che] ha continuamente sott’occhio il prossimo e vuole rendersi conto di quel che lui sente»⁴¹². È pertanto solamente in virtù del rispecchiarsi di un sentimento di potenza che si genera esternamente che si può dare internamente la tensione psicologica necessaria all’autosuperamento. Per riassumere, dunque,

the ‘pathos of distance’ is the backbone of the Nietzschean soul (and society): only it can prevent the essential distinctions and oppositions between the soul’s constituent values (or the drives that express those

⁴¹¹ «Valuing, Nietzsche thinks, is an inherently discriminatory activity; it is a positing of one thing as better than something else, and if this discrimination is to be active and positive it must arise out of the positive sense of self that can exist only in a society of ‘rank-orders’, i.e., where this kind of distance exists». GEUSS, R., Nietzsche on Morality, *European Journal of Philosophy*, vol. 5, n.1, 1997, pp.1-20:5.

⁴¹² KSA 5, p.259; GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, §2, p.226; e KSA 3, p.102; A, §113, p.81.

values) from collapsing into 'decadent' uniformity; only it sustains the ascetic structure of a healthy soul or society⁴¹³.

Una volta che si è compreso il movente psicologico alla radice dell'insistenza di Nietzsche sulla gerarchia, ci si può accostare con maggiore contezza anche a quelli che comunque rimangono alcuni dei passaggi più indigesti del filosofo. Se effettivamente si parte dal presupposto che «la società *non* può esistere per amore della società», ma trova fondamento sulla *Selbst-Überwindung* della vita stessa, il passo per arrivare a concepirla «soltanto come infrastruttura e impalcatura, su cui una specie prescelta di individui è in grado di innalzarsi al suo compito superiore e soprattutto a un *essere* superiore», è tragicamente breve⁴¹⁴. Per giunta, proprio su questo *essere* superiore sta tutta la differenza tra un sistema aristocratico debole e corrotto, che presta così facilmente il fianco alle forze reattive, e una struttura gerarchica, per così dire, sana, la quale si percepisce come fine a sé stessa e autolegittimantesi. L'essenziale per

una buona e sana aristocrazia è che essa *non* si avverta come funzione (sia della regalità che della comunità), bensì come senso e come suprema giustificazione di queste – che accolga perciò con tranquilla coscienza il sacrificio di innumerevoli esseri umani che *per amor suo* devono essere spinti in basso e diminuiti fino a divenire uomini incompleti, schiavi, strumenti⁴¹⁵.

Alla luce di questi passaggi, non desta certamente stupore scoprire Nietzsche lamentarsi della tendenza morale al «livellamento democratico» che la modernità europea andava ereditando acriticamente dalla dottrina cristiana. Così come, d'altra parte, non può sorprendere verso quali forme di organizzazione sociale egli propenda e verso quali modelli getti lo sguardo come per volercisi confrontare. Sempre all'inizio degli anni Ottanta, ad attrarre i suoi strali è in particolare la nuova considerazione che, nella seconda metà del XIX secolo, la cultura liberale riservava alla 'dignità del lavoro', il quale, a differenza di quanto era stato per secoli, arrivava ad acquisire sempre più una «buona coscienza». «Una volta era tutto il contrario», scrive all'aforisma 329 del quarto libro della *Gaia scienza*, «era il lavoro ad aver su di sé tutta la cattiva coscienza. Un

⁴¹³ MAY, S., *Nietzsche's Ethics and his War on 'Morality'*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999, p.87.

⁴¹⁴ KSA 5, p.206; ABM, §258, p.176.

⁴¹⁵ *Ibidem*.

uomo di buoni natali nascondeva il suo lavoro quando le necessità lo costringevano a lavorare»⁴¹⁶. Tale nobilitazione del lavoro portata avanti dalle frange più progressiste della società, ma che ben presto si diffonde a macchia d'olio in tutti i paesi industrializzati, contrasta in maniera evidente con il modello della civiltà greca a cui fin dalla sua più tenera età si era ispirato⁴¹⁷. La «dura verità» della naturale disuguaglianza tra esseri umani aveva trovato tra i greci antichi una trasparente ammissione attraverso l'istituto della schiavitù, il quale, secondo la lettura nietzscheana, forniva non tanto il lusso di un *otium* reso possibile del lavoro altrui, bensì la componente esterna del *Unters* necessaria all'autosuperamento. Come si legge chiaramente nell'aforisma intitolato *Antica fierezza*, sempre della *Gaia scienza*, infatti,

Ci manca il colore antico della nobiltà, perché manca l'antico schiavo al nostro sentimento. Un Greco di origine aristocratica trovava tra la sua altezza e quell'infima condizione una tale infinità di gradi intermedi e una siffatta distanza che poteva a malapena intravedere distintamente lo schiavo [...]. Diversamente accade a noi, usi come siamo alla dottrina dell'uguaglianza tra gli uomini⁴¹⁸.

In un'epoca storica ancora fortemente segnata dal dibattito sull'abolizione della schiavitù⁴¹⁹, Nietzsche individua proprio nell'altezza che il greco antico sentiva di fronte all'infamia della schiavitù l'elemento che con la modernità andava lentamente perduto.

⁴¹⁶ KSA 3, p.556; GS, §329, p.190.

⁴¹⁷ Per un esempio di come il tema della schiavitù fosse già ben presente nelle opere giovanili si veda la prefazione a un libro mai scritto intitolata *Lo stato greco*, che Nietzsche aveva dato in regalo a Cosima Wagner nel Natale del 1872: «Perché esista un terreno vasto, profondo e fertile per lo sviluppo dell'arte, la stragrande maggioranza degli uomini dev'essere al servizio di una minoranza, dev'essere sottomessa — in una misura superiore alla sua miseria individuale — alla schiavitù dei bisogni impellenti della vita. A spese di questa maggioranza e attraverso il suo lavoro supplementare quella classe privilegiata dev'essere sottratta alla lotta per l'esistenza, per produrre un nuovo mondo di bisogni e per soddisfare a questi. [...] La sventura degli uomini che vivono faticosamente dev'essere ancora aumentata, per rendere possibile a un ristretto numero di uomini olimpici la produzione del mondo dell'arte», in KSA 1; p.765; FT, *Lo Stato greco*, p.226.

⁴¹⁸ KSA 3, p.389; GS, §18, p.51.

⁴¹⁹ È merito della monumentale, e polemica, monografia di Domenico Losurdo l'aver contestualizzato sia storicamente che concettualmente le riflessioni di Nietzsche sulla schiavitù. Pur a tratti forzando il filosofo tedesco a delle prese di posizione non così nette come vorrebbe dare a vedere, emerge da questo lavoro come effettivamente il filosofo tedesco non fosse ignaro dei dibattiti che imperversavano nell'Europa continentale. Cfr. LOSURDO, D., *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, op.cit., pp. 401-437.

A partire da questa constatazione e dalla riflessione dalla quale deriva, Nietzsche viene elaborando in questo giro di anni quella che sarà la sua visione etica fino ai suoi ultimi giorni prima del declino. Se effettivamente «il livellamento democratico delle masse, che determina un immeschinimento dell'uomo e, dall'altro lato, l'educazione di una casta di dominatori, che porta all'innalzamento di uomini singoli [...] sono connesse come il diritto e il rovescio di una medaglia»⁴²⁰, e se al contempo non si può immaginare di poter raddrizzare il piano inclinato della *décadence*, a Nietzsche non resta che vedere nell'esasperazione di tale scenario l'unica soluzione possibile. Così affida, infatti, il suo pensiero recondito a un appunto del *Nachlaß* dell'autunno del 1887:

Il livellamento dell'uomo europeo è il grande processo che non si deve ostacolare: bisognerebbe affrettarlo ancora di più. È così data la necessità dello *spalancarsi di un abisso, della distanza, della gerarchia: non la necessità di rallentare quel processo*⁴²¹.

In quello che è a tutti gli effetti un cambio di direzione rispetto alla feroce critica della parabola nichilistica della cultura platonico-cristiana, ciò che emerge è una configurazione del rapporto tra alcuni dei *Typen* nietzscheani che per quanto banale è spesso ignorata. Più precisamente, la dinamica del '*pathos* della distanza' qui esposta aiuta a chiarire una volta per tutte che la zarathustriana tensione verso l'*Übermensch* non implica in alcun modo l'avvento millenario di un mondo di titani abitato da soli Oltreuomini. La speranza che infonde lo *Zarathustra* non è una messianica redenzione dell'intero genere umano. Viceversa, si viene a profilare una inaggirabile coesistenza gerarchizzata tra questi e gli eterni *letzten Menschen*, per i quali dunque Nietzsche non auspica affatto una lenta estinzione, ma un progressivo consolidarsi e divenire funzione dei primi. Come si legge in un frammento dei quaderni dello *Zarathustra*, «[i]l fine NON è assolutamente quello di concepire i secondi come i signori dei primi: le due specie devono sussistere l'una accanto all'altra – il più possibile separate; l'una, come *gli dèi di Epicuro, non curandosi dell'altra*»⁴²². Stando così le cose, tutto ciò che è il

⁴²⁰ LÖWITH, K., *La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. di G.Colli, Torino, Einaudi, 1949, p.390.

⁴²¹ FP 9[153] dell'autunno 1887, in KSA 12, p.425; OFN VIII/2, p.79.

⁴²² FP 7[21] della primavera-estate 1883, in KSA10, p.245; OFN VII/1, parte I, p.233.

ridursi di tale strappo, della meccanica di una siffatta *actio in distans*, è da considerarsi come degenerazione (*Entartung*)⁴²³.

Proprio per questa ragione Nietzsche si scaglia contro la «plebaglia socialista» che lavora non solo per colmare quello scarto o per rovesciarlo, ma più precisamente per estinguerlo, sovvertendo, nel lavoratore, quel senso «di moderato appagamento del suo piccolo essere» e rendendolo «invidioso» e vendicativo⁴²⁴. In quella che appare a tutti gli effetti come una visione organica, anche se solo abbozzata e forse un po' *naive*, del mondo sociale, dunque, il disprezzo che era servito filosoficamente a costruire l'idea del superamento di sé stessi, si viene trasformando o, quantomeno, spostando su un bersaglio differente. Degni di essere disprezzati non sono più i *letzten Menschen* o gli schiavi che ora si rivelano funzionali, ma i sobillatori che cercano di strapparli al loro destino di strumento, il «piffero dei socialisti accalappiatopi» che attraverso le loro promesse li «vogliono illibidinire con strampalate speranze»⁴²⁵. Non solo il bisogno di salvaguardare la stratificazione sociale impone una sorta di sussiegosa tolleranza nei confronti di chi occupa il gradino più basso, ma tale scarto viene a costituire il tratto distintivo sul quale si misura la grandezza di uno spirito nobile. Percepirsi come *sensu*, e non come *funzione*, di una collettività significa precisamente vedere nell'*Unter-uns* una precondizione per, e non una minaccia alla, propria esistenza:

Sarebbe del tutto indegno di uno spirito profondo, vedere nella mediocrità in sé già un'obiezione. Essa è anzi la necessità *prima* perché possano esistere eccezioni: una civiltà elevata trova in essa la sua condizione. Se l'uomo d'eccezione tratta proprio i mediocri con dita più delicate di quelle con cui tratta sé stesso e i suoi pari, non è, questa, pura cortesia del cuore – è semplicemente il suo *dovere* [*Pflicht*]⁴²⁶.

All'inizio del 1888, nel contesto del frenetico lavoro per la 'trasvalutazione di tutti i valori', durante il quale approfondisce e sistematizza la sua eterna critica al cristianesimo che sfocerà nell'*Anticristo*, Nietzsche si imbatte in un'opera che sembra offrirgli il materiale etnografico adatto a pensare un modello sociale gerarchico fondato su queste premesse, ovvero il *Mānava-Dharmaśāstra*, meglio conosciuto come le *Leggi*

⁴²³ FP 10[59] dell'autunno 1887, in KSA 12, p.492; OFN VIII/2, p.140.

⁴²⁴ KSA 6, p.244; AC, §57, p.251.

⁴²⁵ KSA 3, p.184; A, §206, p.153.

⁴²⁶ KSA 3, p.244; AC, §57, p.251.

di *Manu*⁴²⁷. In questo testo sacro indiano fondamentale, si trova esposto il variegato e composito insieme di norme (*Dharma*) che informava il sistema delle caste, il quale conferiva somma autorità a sacerdoti e intellettuali (*brāhmaṇa*), seguiti in ordine di importanza dai nobili e guerrieri (*kṣatriya*), che dispensavano i primi dal compito di governare, per scendere poi ai più modesti contadini e mercanti (*vaiśya*) e poneva, infine, alla base della piramide i servitori (*śūdra*)⁴²⁸. Pur non condividendo il generale entusiasmo per l'orientalismo ottocentesco, Nietzsche rimane molto colpito dalla franchezza con la quale la civiltà indiana riconosce la differenza naturale tra gruppi di individui e, a partire da essa, articola un sistema morale plurivoco, in cui i vari gruppi convivono sì, ma attraverso un'organizzazione simbolica a compartimenti stagni. Nella società castale indiana, quindi, il filosofo riconosce l'istituzionalizzazione del 'pathos della distanza'. In aggiunta a ciò, il codice legislativo di Manu torna utile sotto altri due aspetti: in primo luogo, fornisce una chiara prova della storicità della morale cristiana

⁴²⁷ Nietzsche, che all'inizio del 1888 si trova come di consueto a Nizza, legge la traduzione francese curata dall'indologo Louis Jacolliot dal titolo *Les législateurs religieux: Manou-Moïse-Mahomet* (1876), la quale, come si evince dal titolo, era pensata come prima uscita di una trilogia dedicata ai legislatori religiosi. Rispetto alla scoperta di questo testo si veda quanto Nietzsche scrive a Köselitz in una lettera del 31 maggio dello stesso anno: «Sono grato a queste ultime settimane per un insegnamento essenziale: ho trovato il codice di *Manu* in una traduzione francese che è stata fatta in India sotto l'attento controllo dei più autorevoli sacerdoti e dotti di quel Paese. Questo prodotto assolutamente ariano, un codice sacerdotale della morale sulla base dei Veda, sulla concezione delle caste e su una tradizione antichissima – non pessimistico, quantunque di carattere pur sempre sacerdotale – viene a completare nel modo più singolare le mie idee sulla religione» (KSB 8, p. 324-25; EP 85-89, pp.634-35).

⁴²⁸ Come si può notare, nella quadripartizione del testo sacro indiano, riproposta per la prima volta nella sezione *Quelli che migliorano l'umanità del Crepuscolo degli idoli*, non è presente il gruppo umano che verrà, anche da Nietzsche, notoriamente associato al *paria* per antonomasia, ossia il ciandala (*caṇḍāla*), e che darà anche il titolo a una celebre opera di August Strindberg. In effetti, la scelta di Nietzsche di non prendere come esempio quelli che la stessa civiltà indiana collocava al gradino più basso, i sudra, non è casuale. Come si vedrà a breve, il discorso è qui incentrato su quella che è definita una «morale da allevamento», nella quale si può riconoscere una volontà di plasmare delle soggettività rispondenti a delle norme di vita precise e ordinate che, per quanto occupino delle posizioni infime, sono pur sempre parte integrante di un consesso umano strutturato e regolato. In quanto figlio illegittimo tra un uomo sudra e una donna brahmina, il ciandala si colloca all'esterno del sistema morale indiano, diventando quindi impuro e intoccabile. Scegliendo dunque di concentrarsi sui ciandala piuttosto che sui sudra, Nietzsche punta probabilmente a enfatizzare l'enorme distanza che li doveva separare dal resto della società e il conseguente maggiore *ressentiment*. Per ulteriori approfondimenti sul rapporto con le Leggi di Manu cfr. BROJER, T. The Absence of Political Ideas in Nietzsche. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society, *Nietzsche-Studien*, vol.27, 1998, pp.300-318 e, soprattutto, ELST, K., *Manu as a Weapon against Equalitarism: Nietzsche and Hindu Political Philosophy*, in SIEMENS, H.W., ROODT, V., (eds), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008, pp.543-82.

che è andata secolarizzandosi con la modernità e che prima aveva trovato, solo in forma di ipotesi, nella cultura greca antica. Ma in secondo luogo, soprattutto, offre la possibilità di un ribaltamento filosofico del giusnaturalismo moderno, sostituendo il presupposto dell'egualitarismo con quello della differenza nello 'stato di natura'. «L'*ordinamento delle caste*, la legge suprema, dominante», scrive infatti Nietzsche, «non è che la sanzione di un *ordinamento della natura*, di una legalità primaria della natura, sopra la quale nessun arbitrio, nessuna 'idea moderna' ha potere»⁴²⁹.

Una volta trovato nel sistema castale indiano una sponda per la formulazione di una nuova «morale dell'allevamento» (*Züchtung*), da opporre radicalmente alla «morale dell'addomesticamento» (*Zähmung*) propugnata dal cristianesimo⁴³⁰, si pone il problema concreto di come far sì che questa divenga effettuale, quindi, nello specifico, come fare accettare a chi occupa i gradini più bassi la loro infima posizione. Ebbene, a tal proposito Nietzsche riprende indirettamente il tema platonico della *pia fraus*, la menzogna a fin di bene, o 'nobile menzogna', che nel terzo libro della *Repubblica* Socrate, dopo aver presentato la tripartizione di classi nella comunità ideale, proponeva di raccontare ai governanti al fine di convincerli di essere stati generati direttamente dal suolo patrio, in modo da votarli a operare esclusivamente nell'interesse comune⁴³¹. Poco importa che l'opera di persuasione viene qui agita nei confronti di obiettivi diversi, ciò che invece conta è che il filosofo arriva a riconsiderare, come già per certi versi era stato per la scelta della forma liturgica dello *Zarathustra*, la potenza del dogmatismo tipico della religione e a servirsene strumentalmente. Giacché l'obiettivo non è più quello di eliminare lo spirito gregario, ma quello di contenerlo e arginarlo, di farlo anzi proliferare e di incoraggiarlo in quella che si va a costituire come una casta inferiore, si capisce allora quanto può rivelarsi importante una «santa menzogna» che fornisca un'impalcatura morale solida al nuovo assetto sociale.

Il presupposto di una codificazione del suo genere [di una morale dell'allevamento] sta nella perfetta consapevolezza che i mezzi per creare autorità a una verità [...] sono fundamentalmente diversi da quelli con cui la

⁴²⁹ KSA 6, p.243; AC, §57, p.250.

⁴³⁰ KSA 6, p.102; CI, *Quelli che migliorano l'umanità*, §5, p.98

⁴³¹ PLATONE, *Repubblica*, op. cit. pp. 116-121.

si dimostrerebbe. [...] L'autorità della legge si instaura con queste tesi: Dio la *dette*, gli antenati la *vissero*⁴³².

È chiaro che l'attitudine che qui Nietzsche adotta nei confronti della *pia fraus* fa emergere quella che Domenico Losurdo ha definito una evidente «doppiezza» nel trattamento della religione, in generale, e del cristianesimo, nello specifico⁴³³. Se, infatti, la natura decadente di quest'ultimo è, da una parte, l'oggetto di una spietata e costante critica che si estende dai primi dubbi teologici di Pforta fino alla «*Legge contro il cristianesimo*» con cui si chiude l'*Anticristo*, dall'altra gli viene concesso non solo di continuare a esistere, ma di avere un ruolo determinante nel tentativo di immaginare un ideale assetto futuro del mondo. Condividendo virtualmente l'idea marxiana della religione come «oppio del popolo», Nietzsche però non intende affatto ostacolarla nel suo effetto di smussamento e neutralizzazione della conflittualità sociale, bensì servirsene proprio in tal direzione, coniugando il suo ateismo razionale con la raccomandazione della religione per le masse popolari⁴³⁴. Su questo punto è anche fin troppo chiaro quando scrive nei suoi appunti che «[s]e si vuole un fine, bisogna volerne i mezzi; se si vogliono degli schiavi – e se ne ha bisogno – non bisogna educarli in modo da farne dei signori»⁴³⁵. Nella potenza dottrinarica del cristianesimo o di Manu Nietzsche vede dunque il *mezzo* privilegiato per lo scopo di una nuova plasmazione culturale e sociale.

In conclusione, malgrado si sia giustamente soliti non riconoscere in Nietzsche una vera e propria *pars construens*, specialmente sul piano etico-politico, e l'importanza della sua riflessione sia quindi tutta declinata sulla critica radicale della tradizione culturale e filosofica occidentale, non sembra possibile ignorare gli esiti della riflessione qui emersi. Ovviamente, questo non significa avallare delle interpretazioni nefaste e riattualizzanti in chiave politica, né tantomeno riaprire l'annosa questione lukácsiana delle responsabilità ideologiche di un autore senza dubbio troppo sfaccettato e polimorfo per vedersi costretto dietro a un banco degli imputati. Quello che la dinamica nietzscheana del '*pathos* della distanza' mette in luce è, invece, una feconda

⁴³² KSA 6, p. 241; AC, §57, pp.247-8.

⁴³³ LOSURDO, D., *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, op. cit., pp.471 e sgg.

⁴³⁴ A questo proposito si veda KSA 6, p.84; CI, *Morale contro natura*, §3, p.79: «noi immoralisti e anticristiani, vediamo invece il nostro vantaggio nel fatto che la Chiesa continui ad esistere».

⁴³⁵ FP 11[60] del novembre 1887-marzo 1888, in KSA13, pp.29-30; OFN VIII/2, p.241.

problematicità che contraddistingue le relazioni umane nel momento in cui si accetta di riconoscere la pervasività dei rapporti di potere e che, se esplorata nelle più estreme implicazioni, interroga intrepidamente e irreversibilmente la visione etica di ciascuno.

CAPITOLO TERZO

Il complesso di Epigono. 'Ultimità' e impotenza come paradigma

3.1. Nichilismo, adattamento e «spirito della durata»

Il tentativo di Nietzsche di immaginare un assetto sociale in grado di accogliere e concretare gli esiti della sua analisi psicologico-morale pone al centro della riflessione la questione della *stabilità*. Si è visto, infatti, che la logica *differenziale* dei 'tipi' e la dinamica del '*pathos* della distanza' si traducono in una gerarchia netta, che vede alla base della piramide una forma di umanità ammansita, omogenea e normalizzata. La società, scriveva in un passo citato poc'anzi, non trova in sé stessa giustificazione della propria esistenza, ma solo in quanto saldo basamento – «infrastruttura e impalcatura»⁴³⁶ – per un tipo umano superiore. Affinché l'eccezionalità incarnata dagli spiriti liberi possa emergere c'è bisogno di un sostrato solido e compatto, una struttura sociale ormai irrigidita che faccia attrito con tutto ciò che tende al distacco e anela al superamento. Più vischiosa è la realtà in cui l'individuo si trova a muovere i propri passi, maggiore sarà la potenza affermativa dello slancio necessario a staccarsi e svincolarsi, questo è l'argomento nietzscheano. La digressione sulle leggi di Manu e sulla *pia fraus*, religiosa o filosofica che sia, ha evidenziato inoltre come, laddove questa preconditione non sia già stata raggiunta, qualora le fondamenta non siano abbastanza solide e pacificate, il filosofo dell'avvenire disponga di strumenti adatti ad accelerarne il processo. Non riduzione dello iato tra *Daseinsformen*, quindi, ma esasperazione e consolidazione dello stesso.

Il prologo dello *Zarathustra* costituisce a questo proposito la scena madre di tale tensione. Il punto di arrivo della parabola nichilistica platonico-cristiana è al tempo stesso il punto di partenza per l'avventura oltreumana. Attraverso la fissità e definitività dell'*Unter-uns*, pertanto, si viene a delineare quello che è il tratto veramente costitutivo dell'Ultimo uomo, ovvero la sua 'ultimità', per comprendere la quale è necessario fare luce sul suo essere divenuto, il suo essere l'esito di un particolare sviluppo lineare, in

⁴³⁶ KSA 5, p.206; ABM, §258, p.176.

una parola la sua storicità. Lungi dall'essere una caratterizzazione vaga e approssimativa – come si è avuto modo di vedere quelle di Nietzsche non lo sono mai – la figura dell'Ultimo uomo riassume su di sé una traiettoria di pensiero precisa, frutto del confronto con alcune delle letture e delle idee che trova intorno a lui. Se nel precedente capitolo si è cercato di contestualizzare questo *Typus* all'interno della più generale geometria etica nietzscheana, si tratta ora di fare luce sulla sua specificità. La domanda a cui si proverà a rispondere pertanto è la seguente: per quale motivo, in un'opera centrale come lo *Zarathustra*, Nietzsche sceglie di opporre alla chiara espressività dell'*Über-mensch* la modestia figurativa di un criptico *letzter Mensch* e non, come sarebbe stato più scontato e come anche fa altrove⁴³⁷, quella di uno speculare *Unter-mensch*, inserendo così il problema dell'«ultimità» al cuore della sua riflessione?

3.1.1. Finalismo ed eudemonismo nelle prime due Inattuali

Inevitabilmente, quando si tematizza la critica che Nietzsche muove alla storia in quanto tale è naturale volgere lo sguardo alla Seconda inattuale, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1873). Tanto qui come nella Prima su *David Strauss* (1873), l'obiettivo polemico è quello che resta della cultura idealistico-metafisica dopo il venire meno dell'entusiasmo filosofico che l'aveva animata – «l'epoca in cui Hegel e Schelling affascinavano gli spiriti»⁴³⁸ – e dopo le disfatte che le sue emanazioni politiche avevano conosciuto sul terreno della prassi rivoluzionaria nel 1848.

Alleggeritosi della pesante corazza logico-dialettica, l'impianto idealistico continuava a permeare la mentalità tedesca ed europea attraverso l'ormai consolidata idea di una processualità del divenire storico, quello che il von Hartmann preso di mira nella Seconda inattuale chiamava appunto «processo del mondo». La specificità del proprio tempo poteva essere compreso solo nella misura in cui esso era la risultante necessaria di tale *Weltprozess*, in fondo al quale si trovava ciò che dava senso e

⁴³⁷ Il termine *Untermensch* figura una sola volta nel *corpus* nietzscheano all'aforisma 143 della *Gaia scienza*, in cui viene affrontato il tema della pluralità e dell'eterogeneità delle divinità nel politeismo. Poiché per il greco antico era considerato volgare ergersi a ideale di sé stesso e considerarsi individuo particolare, venne creato un mondo «sopra e fuori di sé» abitato da una molteplicità di divinità che incarnavano «una molteplicità di norme», una varietà di singolarità distinte: l'«inventare dèi, eroi e superuomini [*Uebersmenschen*] di ogni specie, come pure esseri affini agli uomini o subumani [*Untermenschen*], nani, fate, centauri, satiri, demoni e diavoli, costituì l'inestimabile propedeutica per la giustificazione dell'egoismo e della sovranità del singolo» (KSA 3, p. 490; GS, §143, p.138).

⁴³⁸ KSA 6, p.36; CW, §10, p. 32.

giustificava tutto il movimento. Nella strana commistione di pessimismo schopenhaueriano e idealismo hegeliano che costituisce la sua *Filosofia dell'inconscio* (1869)⁴³⁹ – un libro che Nietzsche frequenta non solo in occasione dell'imminente uscita e della redazione della *Seconda inattuale*, ma anche in età più avanzata – l'«amalgamista»⁴⁴⁰ von Hartmann propone di leggere lo sviluppo della realtà storica come l'autorealizzazione di un principio inconscio assoluto, un nucleo di volontà e ragione che prende coscienza di sé stesso attraverso tre «stadi dell'illusione» che ricalcano le tappe della vita di un singolo individuo. Nello schema di von Hartmann, la storia universale passa attraverso uno stadio iniziale dell'infanzia e della giovinezza, che vive dell'immediatezza del piacere e che non ha tempo per la delusione perché sempre sospinta alla ricerca e soddisfazione immanente di nuovi desideri – un approccio alla vita, questo, che sarebbe stato ben rappresentato dai Greci e dai Romani. Successivamente è la volta della maturità, il secondo stadio dell'illusione, durante la quale si comprende come la cieca rincorsa alle passioni sia insostenibile e alla lunga deleteria, quindi si proiettano tutte le aspettative e le speranze di felicità in una vita ultraterrena – sarebbe, questa, la fase del cristianesimo e della trascendenza filosofica. Infine, l'ultimo stadio è quello della vecchiaia, che, come si è visto, offre a Nietzsche il materiale per il *Typus* del «vecchio uomo hartmanniano»⁴⁴¹. Qui l'analisi di von Hartmann smette di essere interpretazione e si fa programma, poiché auspica un futuro in cui cessino le sofferenze legate a doppio filo con la volontà di vivere schopenhaueriana. Il paradigma che ne risulta è dunque quello della *senilità*:

Essa, come ogni vecchio che sia venuto in chiaro su se stesso, ha ancora un solo desiderio: riposo, pace, sonno eterno senza sogni, che sazi la sua stanchezza. Dopo i tre stadi dell'illusione, della speranza in una felicità positiva, ha infine compreso la follia dei suoi sforzi, rinuncia definitivamente ad ogni felicità positiva e brama solo ancora l'assoluta assenza di dolore, il nulla, il Nirvana. Tuttavia, a differenza di quanto avveniva prima non è

⁴³⁹ HARTMANN, E.v., *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1869.

⁴⁴⁰ KSA 5, p.131; *ABM*, §204, p. 107.

⁴⁴¹ Cfr. *supra*, § 2.1.2.

questo o quel singolo a desiderare il nulla, l'annichilimento, ma l'umanità.

Questa è l'unica fine pensabile del terzo ed ultimo stadio dell'illusione⁴⁴².

L'attitudine qui descritta dal pessimista tedesco come punto di arrivo del cammino dell'essere umano è una sorta di concezione spiritualistica che punta alla redenzione dell'umanità da sé stessa. Von Hartmann riserva per l'ultima tappa della storia universale uno scenario di annichilimento generalizzato, una morte anticipata che non è il risultato di un percorso di rinuncia individuale, ma il destino dell'umanità intera. Volere il nulla, piuttosto di non volere affatto, è inoltre un'espressione che si può immaginare rimanga ben impressa nella testa di Nietzsche se si considera che si ritroverà dieci anni più tardi in conclusione della *Genealogia della morale*, come massimo esempio dell'ideale ascetico⁴⁴³.

Come risulta evidente da questo breve accenno al pensiero di von Hartmann espresso nella *Filosofia dell'inconscio*, per quanto si premuri fin da subito di scindere il percorso storico della coscienza dalla felicità che ne dovrebbe conseguire, il finalismo della sua filosofia conserva una impostazione fortemente eudemonistica. Constatato che è impossibile raggiungere un tipo di felicità *positiva*, a causa della sofferenza implicita nella dinamica della volontà, e che quindi la volontà del nulla è la condizione maggiormente auspicabile, ne risulta che lo sviluppo della coscienza è anche «lo strumento per la realizzazione della negazione della volontà»⁴⁴⁴. La filosofia della storia che emerge da questa visione è costruita interamente a partire dal traguardo, il *telos*, che von Hartmann fissa già in partenza: una condizione di placida accettazione della propria impotenza e rassegnazione assoluta a un'esistenza piatta e vuota. Un mondo che diserta stoicamente la vita per evitare il dolore che ne deriverebbe, ma che deve necessariamente attraversare i diversi stadi dell'illusione affinché tale dato di fatto si faccia incontestabile verità. Solo in virtù di questo vagheggiato tipo di felicità *negativa*, posto come esito consolatorio dell'esistenza terrena, l'intero movimento storico è illuminato di senso.

⁴⁴² HARTMANN, E. v., *Philosophie des Unbewussten*, cit. e trad. in INVERNIZZI, G., *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, Firenze, La Nuova Italia, 1994, pp. 182-83.

⁴⁴³ Sebbene a intermittenza, Nietzsche continua a leggere, discutere e, soprattutto, criticare von Hartmann fino alla fine degli anni Ottanta. Tracce di tali letture si trovano sparse nel *Nachlaß* e nelle opere pubblicate anche in prossimità della *Genealogia*. Cfr. ABM, §204 e FP 11[101] del 1887.

⁴⁴⁴ INVERNIZZI, G., *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento*, op. cit., p. 183.

Pur prendendo di mira un bersaglio diverso, anche dall'Inattuale su *David Strauss* emerge una critica analoga alla impostazione teleologica che porta il «filisteo della cultura»⁴⁴⁵ a credersi il momento culminante del divenire storico e la coda lunga del progresso. L'enfasi sul *telos* e soprattutto il comodo adagiamento del soggetto sul proprio tempo costituiscono anche qui l'asse attorno al quale ruota la polemica di Nietzsche. Nell'opera di Strauss che attira la sua attenzione e i suoi strali, *L'antica e la nuova fede* (1872)⁴⁴⁶, viene descritta una nuova forma di religiosità panteistica, informata dal sapere naturalistico delle scienze moderne, che va a sostituire il teismo cristiano e assume su di sé il percorso graduale che prima si attribuiva hegelianamente alla Ragione. Una volta raggiunta la configurazione a cui conduce tale movimento della storia universale, secondo Strauss si profilerebbe una completa armonizzazione tra la totalità del cosmo e la dimensione umana dell'etica, un mondo ideale nel quale ogni elemento va ad assumere il proprio posto secondo un disegno divino eterno. Così come il Tutto è costituito da una perfetta sintonia tra le sue parti, allo stesso modo gli individui dimostrerebbero una piena solidarietà che non ammette vuoti⁴⁴⁷. Analogamente al pessimismo di von Hartmann, dunque, l'ottimismo di Strauss contempla un futuro ormai prossimo il cui tratto specifico è una stazionarietà generalizzata, un «compimento della storia del mondo»⁴⁴⁸ e un orizzonte degli eventi oltre il quale non si può intravedere null'altro che la propria condizione resa finalmente definitiva.

In entrambi gli autori a cui dedica le prime inattuali, Nietzsche ritrova la chiara espressione di una filosofia della storia riconducibile essenzialmente a Hegel, benché, in un caso, intinta di pessimismo schopenhaueriano e, nell'altro, di una particolare forma di panteismo utopistico. Il minimo comune denominatore di queste formulazioni continua, però, a essere la stessa costruzione processuale della storia, la quale porta a riconoscere il presente come somma di tutto ciò che l'ha preceduto e il futuro come inevitabile completamento di un'immagine prestabilita. Ogni istante rappresenta così un

⁴⁴⁵ Cfr. *supra*, §2.1.2.

⁴⁴⁶ STRAUSS, D. F., *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, Leipzig, Verlag von S.Hirzel, 1872.

⁴⁴⁷ Per una trattazione generica dell'opera di Strauss si rimanda a BROBJER, T. H., *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 2008, p. 58, e alla relativa voce in VOLPI, F., *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, pp.1029-28.

⁴⁴⁸ KSA 1, p. 304; UDS, §8, p. 327.

avanzamento, che traccia dietro di sé un segno che a poco a poco unisce i puntini di un disegno storico-divino e genera il sentimento diffuso di essere ormai in dirittura di arrivo. Come riassume bene Löwith,

l'essenza della costruzione hegeliana consiste nel fatto che essa misura il corso della storia secondo il progresso temporale, cioè costruisce dall'ultimo passo quelli precedenti, considerandoli come necessariamente determinanti la situazione attuale. Questo orientamento secondo la *successione* temporale presuppone che nella storia del mondo valga soltanto ciò che determina delle conseguenze, e che il susseguirsi degli avvenimenti del mondo debba essere valutato secondo la ragione del *successo*⁴⁴⁹.

La lettura proposta da Nietzsche nei primi anni Settanta si muove proprio lungo questa direttrice. Al netto delle peculiarità delle trattazioni, Hegel è riuscito a instillare nelle generazioni successive una venerazione per la «potenza della storia» che si traduce per forza di cose in una «nuda ammirazione del successo» e, più nello specifico, nella pratica storiografica dell'«idolatria del fatto». Soltanto ciò che ha successo, quindi ciò che si palesa dinanzi agli occhi di chi interpreta, lascia dietro di sé una *res gestae* e ha una ragione (di esistere), potendo vantare quindi un diritto superiore rispetto a ciò che non è riuscito ad affermarsi in egual misura: «se ogni successo contiene in sé una necessità razionale – ironizza Nietzsche – se ogni avvenimento è la vittoria di ciò che è logico o dell'«Idea», allora ci si metta subito in ginocchio e si percorra poi inginocchiati l'intera scala dei «successi!»⁴⁵⁰.

3.1.2. Nietzsche contra Spencer: l'«uomo terrestre universale»

Ora, se tutto ciò ha giocato un innegabile ruolo nella sedimentazione giovanile di una posizione critica nei confronti di una generale *Stimmung* tedesca, si mancherebbe il bersaglio qualora ci si limitasse a rinvenire in tale sede la fonte dell'«ultimità» del *letzter Mensch*. Nel momento in cui Nietzsche comincia a immaginare lo *Zarathustra*, a partire quindi dalla seconda metà del 1881, il clima culturale con il quale si sta confrontando non è il lontano e ormai arrancante idealismo tedesco, di cui von Hartmann e Strauss non erano altro che il colpo di coda, bensì il più florido paradigma positivista che dalla Francia all'Inghilterra andava rapidamente diffondendosi in tutta l'Europa. Dopo

⁴⁴⁹ LÖWITH, K., *Da Hegel a Nietzsche*, op. cit., p. 329.

⁴⁵⁰ KSA 1, p. 305; UDS, §8, pp. 327-28.

la svolta di *Umano, troppo umano* e la relativa scoperta dei moralisti inglesi attraverso l'amico Rée, nel corso del 1880 e del 1881 Nietzsche si dedica infatti ad approfondire l'opera di Herbert Spencer e John Stuart Mill, in cerca di nuovi strumenti per dedicarsi esclusivamente alla critica della morale iniziata con *Umano, troppo umano*, ma i cui risultati più originali sono presentati in *Aurora*, sottotitolato appunto *Pensieri sui pregiudizi morali*. In particolare, il filosofo tedesco si interessa soprattutto al primo, di cui si procura e studia attentamente l'ultimo lavoro, *The Data of Ethics* (1879), tradotto in tedesco con il titolo *Die Thatsachen der Ethik*⁴⁵¹.

A questo proposito, è interessante osservare come, nella lettera in cui chiede al proprio editore Schmeitzner se conosca il filosofo inglese, Nietzsche ritenga che proprio l'opera di quest'ultimo potrebbe essere «la migliore risposta all'ultima spudoratezza del signor von Hartmann»⁴⁵². Tale giudizio preventivo è per certi versi curioso. Al di là dell'evidente e marcata differenza concettuale che separa i due pensatori, infatti, restando sul piano della filosofia della storia Nietzsche ritrova in Spencer la stessa fede in un progredire storico direzionato verso un qualche tipo di definitività assoluta, solo sotto una veste e un linguaggio più scientifici che metafisici. Sia von Hartmann che Strauss, inoltre, avevano provato, nelle opere prese di mira da Nietzsche, a integrare direttamente la prospettiva evoluzionistica inglese con la loro, appropriandosi così di una teoria che, anche se molto semplificata, restituiva lo stesso impianto teleologico. Un'ideale di progresso che, indipendentemente dalle diverse matrici culturali soggiacenti, alla metà del XIX secolo aveva ormai assunto lo status di verità assoluta anche nella quotidianità dell'esperienza comune. Come riconoscono Reinhart Koselleck e Christian Meier nell'omonima voce dei loro importanti *Geschichtliche Grundbegriffe*,

⁴⁵¹ Dello stesso autore Nietzsche possedeva già i *Principles of Sociology* (1876), sempre in edizione tedesca. Evidentemente informato dell'uscita del nuovo volume, fa insistentemente richiesta a Schmeitzner di adoperarsi per una sua traduzione già nel novembre del 1879 (cfr. KSB 5, p.466 e 474; EP 75-79, p.414 e 421), una traduzione che però già esisteva e che il filosofo, infatti, si procura a fine gennaio successivo in una libreria di Naumburg. Cfr. FORNARI, M.C., *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa, Edizioni ETS, 2006, p.126.

⁴⁵² KSB 5, p. 466; EP 75-79, p. 414. Nello stesso 1879 in cui Spencer dava alle stampe *The Data of Ethics* usciva anche l'ultimo lavoro di von Hartmann, dal titolo *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins*. È importante tenere presente, comunque, che Nietzsche esprime questo giudizio prima del suo effettivo confronto con le due opere in questione. Dopo la sua lettura di Spencer, come si vedrà di seguito, cambia radicalmente idea. Sul rapporto tra Nietzsche e von Hartmann, oltre al già citato lavoro di Invernizzi, cfr. BROBJER, T. H., *Nietzsche's Philosophical Context*. op. cit., pp.52-56.

il termine ‘progresso’ (*Fortschritt*) costituiva una parola d’ordine incontestabile, «il sostrato empiricamente sempre accertabile» di una realtà completamente lanciata verso un futuro inedito:

La storia intera si era messa in movimento e conduceva verso un futuro nuovo e sconosciuto. La parola d’ordine ‘progresso’, carica di tonalità religiose, impiegata per denotare questi processi, segnalava tuttavia qualcosa di più, ovvero un insieme di percorsi fattuali considerati ‘oggettivi’ o ‘aventi forza di legge’⁴⁵³.

La continuità che si viene a delineare all’interno della riflessione nietzscheana tra la critica a una filosofia della storia post-idealistic e il sospetto nei confronti di un progresso di matrice positivista, quindi, può sorprendere solo fino a un certo punto. Come si vedrà di seguito, soprattutto con il pensiero di Spencer, ma si potrebbe affermare lo stesso con il Comte del *Corso di filosofia positiva* (1830-42), in termini generali si assiste a un’estensione della processualità storica all’intero mondo organico e inorganico, una sorta di romanticizzazione della natura che trova ora nelle scienze naturali anziché nella filosofia il nuovo cantore designato. Attraverso lo studio e l’interpretazione di dati empirici, infatti, la scienza positiva si propone di risalire alle leggi generali che governano l’universo, riproponendo l’idea romantica di una manifestazione e realizzazione dell’infinito nella fenomenologia dell’esperienza finita. Sommando questi elementi, la storia, da una parte, e la natura, dall’altra, vengono così a disegnare un processo lineare di sviluppo necessario la cui logica è quella del progresso⁴⁵⁴.

⁴⁵³ KOSELLECK, R., MEIER, C., *Progresso*, tr. it. di S. Mezzadra, Venezia, Marsilio Editori, 1991, p. 89 e 93.

⁴⁵⁴ A parziale conferma della continuità tra idealismo hegeliano e positivismo evolutivista sul terreno della filosofia della storia, basti pensare all’entusiasmo con il quale Marx ed Engels accolgono la pubblicazione de *L’origine delle specie* (1859) di Darwin, nel quale vedono una riproposizione della dialettica del materialismo storico che mette in crisi l’illusione scienziata di oggetti fissi e immutabili. Va segnalato, inoltre, come la conoscenza che Nietzsche aveva dell’idealismo era perlopiù mediata dalla letteratura secondaria, tra cui grosso ruolo hanno giocato i diversi volumi di *Storia della filosofia moderna* di Kuno Fischer, dove Hegel è dipinto come il «filosofo dell’evoluzione». Su questo punto, nel suo già citato lavoro di ricostruzione storico-filosofica, Löwith è ancora più netto quando scrive che Darwin è il diretto continuatore dell’opera di Hegel (LÖWITH, K., *Da Hegel a Nietzsche*, op. cit. p. 103 e 329). In termini più generali, la connessione tra le due impostazioni filosofiche è esplorata

Quando Nietzsche si avvicina a Spencer, però, non è direttamente interessato al modo in cui quest'ultimo pensa alla storia. Come si diceva, ciò che lo spinge alla ricerca di nuovo «materiale *inglese*»⁴⁵⁵ è un approccio scientifico al problema morale che gli fornisca una solida base teorica per la propria svolta antimetafisica. Ciononostante, pur volendo circoscrivere l'attenzione a quell'ambito specifico, si trova di fronte un procedimento logico che riconduce ogni particolare all'universale, in una concezione della filosofia come «*conoscenza del più alto grado di generalità*»⁴⁵⁶. Come si legge nelle primissime righe dell'opera di Spencer con cui Nietzsche familiarizza in questo periodo, «oltre la verità principale che nessuna idea di un tutto può esser formata senza un'idea nascente di parti che lo costituiscono, e che nessun'idea di una parte può formarsi senza un'idea nascente di qualche tutto a cui essa appartenga, vi ha la verità secondaria che non vi può essere un'idea di una parte senza un'idea esatta del tutto correlativo»⁴⁵⁷. Il «tutto correlativo» a cui Spencer fa qui riferimento e a cui per forza di cose va ricondotta la sua analisi morale è, neanche a dirlo, la legge del progresso che informa la sua fondamentale nozione di *evoluzione*.

Senza dilungarci qui in una ricostruzione genealogica di tale teoria, può essere effettivamente utile accennare brevemente alla tematizzazione che ne fa Spencer, in quanto sembra offrire spunti decisivi per comprendere su quali basi Nietzsche costruisca la sua idea di 'ultimità', non solo per la sua accezione temporale ma soprattutto per le relative ricadute che implica sul piano etico.

Prima ancora dei *First Principles* (1862), ovvero l'opera nella quale espone i caratteri generali del suo «sistema di filosofia sintetica» da cui discenderanno poi le varie applicazioni particolari, e quindi anche prima di integrare la sua idea di evoluzione con quella di Darwin, la cui *Origine delle specie* esce nel 1859, Spencer affida il nucleo teorico del suo ragionamento a un saggio del 1857, intitolato *Progress: its Law and Cause*:

concettualmente da Koselleck, che di Löwith è stato allievo, in KOSELLECK, R., MEIER, C., *Progresso*, op. cit., pp. 80-85.

⁴⁵⁵ KSB 5, p.466; EP 79-79, p. 414.

⁴⁵⁶ SPENCER, H., *First Principles*, London-Edinburgh, Williams & Norgate, 1862; trad. it. *Primi principi*, Milano-Torino-Roma, Fratelli Bocca, 1908, p. 98.

⁴⁵⁷ SPENCER, H., *The Data of Ethics*, London-Edinburgh, Williams & Norgate, 1879; tr. it. *Le basi della morale*, Milano-Torino-Roma, Fratelli Bocca Editori, 1908, p.1.

Sia che si tratti dello sviluppo della terra, dello sviluppo della vita alla sua superficie, dello sviluppo della società, del governo, dell'industria, del commercio, del linguaggio, della letteratura, della scienza, dell'arte, sempre il fondo di ogni progresso è la stessa evoluzione che va dal semplice al complesso attraverso differenziazioni successive. Dai più antichi mutamenti cosmici di cui vi sia traccia, fino agli ultimi risultati della civiltà, noi vedremo che la trasformazione dell'omogeneo in eterogeneo è l'essenza stessa del progresso⁴⁵⁸.

Dalla generalizzazione assoluta qui presentata si evince che l'intera realtà è soggetta a un costante processo trasformativo in cui ogni elemento passa da una forma semplice a una più complessa, da uno stato di dispersione a uno di integrazione, attraverso una generale tendenza alla «differenziazione». Muovendo dalla tesi trasformistica postulata da Lamarck – che all'epoca costituiva la più radicale critica al fissismo delle specie di Linneo – Spencer non pretende di spiegare l'essenza ultima di questo meccanismo, la cui verità costituisce un «inconoscibile» di kantiana memoria, ma si limita solamente a registrarne e descriverne il funzionamento. In quest'ottica, ciò che è omogeneo è per definizione anche potenzialmente instabile poiché ospita al proprio interno delle forze centrifughe che premono per la propria attuazione, ma su ciò che a sua volta anima queste forze non è appunto possibile avere alcuna certezza. Ad ogni modo, una volta liberata tale energia compressa essa va a comporre nuove configurazioni che andranno a disporsi e definirsi ordinatamente nell'ambiente di cui sono parte integrante. La definizione canonica a cui giunge pochi anni più tardi nei *Primi principi* illustra meglio la dinamica delle forze soggiacenti al movimento trasformativo:

L'evoluzione è una integrazione di materia accompagnata dalla dispersione di moto; durante la quale la materia passa da una omogeneità incoerente, indefinita, a una eterogeneità coerente, definita; mentre il moto trattenuto subisce una trasformazione parallela⁴⁵⁹.

Come emerge più chiaramente da queste righe, sebbene l'enfasi sulla progressiva «differenziazione» possa trarre in inganno, la formula a cui Spencer dà il nome di

⁴⁵⁸ Traduzione modificata. SPENCER, H., *Progress: its Law and Cause*, in ID., *Essays: Moral, Political and Speculative*, vol. 1, London-Edinburgh, Williams & Norgate, 1901, p. 10; tr. it. *Il progresso umano*, Milano-Torino-Roma, Fratelli Bocca, 1908, p.102.

⁴⁵⁹ SPENCER, H., *Primi principi*, op.cit., p. 307.

evoluzione è caratterizzata da una soggiacente, ma essenziale, tensione all'unità. Il passaggio dall'uniforme al multiforme, dal semplice al complesso, dall'omogeneo all'eterogeneo, non è la dimostrazione del proliferare di una *differenza* inconciliabile, come è invece nel caso della volontà di potenza nietzscheana, ma la ricerca del *perfezionamento* di un sistema chiuso su sé stesso attraverso una maggiore coerenza. Il punto di arrivo, l'orizzonte a cui tende tutto il processo, è un'organizzazione dell'esistente più armonica e funzionale di quella che si presentava in partenza. Volendo racchiudere in un'immagine l'idea di compimento che si trova alla fine dello sviluppo evolutivo spenceriano, infatti, si può pensare a un enorme *puzzle*, composto da una miriade di singoli pezzi della stessa identica dimensione ma con delle minime differenze formali che permettono di sistemarsi armonicamente, senza sovrapposizioni o forzature di sorta. Ogni elemento è pari a un altro e dell'altro ha lo stesso scopo, ma è morfologicamente disuguale. Se quindi è vero che il progresso è di per sé differenziante, poiché diversifica e pluralizza ciò che prima era singolare, il principio regolatore di questo processo è quello dell'equilibrio, dell'armonia e della coerenza. Evoluzione significa passaggio dall'incoerenza disordinata alla coerenza ordinata. Per comprendere tale progressione Spencer ricorre all'esempio di come è cambiata storicamente l'attività militare. Laddove, a suo dire, in un gruppo umano omogeneo e "meno evoluto" l'intera collettività si lanciava scomposta a dar battaglia contro una fazione rivale, a mano a mano che le società "si sono evolute" questa massa indistinta si è andata organizzando, i soldati si sono sostituiti ai guerrieri, si sono divisi e specializzati rispetto al resto della comunità e suddivisi tra loro in varie unità in base a una diversificazione dei loro ruoli e delle loro funzioni, si sono formati corpi distinti – qui l'artiglieria, lì la fanteria, altrove la cavalleria, e via dicendo⁴⁶⁰. Si è andata così formando una sorta di *economia delle singolarità*, un organismo complesso soggetto a un unico principio coordinatore. Questo è quello che Spencer ha in mente quando parla di «evoluzionismo», una legge che investe la realtà tanto a livello inorganico, come nel caso della materia, quanto organico, relativamente alle specie vegetali e animali, fino ad arrivare ad aggregati super-organici, come nel caso appena visto dei fenomeni sociali e culturali.

Soffermandoci ancora un momento sul piano strettamente materialistico, a ben guardare si noterà come la meccanica della teoria spenceriana collida apertamente anche

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 306.

con alcune delle premesse teoriche della dottrina dell'eterno ritorno, che fa la sua comparsa, forse non a caso, proprio mentre Nietzsche è alle prese con lo studio del filosofo inglese⁴⁶¹. Spencer, infatti, pone a fondamento della propria tesi il principio secondo cui la materia, pur conservandosi, subisce un continuo rimodellamento e redistribuzione generati dal fluire delle forze, le quali si consumano nella creazione di nuove e più eterogenee forme. Per lui, ogni forza «è moto sottoposto a resistenza: sia quella esercitata sul corpo in movimento da altri corpi, sia quella esercitata dal mezzo attraversato»⁴⁶². Le resistenze incontrate da queste forze, le «incessanti sottrazioni del moto» che lo scontro produce, portano a quella che, nella definizione vista in precedenza, viene indicata come la «dispersione del moto» – così come, seguendo l'argomentazione di Spencer, la pietra che cade comunica parte della sua energia alle cose che essa colpisce e finalmente si ferma, o, cadendo in acqua, genera delle onde che si propagano per poi diminuire quanto più si allargano, fino a perdersi del tutto⁴⁶³. In altre parole, la materia si concentra e si conserva, mentre il moto, che viene in parte trattenuto dalla materia, perlopiù si disperde nel nulla. Provando ora a trascendere la logica interna di questa dinamica e a considerare l'intero sviluppo dall'alto, si può ben intuire che la relazione tra «conservazione di materia» e «dissipazione di movimento» non può dare luogo a un processo infinito. Certo, finché rimane una forza residua che spinge in una direzione qualsiasi non si dà equilibrio possibile e la redistribuzione della materia messa in movimento deve continuare. Ma tale oscillazione deve necessariamente volgere al termine – così come ogni moto, sottrazione dopo sottrazione, è destinato a cessare – nel momento in cui non vi sia alcuna eccedenza di forza in circolo, raggiungendo così il punto in cui non si diano le condizioni per ulteriori spostamenti.

Alla luce di queste considerazioni, non scevre da celate contraddizioni e aporie⁴⁶⁴, Spencer non può che limitarsi a prendere atto dell'unica conclusione logica possibile di

⁴⁶¹ Il primo frammento in cui Nietzsche espone l'intuizione del ritorno è datato «primi di agosto 1881» (KSA 9, 11[141], 494; OFN V/2, §11[219], p.352) ed è annotato nello stesso quaderno di appunti in cui figurano numerosi riferimenti all'evoluzionismo di Spencer, in particolare alla sua soggiacente concezione temporale lineare e teleologica.

⁴⁶² SPENCER, H, *Primi principi*, op. cit., p. 374.

⁴⁶³ *Ivi*, p.373.

⁴⁶⁴ Per una discussione critica dell'evoluzionismo spenceriano, specie in rapporto a quello darwiniano, cfr. FREEMAN, D., *The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer*, *Current*

questo ragionamento: l'evoluzione non è nient'altro che un «processo di equilibriazione» alla cui «fine di tutte le trasformazioni da noi seguite è la *quiescenza*»⁴⁶⁵. Da questa visione finalistica emerge dunque, con grande forza evocativa, la concezione di uno sviluppo storico che prevede uno stadio conclusivo di inattività diffusa, quella che Spencer chiama enfaticamente la «Morte Universale», una condizione di stasi totalmente incompatibile con quanto Nietzsche immagina quando ipotizza l'eterno ritorno di tutte le cose:

Il mondo delle forze non subisce diminuzione: altrimenti, nel tempo infinito, si sarebbe indebolito e sarebbe perito. Il mondo delle forze non subisce stasi: altrimenti questa sarebbe stata raggiunta, e l'orologio dell'esistenza si sarebbe fermato. Dunque, il mondo delle forze non giunge mai a un equilibrio, non ha mai un attimo di quiete, la sua forza e il suo movimento sono ugualmente grandi in ogni tempo⁴⁶⁶.

A questo punto della sua riflessione, prima di approfondire con la letteratura scientifica la sua nuova dottrina, il filosofo tedesco aveva già maturato, *contra* Spencer, la premessa minima dell'idea del ritorno. Se la quantità di forza in circolazione nell'universo è una misura inquantificabile ma finita, come aveva già appreso dal dibattito dell'epoca attraverso la *Storia del materialismo* di Lange, il fatto che nell'infinità del tempo trascorso non si sia giunti a un equilibrio definitivo è per Nietzsche una prova della sua impossibilità⁴⁶⁷. Non solo il mondo delle forze, e del moto che ne deriva, non conosce diminuzione o aumento, ma il concetto stesso di 'materia' si rivela arbitrario e si dissolve completamente al suo interno, in quello di

Anthropology, Vol.15, n.3, 1974, pp.211-237; per una ricostruzione generale cfr. anche BARSANTI, G., *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*, Torino, Einaudi, 2005; infine, ottimi spunti si possono trovare anche nel già citato RICHARDSON, J., *Nietzsche's New Darwinism*, op. cit..

⁴⁶⁵ Corsivo mio. SPENCER, H., *Primi principi*, p.394.

⁴⁶⁶ KSA 9, 11[148], p.498; OFN V/2, 11[235], pp.358-9.

⁴⁶⁷ Su questo punto si veda anche il più tardo frammento 36[15] del giugno-luglio 1885 (KSA 11, p.556; OFN VII/3, p.233): «Se il mondo avesse uno scopo, questo sarebbe già stato raggiunto. Se ci fosse per esso uno stato finale non intenzionale, questo sarebbe del pari già stato raggiunto. Se fosse in genere capace di un persistere e fissarsi, di un 'essere', se avesse solo per un momento in tutto il suo divenire questa capacità dell' 'essere', sarebbe di nuovo da un pezzo giunto alla fine di ogni divenire, e quindi anche di ogni pensare, di ogni 'spirito'. Il dato di fatto dello 'spirito' come di un divenire dimostra che il mondo non ha scopo, non ha uno stato finale ed è incapace di un essere rimanda al già citato».

‘intensità’⁴⁶⁸. Confutato, anche se un po’ sbrigativamente, questo punto, la realtà che rimane sotto gli occhi di Nietzsche è dunque la manifestazione di un eterno fluire di forze perennemente in contrasto e senza alcuna possibilità di una dispersione del proprio movimento. Come si è avuto modo di vedere, inoltre, sul terreno della finitezza delle forze sorgerà la concezione di una volontà di potenza che si caratterizzerà proprio come un gioco a somma zero, dove un accrescimento corrisponde necessariamente a una speculare diminuzione da un’altra parte e la sottrazione implica sempre un’addizione.

Una volta esaminata la legge dell’evoluzione che Spencer pone a fondamento del suo intero sistema filosofico risulta più agevole comprendere anche la sua proposta sul piano etico. Il pensatore inglese è infatti, in un modo parzialmente analogo a Nietzsche, quello che si potrebbe definire un «naturalista metodologico»⁴⁶⁹, giacché una volta individuata una logica di funzionamento nel mondo naturale punta alla sintonizzazione dell’umano su quelle stesse frequenze, ricavandone in questo ambito una sorta di «etica fisiologica»⁴⁷⁰. La differenza sostanziale, però, sta proprio nella lettura dell’elemento naturale. Laddove Spencer riconosce una tendenza verso l’armonizzazione generale e il perfezionamento di un sistema integrato, Nietzsche vede invece un mondo disordinato e caotico, un «giuoco di forze e di onde energetiche», senza principio e senza fine, che spinge tutte le forme esistenti «dalla quiete e dalla fissità e dalla freddezza massime all’incandescenza, alla sfrenatezza più selvaggia, alla massima contraddizione», in un «divenire che non conosce sazietà, fastidio, stanchezza»⁴⁷¹. Sulla scorta di questa estrema divergenza, se la natura si mostra al primo lamarckianamente, come il lento ma inesorabile adattamento di ogni elemento all’ambiente di cui è parte, allo stesso modo l’agire umano dovrà rispecchiare lo stesso movimento ponendosi tale perfettibilità come fonte ultima della moralità: «non ostacolare questo fine, anzi promuoverlo quanto possibile, ci dà la misura di ciò che [secondo Spencer] è ‘buono’, e persino di ciò che è

⁴⁶⁸ Per una ricostruzione di come Nietzsche pervenga a questa ipotesi cfr. GORI, P. *La visione dinamica del mondo*, op.cit., pp. 145-47.

⁴⁶⁹ L’espressione è usata da Brian Leiter nel già citato LEITER, B., *Nietzsche on Morality*, op. cit., pp.3-4.

⁴⁷⁰ MOORE, G., Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution, *The Journal of Nietzsche Studies*, vol.23, 2002, pp. 1-20.

⁴⁷¹ FP 38[12] del giugno-luglio 1885, in KSA 11, p.610; OFN VII/3, pp. 292-93.

‘morale’»⁴⁷². È quindi la natura stessa, o meglio questa specifica versione della natura, a essere intrinsecamente e normativamente morale.

Più nel dettaglio, forte della sua pretesa positivista di spiegare tutti i fenomeni scientificamente, Spencer riconduce anche la formazione della coscienza morale al processo evolutivo. Mostrando il suo debito nei confronti di Bentham e Mill, egli sostiene che l’essere umano ha imparato a indicare come ‘buono’ ciò che risultava utile tanto a sé stesso come al resto dei suoi simili, ma a differenza loro Spencer si concentra specificamente sull’ereditarietà biologica del meccanismo associativo di utile-buono-piacevole. Il processo evolutivo, secondo tale lettura, sarebbe andato a poco a poco selezionando e premiando riproduttivamente gli individui nei quali il piacere accompagnava «le attività favorevoli alla conservazione della vita» e, di converso, scartando, quelli nei quali il piacere era associato ad attività tendenti alla distruzione della vita. Dopo una iniziale fase di assestamento, quindi, questa forma di edonismo altruistico sarebbe andata inscrivendosi ereditariamente nella carne degli individui, diventando una sorta di *a priori* morale e tendendo evolutivamente verso un «adattamento perfetto»⁴⁷³.

Ora, partendo proprio da questa ricostruzione, Nietzsche elabora una visione che per certi versi incorpora la tesi evoluzionistica spenceriana ma, come di consueto, ne rovescia il senso e la valutazione finale. Ammettendo l’ipotesi secondo cui primordialmente si sarebbe affermata un’idea di ‘buono’ coerente a ciò che risultava utile per la comunità, tale funzionalità non va ricondotta al piacere derivante dal compimento di azioni di natura altruistica, bensì al sentimento di *paura* provato di fronte a minacce esterne. Al fine di sopravvivere a condizioni di esistenza precarie gli esseri umani sono stati portati a coalizzarsi, essendo gli animali meno fisicamente potenti e dunque più vulnerabili. Come si legge all’aforisma 268 di *Al di là del bene e del male*, «più grande è la condizione di pericolo, tanto più grande è il bisogno di accordarsi facilmente e rapidamente su quel che è necessario». In questo modo, aumentando le proprie possibilità di conservazione e di riproduzione, si è andato progressivamente selezionando e affermando, tra tutti, il tipo umano con il più spiccato

⁴⁷² FORNARI, M. C., *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., p. 129.

⁴⁷³ SPENCER, H., *Le basi della morale*, op.cit., p.72.

senso di comunità e gregarietà, quello che più facilmente si integrava in una dimensione di diffusa socialità, ovviamente a scapito di quelli più individualisti⁴⁷⁴.

Posto adunque che le necessità abbiano da tempo immemorabile avvicinato tra loro solo uomini che potevano indicare con segni eguali eguali bisogni, eguali esperienze, ne risulta, in totale, che la facile *comunicabilità* delle necessità, vale a dire, in definitiva, l'esperienza di eventi interiori esclusivamente di livello medio e *comuni*, deve essere stata la più violenta tra tutte le forze che hanno tenuto in loro balia gli uomini sino a oggi. Gli uomini più simili e più ordinari sono stati e sono sempre in vantaggio, quelli più eletti, più raffinati, più singolari, i più difficilmente comprensibili, restano facilmente soli, soggiacciono, nel loro isolamento, alle sciagure e di rado si trapiantano⁴⁷⁵.

In queste righe, inoltre, emerge un altro punto chiave nella rielaborazione nietzscheana dell'etica fisiologica di Spencer. Se il manifestarsi dell'esigenza di un terreno comune con il quale comunicare è ciò che ha determinato lo sviluppo del linguaggio stesso, che quindi è l'esito di una convergenza tra individui, questo si traduce sul piano psicologico nello sviluppo di una coscienza interiore che non è l'ultimo avamposto della propria intimità, ma la voce stessa di questa exteriorità originaria. «Un tempo – si legge in un appunto dei quaderni dello *Zarathustra* – l'io era nascosto nel gregge: e ora nell'io si nasconde il gregge»⁴⁷⁶. Ma è nella *Gaia scienza* che viene esplicitata questa tesi: «il mio pensiero è che la coscienza non appartenga propriamente all'esistenza individuale dell'uomo, ma piuttosto a ciò che in esso è natura comunitaria e gregaria; [...] essa si è sottilmente sviluppata solo in rapporto ad una utilità comunicativa e gregaria»⁴⁷⁷. Il dentro e il fuori, quindi, perdono del tutto la capacità di mappare i confini di ciò che pertiene al nucleo della soggettività e vengono meno i punti di riferimento basilari per

⁴⁷⁴ Nel suo autorevole studio, Fornari sostiene che è proprio il confronto con Spencer a incoraggiare la metafora, che è centrale in Nietzsche, dell'uomo come «animale gregario». Tale ipotesi è suffragata, oltre che da un'evidente affinità tematica e concettuale, da almeno due testimonianze più filologiche. Da un lato, Fornari mette in evidenza come proprio a margine del testo di Spencer posseduto da Nietzsche, quest'ultimo si appunti termini quali *Heerde* (gregge) e *Hornvieh* (bestiame cornuto); dall'altro, una rapida analisi cronologica delle ricorrenze suggerisce che i termini connessi alla gregarietà (*Heerdenthier*, *Heerdeninstinkt*, *Heerdenmensch*, *Heerdenbildung*) si impongano vistosamente o subiscano un'impennata anomala proprio a partire dal 1880. Cfr. FORNARI, M. C., *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., 164.

⁴⁷⁵ KSA 5, p.221-22; ABM, §268, pp. 190-91.

⁴⁷⁶ FP 5[1]273 del novembre 1882-febbraio 1883, in KSA 10, p. 220; OFN VII/I, parte I, p.207.

⁴⁷⁷ KSA 3, p. 591; GS, §354, p. 222.

orientarsi nel mondo dell'individualità. Se la voce della ragione parla la lingua di ciò che è altro da noi, la strada dell'introspezione diventa un vicolo cieco, o, peggio ancora, uno sconclusionato girare in tondo che si può spezzare solo riscoprendo il fondo istintivo e pulsionale che lo ha generato evolutivamente.

Nel complesso, dunque, Nietzsche si serve dell'impostazione organicistica spenceriana senza però dividerne le conclusioni in ambito etico. Si può effettivamente pensare che una morale gregaria si sia formata e affermata per garantire la sopravvivenza della specie, così come che la definizione di 'buono' sia stata derivata in principio dall'utilità. Tuttavia, se è stata la paura, e non il piacere, il suo elemento catalizzatore, portando gli individui ad avvicinarsi e a conformarsi, a livellare le differenze, a limitare l'entità della prevaricazione che altrimenti avrebbe consumato l'umanità⁴⁷⁸, ne consegue che questo non implica altresì che l'umanità debba prefissarsi come fine ciò che questa determinazione di valore comporta. Nel momento in cui si sono raggiunte le condizioni materiali minime per la sopravvivenza della specie, non c'è alcun motivo di continuare a vivere secondo un sistema valoriale tarato su un'esistenza precaria e timorata. A parere di Nietzsche c'è un punto di caduta oltre al quale l'utilità di tale conservazionismo si converte in patologia e sfocia in una degenerazione. Non è difficile riconoscere in questo scarto la tipica preoccupazione nietzscheana per i rischi di un incivilimento razionalistico che accompagna tutta la sua riflessione e che, a partire dalla metà degli anni Ottanta, sfocerà nella più generale idea di *décadence* come promozione di valori declinanti e annichilenti.

Si chiami pure 'civilizzazione' o 'umanizzazione' o 'progresso' ciò in cui oggi si cerca il tratto distintivo degli Europei; [...] dietro a tutti i primi piani morali e politici, cui si rimanda con tali formole, si svolge un immenso processo *fisiologico* che va divenendo sempre più fluido – un processo di omogeneizzazione degli Europei⁴⁷⁹.

L'aggettivo «fisiologico» messo in rilievo dall'autore non è un banale modo di enfatizzare la gravità dell'esito del processo, ma rimanda proprio alla visione biologico-evoluzionistica. L'attenzione al mondo degli istinti e della natura, che a tratti sembra sfociare nel darwinismo sociale spenceriano, lo porta a credere che piano piano la

⁴⁷⁸ Cfr. *UTUI*, §96; A, §106; *ABM*, §201.

⁴⁷⁹ *KSA* 5, p.182; *ABM*, §242, pp.153-54.

morale cristiana altruistica stia cambiando gli individui non solo culturalmente, ma costitutivamente.

Ricapitolando, le tesi che Nietzsche trova nei *Data of Ethics* prefigurano uno stadio definitivo della storia universale nel quale l'individuo si va stabilizzando irrimediabilmente. Traendo la propria moralità da un'interpretazione dell'ordine naturale che lo vuole semplice processo di equilibrizzazione di tutti gli elementi che lo compongono, la condotta umana più idonea a questa normatività è quella di un progressivo adattamento all'ambiente circostante. Nella sfera umana, questo avviene attraverso una diversificazione che, lungi dal costituire una vera e propria proliferazione della differenza, comporta «la *massima somiglianza* di tutti gli uomini, in modo che realmente uno veda sé stesso nell'*altro*»⁴⁸⁰. Inoltre, così come la legge generale dell'evoluzione implica uno stato ultimo in cui il bilanciamento delle forze è raggiunto, e non si danno pertanto le condizioni per ulteriori smottamenti, allo stesso modo si deve immaginare uno scenario nel quale l'individuo aderisce perfettamente al suo intorno sociale.

Col completo adattamento allo stato sociale, quell'elemento della coscienza morale che è espresso dalla parola obbligazione, scomparirà. Le azioni più elevate, richieste per lo svolgimento armonico della vita, saranno fatti così comuni come sono quelle azioni inferiori a cui spingono i semplici desideri. Nei loro tempi e luoghi e proporzioni opportune, i sentimenti morali guideranno gli uomini così spontaneamente e adeguatamente come ora fanno le sensazioni⁴⁸¹.

La totale congruenza tra quello che, in un passaggio ripetutamente sottolineato da Nietzsche, Spencer chiama «l'uomo idealmente morale»⁴⁸² e la comunità di cui fa parte

⁴⁸⁰ FP 11[40] della primavera-autunno 1881, in KSA 9, pp.455-56; OFN V/2, 11[62], p.300.

⁴⁸¹ SPENCER, *Le basi della morale*, a cura di G. Salvadori, Torino, Bocca, 1904, p.117.

⁴⁸² La sottolineatura è di Nietzsche stesso. Questo l'intero passaggio: «La verità che l'uomo idealmente morale è quello in cui l'equilibrio mobile è perfetto, o si avvicina il più possibile alla perfezione, quando sia tradotta in linguaggio fisiologico, diventa quest' altra verità, che egli è l'uomo in cui tutte le specie di funzioni sono perfettamente adempite. [...] Quindi l'uomo morale è colui le cui funzioni - molte e varie nelle loro specie, come abbiamo veduto - sono tutte compiute in un grado opportunamente adattato alle sue condizioni di esistenza» (*Ivi*, p.68-69). Le sottolineature fanno ovviamente riferimento al volume in tedesco posseduto da Nietzsche (*Die Thatssachen der Ethik*, Stuttgart, Schweizerbart, 1879, p.82), il quale può essere consultato online dalla relativa pagina dell'Herzogin Anna Amalia Bibliothek, URL: <https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer!/image/123394651X/55/-/>.

ricorda per alcuni tratti lo ‘stato etico’ di un certo idealismo tedesco. In maniera analoga, infatti, viene a decadere il bisogno di strumenti coercitivi che regolino l’agire umano, l’individuo adempie spontaneamente alle leggi dell’istituzione positiva poiché riconosce in essi i suoi stessi principi, in una indistinzione che trova la sua giustificazione nell’autorealizzazione della ragione⁴⁸³. Ma soprattutto, ed è ciò che qui interessa maggiormente, tale conformità del singolo con la norma sociale richiama alla mente il celebre verso zarathustriano riferito al *letzter Mensch*: «Nessun pastore e un sol gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio»⁴⁸⁴. È proprio in questa convergenza tra critica al finalismo eudemonistico e critica alla morale utilitaristica che si rivela tutta l’importanza, al negativo, dell’influsso di Spencer sull’idea di ultimità che Nietzsche sviluppa attraverso l’Ultimo uomo. Un tipo umano che è il possibile esito finale di un processo che è sia di natura culturale, come dimostra la critica alla decadenza della civiltà socratico-cristiana – «il signor Herbert Spencer è un *décadent*»⁴⁸⁵ – che di natura fisiologica, come emerge dall’affermazione dell’istinto gregario nella traiettoria evolutiva della specie umana.

Negli appunti del *Nachlaß* del periodo tra *Aurora* e la *Gaia scienza*, quindi, nel pieno del confronto con l’opera spenceriana, si trovano diverse tracce piuttosto evidenti di questa relazione⁴⁸⁶. Su tutti, valga il frammento 11[172], nel quale fa la sua comparsa una figura che sembra ricalcare l’«uomo idealmente morale» menzionato poco fa. Qui, ancora probabilmente in ascolto e attento alla piega che prenderà l’argomentazione di Spencer, Nietzsche si annota che, al contrario di ciò che riguarda le piante e gli animali, che in larga misura «hanno raggiunto l’adattamento a una parte determinata della terra» ed «essenzialmente *non cambiano più*», l’essere umano in generale non ha ancora

⁴⁸³ È interessante notare come già in Strauss, nel tentativo di integrare l’evoluzionismo darwiniano con la sua filosofia della storia, si profilasse una morale naturalistica dai tratti analoghi: «Ogni azione morale degli uomini è il determinarsi dei singoli secondo l’idea della specie. Realizzare questa idea in sé stessi, farsi e conservarsi conformi al concetto e al destino dell’umanità, è il dovere dei uomini verso sé stessi. Riconoscere e stimolare praticamente in tutti gli altri la specie umana, è il nostro dovere verso gli altri», (traduzione mia, STRAUSS, D., *Der Alte und der neue Glaube*, op. cit., p. 160-161).

⁴⁸⁴ KSA 4, p.17; Z, *Prologo*, §5, p.12.

⁴⁸⁵ KSA 6, p.65; CI, *Scorribande di un inattuale*, §37, p.137.

⁴⁸⁶ Al frammento 7[83] risalente alla fine del 1880, ad esempio, si trova un’immagine che Nietzsche riproporrà nella metafora dell’Ultimo uomo come l’«ideale scimmia» che «potrebbe un giorno stare davanti all’umanità come meta» (cfr. *supra*, §1.4.): «Il principio ‘il bene dei più sta al di sopra del bene degli individui’ basta per far compiere all’umanità tutti i passi indietro fino all’infima animalità» (FP 7[83] di fine 1880, in KSA 9, p.334; OFN V/1, p. 538).

acquisito tale stabilità. Aiutato dai mezzi messi a disposizione dalla tecnologia (calore, accumulo di acqua, ecc.), esso si va ritagliando una condizione di vita sufficiente a sopravvivere senza però trovare un pieno «*adattamento climatico*»:

[l'essere umano] è sempre incostante e non vuole adattarsi definitivamente a *un solo* clima; l'umanità si spinge verso la generazione di un essere *adatto a tutti* i climi (anche mediante concetti illusòri come 'uguaglianza degli uomini'): deve sorgere un uomo terrestre universale, perciò l'uomo cambia ancora.⁴⁸⁷

Fintantoché tale «uomo terrestre universale» non farà la sua comparsa, fintantoché, per riprendere ancora il monito zarathustriano, l'uomo ha ancora «caos dentro di sé», ci sarà ancora per l'umanità un margine di azione per invertire la rotta. In questo consiste l'abbrivio che Nietzsche prende rispetto al paradigma evoluzionistico spenceriano. Laddove quest'ultimo parla di un «disagio che deriva da non adattamento», il primo individua proprio in tale sede la volontà di potenza residuale che costituisce l'ultima speranza per il superamento della condizione di annullamento del sé – «eppure proprio questo disagio potrebbe essere la cosa più utile!»⁴⁸⁸.

È questa una differenza di vedute che si trascinerà a lungo nella riflessione degli anni Ottanta⁴⁸⁹. La figura di Spencer sarà fino alla fine rappresentativa della «tartuferia morale» e del pervertimento del pensiero moderno che, totalmente incapace di riconoscere la derivazione cristiana del proprio linguaggio filosofico, non vuole

⁴⁸⁷ FP 11[274] dell'estate-autunno 1881, in KSA 9, pp.546-47; OFN V/1, 11[172], p.334.

⁴⁸⁸ FP 11[37] dell'estate-autunno 1881, in KSA 9, p.455; OFN V/1, 11[59], pp. 299-300. Lo stesso è affermato esplicitamente in maniera più articolata in un frammento dello stesso periodo: «Si può pensare a un adattamento come quello che Spencer ha in mente, tuttavia in modo che ogni individuo diventi uno strumento utile e inoltre senta se stesso solo in questo modo: dunque come *mezzo*, come *parte* —dunque *eliminando l'individualismo*, secondo cui una persona vuol essere scopo e *totalità*, e in ambedue le cose una *unicità*! Questa trasformazione è possibile, anzi può darsi che a ciò tenda la storia! Ma allora gli individui diventeranno SEMPRE PIÙ DEBOLI — è la storia del *tramonto dell'umanità*, nella quale dominano il principio del disinteresse, del *vivre pour autrui* e la socialità! Se gli individui debbono diventare più forti, bisogna che la società rimanga uno stato di necessità e che debba attendersi sempre dei grandi cambiamenti: condurre sempre *un'esistenza provvisoria*» (FP 10 D60 inizio 1881, in KSA 9, p.426; OFN V/1, p. 612).

⁴⁸⁹ Si veda ad esempio quanto scrive nella seconda dissertazione della *Genealogia*: «Si è definita la vita stessa come un intrinseco adattamento, sempre più finalistico, a circostanze esteriori (Herbert Spencer). Ma viene disconosciuta, in tal modo, l'essenza della vita, la sua *volontà di potenza*» (KSA 5, p.315; GM, *Colpa, cattiva coscienza e simili*, §12, p.278).

accettare «il fatto che esiste una gerarchia degli uomini» e che quindi «la felicità dei più è un'ideale vomitevole»⁴⁹⁰. Facendo proprio il rimproverò che un altro pensatore ed evoluzionista inglese, Thomas Huxley, muove a Spencer, Nietzsche riassumerà la perniciosità dell'eudemonismo promosso da queste filosofie della storia con l'espressione «nichilismo amministrativo», a indicare la desertificazione della realtà sociale ormai incombente. Pretendere che tutti si conformino all'«uomo idealmente morale», aspirare o aspettare l'«uomo terrestre universale»,

che tutti diventino 'uomini buoni', animali d'armento, occhiazurrini, benevoli, 'anime belle' – O, come desidera il signor Herbert Spencer, altruistici, vorrebbe dire togliere all'esistenza quella grandezza che è suo carattere, castrare l'umanità e ridurla a misera cineseria. *E proprio questo si è tentato di fare! Proprio questa è stato chiamato morale ...* In questo senso Zarathustra chiama i buoni a volte 'gli ultimi uomini', a volte 'il principio della fine' [*den Anfang vom Ende*]; soprattutto li considera la specie più dannosa di uomini, perché essi realizzano la loro esistenza a spese sia della verità sia dell'avvenire⁴⁹¹.

Gli Ultimi uomini sono *ultimi* proprio perché rappresentano la modificazione, il cambiamento o la superficiale diversificazione, che mancava all'«adattamento climatico» definitivo e alla trasformazione in «misera cineseria», essi sono appunto «il principio della fine».

3.1.3. Nietzsche con(tr) Mill e Tocqueville: la cineseria operaia

Se l'evoluzionismo spenceriano rappresenta un passaggio fondamentale per comprendere la svolta che porta Nietzsche all'elaborazione di una critica al finalismo e dell'etica fisiologica, è però il confronto con Stuart Mill che gli offre in maniera più efficace un affresco del paesaggio socio-antropologico che si profila all'orizzonte della modernità europea⁴⁹². Anche in questo caso Nietzsche si avvicina all'opera

⁴⁹⁰ FP 35[34] del maggio-giugno 1885, p.525; OFN VII/3, pp. 200-201.

⁴⁹¹ KSA 3, p.368; EH, *Perché io sono un destino*, §4, p. 379.

⁴⁹² Come si accennava precedentemente, Nietzsche legge Stuart Mill, del quale si era procurato addirittura tutti e dodici i volumi che componevano l'opera completa in edizione tedesca, nello stesso periodo in cui legge Spencer, quindi grossomodo nel 1880-81. I numerosi e frequenti segni che contornano il testo dei cinque volumi (I, IX-XII) rimasti nella biblioteca personale del filosofo tedesco testimoniano una lettura attenta e interessata, la quale si dimostrerà feconda sotto diversi aspetti. Cfr. CAMPIONI, G., D'IORIO, P., FORNARI, M. C., FRONTEROTTA, F., ORSUCCI, A., *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin-

dell'utilitarista inglese con molto interesse, continuando a muoversi nella direzione condivisa con Paul Rée, ma ne rimane quasi subito profondamente deluso, rafforzando la convinzione dell'inconsistenza di qualunque trattazione scientifica della morale che non ponga anzitutto la morale stessa come problema. Ciononostante, il confronto con Stuart Mill lascia delle tracce evidenti nella riflessione nietzscheana e, soprattutto, è gravido di conseguenze per la caratterizzazione della *Daseinsform* che si trova ad abitare la fine di una storia intesa come processo progredente. Uno di questi precipitati è senza dubbio l'immaginario legato alla «cineseria» (*Chinesenthum*), ovvero a una rappresentazione del mondo cinese come di una società sclerotizzata che da millenni non subisce alcuna sostanziale trasformazione, contrassegnata da una generale uniformità dei propri componenti e nella quale regna un modesto, ma diffuso, senso di benessere. Alla luce di questo curioso tropo, infatti, diventa possibile comprendere l'enigmatico appunto, fin qui non preso in considerazione, che si trova in uno dei quaderni dello *Zarathustra*, dove, in una pagina di annotazioni prese di getto e un po' alla rinfusa, si legge: «(l'ultimo uomo: una specie di cinese)»⁴⁹³.

Prima però di formulare delle considerazioni in merito al rapporto tra la metafora della Cina come tropo della stazionarietà e l'ultimità dell'Ultimo uomo, va tenuto presente che questo immaginario non si trova solo nella trattazione di Mill, ma di una serie di altre letture in cui Nietzsche si imbatte negli anni Settanta. Oltre alle informazioni che ricava dall'opera di Schopenhauer, da sempre molto interessato alla cultura orientale, che sono però di natura più squisitamente filosofica e meno sociologica, Brobjer mette in evidenza, ad esempio, come Nietzsche abbia incontrato la stessa rappresentazione nel lavoro di uno scienziato e filosofo statunitense, John William Draper, di cui possedeva e aveva studiato il volume *History of the Intellectual Development of Europe* (1863), in edizione tedesca. Qui si legge infatti che la Cina ha reso i suoi abitanti «se non omogenei, talmente adatti [*fitted*] gli uni agli altri da pensare e operare allo stesso modo». E continuava lanciandosi in un monito che a breve suonerà

New York, De Gruyter, 2011, pp. 383-90. Sul rapporto tra Stuart Mill e Nietzsche, anche in questo caso, si veda almeno il preziosissimo FORNARI, M.C., *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., pp. 219-314.

⁴⁹³ FP 4[208] del novembre 1882-febbraio 1883, in KSA 10, p.169; OFN VII/1, parte I, p.154.

familiare: «l'Europa sta inevitabilmente accelerando per diventare quello che la Cina è già e nella quale possiamo vedere quello che saremo da vecchi»⁴⁹⁴.

Trattando sempre di possibili influssi, poi, non può essere tralasciato nemmeno l'Hegel delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, che Nietzsche legge attentamente nel 1873 per la preparazione dell'Inattuale su von Hartmann, in cui la Cina è presentata come la «culla della civiltà» nella quale la storia della libertà avrebbe posto soltanto le premesse del proprio sviluppo, senza però coltivarle e vederle fruttificare. Quella cinese sarebbe dunque «una storia che non è storia», che appartiene allo spazio ma non al tempo cronologico, in cui prevalgono la durata e la stabilità⁴⁹⁵. Sempre secondo Hegel, il principio organizzativo vigente è quello del «patriarcato», nel quale le leggi positive si confondono con la moralità e non c'è dunque alcuno spazio per l'interiorità e l'individualità del singolo, poiché questo è sempre eterodiretto. Non ci sono differenze di caste, né di altro genere. In sostanza, la Cina è presentata qui come un regno della storia universale caratterizzato dal suo essere «chiuso dentro di sé in maniera astratta e tranquilla» e il luogo in cui riposa l'«Uno immobile». Per usare le parole di Hegel, in Cina

manca il contrasto tra l'essere oggettivo e il movimento soggettivo; così ogni possibilità di mutamento è esclusa, e l'elemento statico, che riappare eternamente, sostituisce quel che noi chiameremmo l'elemento storico. La Cina e l'India giacciono, per così dire, ancora fuori della storia mondiale, quali presupposti dei momenti che, solo riuniti, daranno origine al suo processo vivente. Sostanzialità e libertà soggettiva sono unite senza distinzione né contraddizione fra i due lati, così la sostanza non può giungere dentro di sé alla riflessione, alla soggettività⁴⁹⁶.

Come si vedrà tra un attimo, già in Hegel ci sono molti dei tratti che ritornano nella formulazione di Tocqueville e in quella di Mill. L'«elemento statico» prevale su quello «storico» perché non c'è alcuna forma di dialettica tra sostanza e libertà, non c'è contraddizione tra identità e alterità e dunque non si dà profondità soggettiva. La Cina è

⁴⁹⁴ (Traduzioni mie). DRAPER, J. W. *History of the Intellectual Development of Europe*, cit. in BROBJER, T., Nietzsche's Reading about China and Japon, *Nietzsche-Studien*, vol.34, 1, 2008, pp.329-336: 332.

⁴⁹⁵ HEGEL, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, op. cit., p.92.

⁴⁹⁶ Ivi, p.98-101.

in definitiva una società «senza storia» nella quale «l'esistenza temporale di un popolo è internamente cieca, è soltanto un gioco ripetitivo dell'arbitrio nelle forme più diverse»⁴⁹⁷.

Al di là di quelle che possono essere state le fonti precise, l'immaginario della Cina come civiltà 'senza storia' non è sicuramente circoscrivibile a degli autori in particolare, ma alla generale fascinazione orientalistica che ha portato alla costruzione di quella che Losurdo definisce giustamente un'«immagine stereotipa»⁴⁹⁸. La sempre maggiore espansione coloniale e commerciale offriva a un'Europa lanciata sul treno della modernità la ghiotta occasione di confrontarsi voyeuristicamente con altri mondi, raccontati da scarni resoconti etnografici e diari di viaggio scritti da pellegrini e missionari cristiani, in genere più interessati a esoticizzare che a comprendere veramente l'alterità culturale. Per quanto riguarda Nietzsche, però, rimane il fatto che fino alla lettura di Stuart Mill questi riferimenti sono poco frequenti e polivalenti – a volte puramente aneddotici, altre più filosofici o culturali – mentre proprio a partire dal 1880 sono sempre più univocamente sociologici e tutti sulla falsa riga dell'immagine di una comunità totalmente pacificata, tecnicamente sviluppata e statica. Verosimilmente, quindi, è in questo contesto che si viene a consolidare l'idea di una *Daseinsform* specifica, come forse sta a testimoniare il fatto che nel 1881 ordina, senza però mai riceverlo, all'editore Schmeitzner perfino un volume che si proponeva di fare un affresco della vita quotidiana nella Cina contemporanea⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Ivi, p. 140.

⁴⁹⁸ Giustamente Losurdo non manca di sottolineare l'ingenuità e l'inavvedutezza di tale giudizio da parte dei pensatori liberali europei. Mentre questi si abbandonavano all'immagine esotica di una Cina autenticamente ferma da millenni, come fosse dentro una palla di vetro, che ben si accompagnava e legittimava l'interventismo coloniale inglese durante le guerre dell'oppio, il Paese era attraversato da una rivoluzione popolare, quella dei Taiping, gigantesca per le forze in campo (con milioni di morti). Mutuando dal cristianesimo un messianismo orientato alla realizzazione di un nuovo regno fondato sulla giustizia e sull'uguaglianza, i ribelli riuscirono a conquistare Nanchino e a farne la capitale di un nuovo Stato per diversi anni. Mentre quindi in Europa circolava l'idea che in Cina regnava l'armonia e l'immobilità sociale, dal canto suo l'Inghilterra era impegnata a soffocare nel sangue tale esperimento rivoluzionario. Cfr. LOSURDO, D., *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, op. cit. pp. 330-331. Sull'orientalismo di Nietzsche si veda in particolare LARGE, D., Nietzsche's Orientalism, *Nietzsche-Studien*, vol. 42, no. 1, 2013, pp. 178-203.

⁴⁹⁹ Si tratta di KATSCHER, L., *Bilder aus dem chinesischen Leben. Mit besonderer Rücksicht auf Sitten und Gebräuche*, Leipzig, 1881, cfr. la lettera a Schmeitzner del 21 giugno 1881, in KSB 6, p.94; EP 80-84, p.90.

Com'è noto, in una delle sue più celebri opere, *On Liberty* (1859), Stuart Mill si occupa del rapporto di potere che si viene a creare tra l'individuo e la collettività di cui è parte. Il suo obiettivo è quello di tracciare dei limiti al grado di ingerenza che le istituzioni e la sfera pubblica in generale possono legittimamente esercitare sul singolo, muovendo dal presupposto secondo cui «[i]l solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve render conto alla società è quello riguardante gli altri», mentre «per l'aspetto che riguarda soltanto lui, la sua indipendenza è, di diritto, assoluta»⁵⁰⁰. Lungi dall'essere una questione squisitamente teoretica, la necessità di delimitare un perimetro all'interno del quale il singolo è sovrano incontrastato riflette, in tutta evidenza, la preoccupazione dei pensatori liberali nei confronti del processo di democratizzazione che nel XIX secolo investe l'Europa e gli Stati Uniti. Secondo la ricostruzione di Mill, il venire meno della ferrea gerarchia sulla quale si reggevano le società aristocratiche, pur segnando un notevole avanzamento sulla scala del progresso⁵⁰¹, non ha emancipato gli individui dalla tirannia definitivamente, ma ne ha soltanto spostato la minaccia. Conseguenza di questo rivolgimento politico è infatti un processo di livellamento sociale che, schiacciando gli individui gli uni sugli altri, rischia costantemente di sfociare nel «dispotismo della consuetudine», una forma di disciplinamento coatto orizzontale, anziché verticale, che può soffocare l'autonomia del singolo ostacolandone così la «disposizione a tendere verso qualcosa che sia migliore dell'abitudine»⁵⁰².

Dallo scritto di Stuart Mill, dunque, emerge un aperto antagonismo tra la «libertà» e la «consuetudine» che si viene a configurare come vero e proprio motore della storia umana. Nella misura in cui tale conflitto è in atto, quindi fintantoché un aggregato umano riesce a preservare l'«amore del nuovo» dal giogo dell'abitudine e della relativa pressione sociale, si dà effettivamente movimento progressivo. «A quanto pare», scrive però l'Inglese, «un popolo può progredire per un certo periodo, e poi fermarsi: quando si ferma? Quando cessa di possedere l'individualità»⁵⁰³. Il venire meno di uno degli

⁵⁰⁰ MILL, J. S., *Saggio sulla libertà*, trad. it. di S. Magistretti, Milano, il Saggiatore, 1991, p.13.

⁵⁰¹ Sebbene Stuart Mill non condivida l'entusiasmo di Spencer nei confronti dell'evoluzionismo biologico, che accoglie anzi piuttosto freddamente, anche la sua lettura della storia presenta un'impostazione teleologica, fondata più sul progresso inteso come legge naturale su una speranzosa fiducia nelle capacità dell'umanità di perfezionarsi. Cfr. RESTAINO, F., *J.S. Mill e la cultura filosofica britannica*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

⁵⁰² MILL, J. S., *Saggio sulla libertà*, op. cit., p.81.

⁵⁰³ Ivi, p. 82.

ingredienti, nello specifico quello dell'autonomia e della libertà creatrice, rompe l'equilibrio oppositivo e come per incantesimo immobilizza, senza bisogno di ricorrere a costrizioni legali, il tessuto sociale. Non si tratta qui di vaghi richiami allo 'stato etico', come nel caso della totale congruenza etico-politica che Spencer immaginava si dovesse stabilire, alla fine del processo evolutivo di adattamento, tra individuo e ambiente – «un uomo tra uomini similmente costituiti, i quali siano singolarmente in armonia con quell'ambiente sociale che essi hanno formato»⁵⁰⁴. Lo scenario presentato da Mill ha tinte più fosche. Quella che si produce in tale circostanza non ha l'aspetto di una felice e armoniosa sintesi, ma piuttosto quello di una sorta di ordine marziale acefalo e autoregolantesi. Ebbene, proprio per rappresentare tale forma di dispotismo orizzontale compare l'esempio ammonitore della Cina. Dato che questa «ha avuto la rara fortuna di ricevere all'inizio della sua storia un complesso di usanze e consuetudini particolarmente buone», scrive Mill, ci si sarebbe aspettati che i 'cinesi' scoprissero

il segreto del progresso umano e si mantenesse[ro] costantemente alla testa del movimento di innovazione mondiale. Invece, sono diventati statici – lo sono rimasti per migliaia d'anni, e se mai riusciranno a migliorare, dovrà essere ad opera di stranieri. Sono riusciti al di là di ogni aspettativa in ciò a cui tendono così industriosamente i filantropi inglesi – a formare un popolo tutto uguale, i cui pensieri e le cui azioni sono guidati dalle stesse massime e norme: ed eccone i risultati. Il moderno dominio della pubblica opinione è, in forma disorganizzata, ciò che il sistema educativo e politico cinese è in forma organizzata; e se l'individualità non riuscirà a farsi valere contro questo giogo, l'Europa, nonostante il suo nobile passato e il suo proclamato Cristianesimo, tenderà a diventare un'altra Cina⁵⁰⁵.

Le sorti della civiltà cinese diventano in Stuart Mill paradigma di quella «maggior parte del mondo [che] non ha storia», una società deprivata delle premesse necessarie per trasformarsi e rimasta cristallizzata come un insetto nell'ambra. In un contesto umano del tutto uniforme e dal quale è stata definitivamente eradicata l'individualità, che è qui sinonimo della singolarità e peculiarità che separa gli uni dagli altri, l'indistinzione non

⁵⁰⁴ SPENCER, H., *Le basi della morale*, op. cit., p.222.

⁵⁰⁵ MILL, J.S., *Saggio sulla libertà*, op. cit., p. 83. Nell'edizione posseduta da Nietzsche (p.75) i passi citati presentano numerosi e vistosi segni a margine del testo. Anche in questo caso l'esemplare è consultabile online dalla relativa pagina dell'Herzogin Anna Amalia Bibliothek, URL: <https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1205814329/50/>.

permette di riconoscere né merito né difetto, facendo inceppare così il meccanismo del perfezionamento e del progresso. L'«elemento differenziale» è introvabile all'interno di queste collettività e un contributo in tal senso può giungere ormai solo dall'esterno. Nel resoconto di Mill la pluralità e la ricchezza di caratteri sono state peraltro l'unico fattore che ha risparmiato all'Europa la stessa sorte della Cina. Non una «intrinseca superiorità», quindi, rispetto alla quale l'autore non si mostra troppo indulgente, ma «la notevole diversità di classi e culture», così come il loro costante confronto, ha fatto sì che la ruota del tempo continuasse a girare nel vecchio continente.

Sulla base di questa prima argomentazione emergono chiaramente le premesse per un terreno comune sul quale può essersi data una prima valutazione positiva di Nietzsche. L'avversione e la preoccupazione per l'incalzante omogeneizzazione delle personalità, l'elogio dell'autonomia e della differenza – per quanto non intesa come *quantum* di potenza – e una certa attenzione verso un miglioramento/superamento di sé stessi, rappresentano tutti possibili punti di contatto tra i due pensatori. Nell'aforisma 24 della *Gaia scienza*, scritto appunto tra il 1881 e il 1882, Nietzsche sembra infatti riprendere tale e quale l'impostazione di Mill, incorporandola con la sua predilezione per la personalità forte.

La Cina è l'esempio di un paese in cui da molti millenni è scomparsa del tutto l'insoddisfazione in grande e la capacità della trasmutazione: e con i loro criteri di miglioramento e di sicurezza della vita i socialisti, nonché gli statolatri d'Europa, potrebbero agevolmente ridurre tutto questo, anche in Europa, a condizioni cinesi e ad una cinese 'beatitudine', — supponendo però che potessero qui estirpare prima di tutto quel genere più morboso, più tenue, più effeminato d'insoddisfazione e di romanticismo che per il momento esiste ancora in sovrabbondante misura. L'Europa è un inferno, che deve la massima gratitudine alla sua incurabilità e all'eterna vicissitudine della sua sofferenza: queste condizioni continuamente nuove, questi altrettanto nuovi pericoli, dolori e ripieghi hanno generato alla fine una irritabilità intellettuale che è quasi come il genio e in ogni caso la madre di ogni genio⁵⁰⁶.

⁵⁰⁶ KSA 3, p.399; GS, §24, p.60.

In quella che sembra essere a tutti gli effetti una rielaborazione acritica del parallelismo con la Cina proposto da Mill si può già scorgere, tuttavia, anche una prima radicale differenza e motivo di attrito tra i due pensatori. Il filosofo tedesco, infatti, aggiunge in questo passaggio un riferimento ‘dialettico’ alla sofferenza e più in generale al dolore del tutto estraneo, se non avverso, all’impostazione di Mill e di Bentham, fondata sul principio regolatore di una felicità intesa come «assenza di dolore»⁵⁰⁷. La pretesa di scientificità dell’utilitarismo aveva investito grandi energie nel calcolo algebrico dei piaceri necessari al raggiungimento di un equilibrio generale. Al contrario, Nietzsche concepisce, con forte coscienza tragica, come necessario alla salute di una comunità e di un soggetto non solo una buona dose di differenza, ma anche un buon grado di sofferenza, senza la quale non si può dare alcun tipo di piacere, né tantomeno di felicità. Dolore e piacere, sembra voler ricordare a questi utopisti inglesi, sono «annodati insieme con un laccio», quindi se se ne vuole eliminare uno si deve essere pronti inevitabilmente a sacrificare anche l’altro: «[a]ncora oggi sta a voi la scelta: o il minor possibile dispiacere – in una parola assenza di dolore – [...] oppure il maggior possibile dispiacere come scotto per l’incremento di una pienezza di raffinati piaceri e gioie raramente assaporati fino a oggi»⁵⁰⁸.

Critiche a parte, l’argomento di Mill che sembra in un primo momento colpire Nietzsche in maniera particolare, almeno a giudicare dalla quantità e dall’entità dei segni che appone a margine del testo, rimane quello del movimento storico-culturale che porta all’indifferenziazione e al livellamento democratico. Diversamente da quello che entrambi gli autori riconoscono essere da sempre il carattere fondamentale dell’Europa, ovvero la pluralità che ha accolto al suo interno, Mill denuncia ora il dispiegarsi di un graduale processo di assimilazione che lo porta a concludere che l’«Europa sta decisamente avanzando verso l’ideale cinese di rendere tutti gli uomini uguali»:

⁵⁰⁷ La definizione per esteso recita come segue: «Per felicità, si intende il piacere e l’assenza di dolore; per infelicità il dolore e la privazione di piacere» (MILL, J.S., *Utilitarismo*, trad. it. di E. Mistretta, Milano, BUR, 1999).

⁵⁰⁸ KSA 3, p.384; GS, §12, p. 46. Lo stesso è affermato nel frammento 3[144] della primavera del 1880 (KSA 9, p.94; OFN V/1, p342): «[l]’eguaglianza fa diminuire la felicità dell’individuo, ma apre la strada all’assenza di dolore per tutti. Al suo traguardo starebbe certo, accanto all’assenza di dolore, anche l’assenza di felicità».

Le circostanze in cui vivono classi e individui diversi, e che ne formano i caratteri, diventano di giorno in giorno più simili. Una volta, strati sociali, comunità locali, mestieri e professioni diversi vivevano in quelli che potevano essere definiti mondi diversi; oggi il mondo è in buona misura lo stesso per tutti. Relativamente parlando, oggi la gente legge le stesse cose, ascolta le stesse cose, vede le stesse cose, va negli stessi posti, spera e teme le stesse cose, ha le stesse libertà, gli stessi diritti, e le stesse possibilità di farli valere. Per quanto grandi siano le differenze che ancora sussistono tra gli uomini, non sono nulla in confronto a quelle che sono scomparse. E il processo di assimilazione continua⁵⁰⁹.

Nel registrare tale tendenza sociologica, Stuart Mill attinge abbondantemente alle acute osservazioni che, prima di lui, Alexis de Tocqueville aveva formulato in seguito al suo viaggio negli Stati Uniti, raccolte in *De la démocratie en Amérique* (1835-40), e a cui lo stesso Mill dedica un saggio che Nietzsche legge e apprezza particolarmente⁵¹⁰. Benché le tesi di Tocqueville raggiungano il filosofo tedesco solo indirettamente, sia attraverso il già citato testo Mill che sottoforma di resoconto più articolato, questi sembra esserne piuttosto colpito, tanto da elogiarlo come «una delle teste più fini del secolo»⁵¹¹. A questo proposito, può essere utile rilevare come anche lo studioso francese, dopo aver constatato come lo sviluppo graduale dell'«eguaglianza delle condizioni» fosse un «fatto provvidenziale» al di sopra della potenza dell'uomo⁵¹², ricorra di frequente all'esempio negativo della Cina.

Quando gli europei approdarono trecento anni fa in Cina, vi trovarono quasi tutte le arti arrivate a un certo grado di perfezione e si stupirono che, essendo arrivate a quel punto, non avessero più progredito. Successivamente

⁵⁰⁹ MILL, J.S., *Saggio sulla libertà*, op. cit., p.84.

⁵¹⁰ Lo scritto, che nasce in realtà come recensione della prima parte dell'opera di Tocqueville per la *London Review* e poi ampliato in occasione dell'uscita della seconda parte, fa parte del volume XI (pp. 1-67) dell'edizione tedesca dei *Gesammelte Werke* di Stuart Mill posseduta da Nietzsche.

⁵¹¹ FP 34[69] dell'aprile-giugno 1885, in KSA 11, p.442; OFN VII/3, p.120.

⁵¹² Nel testo letto da Nietzsche, a cui si faceva riferimento un attimo fa, Stuart Mill presenta così lo studio di Tocqueville: «[l]'avanzata e l'affermarsi definitivo del principio democratico assumono ai suoi occhi [di Tocqueville] il carattere di una legge di natura. Egli ritiene tale affermazione come il risultato inevitabile di una civiltà progressiva. [...] Nessuno sforzo umano, nessuna disgrazia, a meno che questa non assuma i caratteri d'una catastrofe destinata a rimettere in discussione la civiltà medesima, riusciranno a suo avviso a sconfiggere, o addirittura a ritardare di molto questo processo» (MILL, J. S., *Sulla 'Democrazia in America' di Tocqueville*, a cura di D. Cofrancesco, Guida, Napoli, 1972, p. 95).

scoprirono le vestigia di alcune vecchie cognizioni che s'erano perdute. La nazione era industriale, la maggior parte dei metodi scientifici si erano conservati in essa; ma la scienza non esisteva più. Ciò spiegò loro la natura della strana immobilità, nella quale avevano trovato lo spirito di questo popolo. I cinesi, seguendo le orme dei loro padri, avevano dimenticato le ragioni che li avevano diretti, si servivano ancora della formula senza ricercarne il senso, custodivano lo strumento, ma non possedevano più l'arte di modificarlo e di riprodurlo; essi non potevano dunque cambiare nulla; dovevano rinunciare a migliorare, erano costretti ad imitare sempre e in tutto i loro padri; per non gettarsi nelle tenebre impenetrabili, non si allontanavano un istante dal cammino che questi ultimi avevano tracciato. La sorgente delle conoscenze umane era pressoché inaridita e il fiume, sebbene scorresse ancora, non poteva più ingrossare le sue onde o mutare il suo corso⁵¹³.

Come si evince da queste righe, le riflessioni di Tocqueville tratteggiano lo stesso problema della «stazionarietà cinese»⁵¹⁴ posto poi da Mill. L'immobilismo cinese deriva da una pedissequa obbedienza ai dettami della tradizione e dei propri padri, in una coazione a ripetere puramente formale e priva di contenuto. Tra l'altro, Nietzsche sembra riassumere la stessa idea quando, in un appunto del 1880, scrive che i «Cinesi hanno attuato il sentimento familiare (i figli verso i genitori)» mentre «i Romani piuttosto quello dei padri verso la famiglia (il dovere)»⁵¹⁵. Ad ogni modo, la morale che ricava Tocqueville dalla vicenda cinese è chiara: non ci si può sentire al sicuro al pensiero che non ci sono orde barbariche all'orizzonte, poiché «se vi sono dei popoli che si lasciano togliere di mano la civiltà, ve ne sono altri che la soffocano essi stessi sotto i loro piedi»⁵¹⁶. Adoperarsi e mobilitarsi contro il rischio di annichilimento non significa doversi difendere da minacce esterne, ma riuscire a penetrare (genealogicamente) nella struttura profonda della propria storia culturale per scorgere le eventuali traiettorie decadenti che possono portare all'indebolimento e alla marcescenza generale.

⁵¹³ TOCQUEVILLE, A. d., *La democrazia in America*, tr. it. di G. Candeloro, Milano, Rizzoli, 1982, p.462.

⁵¹⁴ MILL, J. S., *Sulla 'Democrazia in America' di Tocqueville*, op. cit., p. 144.

⁵¹⁵ FP 4[52] dell'estate 1880, in KSA 9, p.112; OFN V/1, p. 356.

⁵¹⁶ TOCQUEVILLE, A. d., *La democrazia in America*, op. cit., p.462.

Il passaggio appena citato di Tocqueville è inoltre particolarmente importante perché descrive una situazione che non è completamente paralizzata, bensì risucchiata in un movimento vorticoso che gira su sé stesso. Più che a una staticità assoluta si è quindi di fronte a un moto perpetuo, un camminare senza avanzamenti che trova nella proverbiale ruota del criceto la metafora più adatta. Quello ‘cinese’ è uno spirito che «si piega e ripiega eternamente su sé stesso senza produrre idee nuove» e una volta che si riesca a imporre comporta che, «pur muovendosi continuamente, l’umanità non avanzi più»⁵¹⁷. Alla luce di ciò, si comprende allora come Nietzsche arrivi a concepire la «mentalità cinese» come «il monumento più notevole dello *spirito della durata* [Dauergeistes]»⁵¹⁸ e scolpisca sul calco della figura del ‘cinese’ quella dell’«uomo durevole» (*Dauermensch*)⁵¹⁹. Incapaci di riconoscere delle differenze e privati quindi del tutto dell’insoddisfazione generale che spinge al cambiamento, tale umanità residuale non conosce alcun pericolo di scollamento dalla sua ordinarietà, essa non va neanche più governata, ma semplicemente gestita e amministrata.

La Cina offre, mi pare, il più perfetto emblema di quel benessere sociale che può dare un’amministrazione molto accentrata. I viaggiatori ci dicono che i cinesi hanno tranquillità senza felicità, industria senza progresso, stabilità senza forza, ordine materiale senza moralità pubblica. Presso di loro, la società cammina sempre abbastanza bene, mai benissimo. Immagino che quando la Cina sarà aperta agli europei, questi vi troveranno il più bel modello di accentrato amministrativo che esista nell’universo⁵²⁰.

Non dovendo affrontare minacce serie alla propria stabilità il dominio del politico finisce per assumere i tratti di una burocratizzazione che, a sua volta, appone ulteriori sigilli all’ordine sociale, mantenendolo in uno *statu quo* svuotato completamente di senso, che «non è propriamente né decadenza né progresso». Stagnazione sociale e crisi

⁵¹⁷ *Ivi*, p. 677. Anche Stuart Mill alterna l’idea di una perfetta staticità a quella di una qualche forma di moto stazionario: «[s]e un simile mutamento si verificasse nelle nazioni d’Europa, non prenderebbe esattamente la stessa forma: il dispotismo delle usanze che le minaccia non è precisamente la staticità. Mette al bando la singolarità, ma non preclude il mutamento, purché tutti cambino insieme. Abbiamo abbandonato il modo di vestire dei nostri padri. Ci dobbiamo ancora vestire tutti allo stesso modo, ma la moda può cambiare una o due volte all’anno», in MILL, J.S., *Saggio sulla libertà*, op. cit., p. 82.

⁵¹⁸ FP 11[262] della primavera-estate 1881, in KSA 9, p.541; OFN V/2, 11[200], p.344.

⁵¹⁹ FP 11[44] della primavera-estate 1881, in KSA 9, p.458; OFN V/2, 11[69], p. 304.

⁵²⁰ TOCQUEVILLE, A. d., *La democrazia in America*, op. cit., p.95n.

di significato sono dunque le caratteristiche fondamentali di quello che si configura a tutti gli effetti come un «nichilismo amministrativo»⁵²¹.

Lo stereotipo della stazionarietà cinese non si presta solo come metafora di una ‘società senza storia’, ma offre a Nietzsche anche l’occasione per mettere efficacemente in discussione le premesse egualitarie ed eudemonistiche dell’utilitarismo di Mill, mostrando come in realtà siano proprio queste a contribuire alla ‘cinesizzazione’ dell’Europa⁵²². L’asse portante della filosofia morale di Bentham e Mill implica infatti non solo una ricerca di felicità intesa come assenza di dolore, come si è detto, ma include sempre, in misura più o meno larga, anche la tendenza verso la felicità altrui. Mill, in particolare, si fa promotore di una scala qualitativa dei piaceri che, pur tenendo fermo il presupposto dell’ottimizzazione quantitativa di questi ultimi, riconosce un valore preminente a quelli morali, che mirano a produrre benessere per i propri simili. L’interdipendenza che si viene a creare tra individualismo e altruismo, così come il principio assiologico della ‘massima felicità per il maggior numero di persone’, trova ovviamente Nietzsche molto avverso. In primo luogo, come si accennava poc’anzi, egli ritiene che «l’aspirare alla felicità *inglese*, cioè al *comfort* e alla *fashion*»⁵²³ non sia affatto il giusto sentiero da seguire per il proprio benessere, ma dia luogo invece a un generale infiacchimento, tipico di chi si adagia e si accontenta di uno stato di rilassamento dopo una grande sforzo. La «grande salute» che ha in mente Nietzsche è infatti una condizione che «non soltanto si possiede, ma che di continuo si conquista»⁵²⁴. In secondo luogo, c’è un vizio prospettico di fondo nel credere che quanto è giusto o piacevole per uno lo sia anche per l’altro, la «morale dell’altruismo è impossibile», poiché un individuo può (eventualmente) conoscere soltanto sé stesso e arrivare al massimo a una rappresentazione del ‘prossimo’⁵²⁵. Infine, l’interporre l’altrui interesse tra un individuo e il perseguimento della sua felicità è radicalmente opposto alla concezione della vita come volontà di potenza, come gioco agonale a somma zero. «Il ‘prossimo’», scrive Nietzsche, «loda il disinteresse perché per il suo tramite ottiene

⁵²¹ Cfr. *supra*, §3.1.2.

⁵²² Ma Nietzsche non prende di mira solo gli utilitaristi, anche Kant è descritto più volte con la metafora del cinese. Cfr. ad esempio, FP 26[96] dell’estate-autunno 1884, in KSA 11, p.175; OFN VII/2, p.159.

⁵²³ KSA 5, p.164; ABM, §228, p. 137.

⁵²⁴ KSA 3, p. 635; GS, §382, p. 262.

⁵²⁵ FP 2[6] della primavera 1880, in KSA 9, p.35; OFN V/1, p.293.

dei vantaggi!»⁵²⁶. Se è vero, come scrive Stuart Mill, che nella «regola d'oro» di Gesù di Nazareth – «fare agli altri quel che si vorrebbe gli altri facessero a noi, e amare il prossimo come se stessi»⁵²⁷ – costituiscono la perfezione ideale della moralità utilitarista è difficile immaginare una qualche conciliazione con la geometria etica nietzscheana.

Curiosamente, con queste controargomentazioni Nietzsche ritorce contro Mill le sue stesse preoccupazioni sui rischi insiti nell'eguaglianza che avevano portato al *Saggio sulla libertà*. L'abnegazione che porta a considerare il piacere morale come superiore rispetto a quello egoistico si viene a costituire, nella critica nietzscheana, come un nuovo *telos* che mira ad affermare un anonimo e mediocre 'benessere generale'. L'«incantesimo livellatore del 'maggior numero'»⁵²⁸ propugnato dai moralisti inglesi mira a un grado di universalità che non può accordarsi con la promozione di una pienezza individuale, producendo al contrario una soggettività necessariamente inibita e malaticcia. Accordando il bisogno del singolo con quello di tutti, «[l]o si confessi o no, si vuol nientemeno che una radicale trasformazione, anzi un affievolimento e una soppressione dell'*individuo*»⁵²⁹. Ma ciò che è ancora più grave è che questa postura morale indirizza verso una «media felicità collettiva»⁵³⁰ che, per essere tale, deve implicare un appiattimento generale della varietà e dell'intensità di cui l'umanità è capace. Tocqueville è ancora una volta particolarmente illuminante su questo punto. Dopo aver segnalato, con un argomento tipico dell'«liberalismo aristocratico»⁵³¹, come la rincorsa all'eguaglianza assoluta delle condizioni fosse del tutto chimerica⁵³², egli registrava il paradosso di una vita che, venute meno le barriere sociali imposte dalla gerarchia aristocratica, riscopre in ogni essere umano il diffuso desiderio di superarsi e

⁵²⁶ KSA 3, p.391; GS, §21, p.54.

⁵²⁷ MILL, J.S., *Utilitarismo*, op. cit., p.

⁵²⁸ KSA 3, p. 617; GS, §368, p.245.

⁵²⁹ KSA 3, p.123; A, §132, p.101.

⁵³⁰ KSA 3, p.93; A, §106, p.64.

⁵³¹ KAHAN, A.S., *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992.

⁵³² «Nelle nazioni democratiche gli uomini ottengono facilmente una certa eguaglianza, ma non possono raggiungere quella che desiderano. Questa indietreggia ogni giorno avanti a loro, ma senza mai nascondersi ai loro sguardi e ritirandosi li attira dietro di sé. Ogni momento gli uomini credono di afferrarla e ogni momento essa sfugge alla loro stretta», in TOCQUEVILLE, A. d., *La democrazia in America*, op. cit., p. 551.

progredire, in cui l'aspirazione diventa «il sentimento fondamentale», ma al contempo si rivela del tutto carente di «grandi ambizioni» che vadano oltre la modesta aspirazione al benessere materiale. L'eguaglianza di condizioni e del sentire tendono a incastonare il desiderio nell'angustia del proprio angolino privato, concentrando tutta l'energia nello sforzo per il raggiungimento di obiettivi a portata di mano e limitando così la vista di quelli grandi e lontani. Di conseguenza, se il grande e brulicante desiderare riduce lo spazio del desiderare in grande, allo stesso modo viene meno la possibilità di grandi personalità che possano perseguire tale grande anelito. L'uniformizzazione delle forme di vita, dunque, comporta anche una restrizione dell'orizzonte delle possibilità che sta di fronte all'individuo, e alla collettività nel complesso.

Nietzsche indica tutto ciò con il termine *Verkleinerung*, un progressivo 'rimpicciolimento' dell'essere umano che, a poco a poco, da centro dell'universo si trova ad essere un misero granello di sabbia tra tanti uguali a lui.

Quanto più il senso dell'unità con il prossimo prende il sopravvento, tanto più gli uomini vengono uniformati, tanto più rigorosamente essi sentiranno immorale qualsiasi diversità. Così, necessariamente, nasce la sabbia dell'umanità: tutti molto eguali, molto piccoli, molto rotondi, molto tollerabili, molto noiosi. Fino ad oggi il cristianesimo e la democrazia più di tutto il resto hanno portato avanti, sulla via di diventare sabbia, l'umanità. Un piccolo, debole, crepuscolare senso di benessere, diffuso uniformemente su tutti, un sistema cinese corretto e spinto all'estremo – sarebbe questa *l'ultima immagine [das letzte Bild]* che l'umanità può offrire?⁵³³.

Ed è questa, quella del farsi granello di sabbia dell'individuo moderno, un'altra metafora che non a caso fa la sua comparsa proprio nella primavera del 1880, mentre il filosofo tedesco viene a conoscenza dell'opera di Tocqueville dallo scritto di Stuart Mill, nel quale, in un passo segnato a margine da Nietzsche, si legge che «[g]li appartenenti ad una comunità democratica sono, al pari dei granelli di sabbia di una

⁵³³ (Enfasi mia). FP 3[98] della primavera 1880, p.73; OFN V/I, p.324. Lo stesso riappare nel frammento 6[163] dello stesso anno: «Nella morale odierna vedo la giustificazione dell'indebolimento generale: allo stesso modo che il cristianesimo voleva indebolire e rendere eguali gli uomini forti e spirituali. *La tendenza della morale altruistica è la pappia molle, la sabbia malleabile dell'umanità.* La tendenza dei giudizi *universali* è la comunanza dei sentimenti, cioè la loro povertà e fiacchezza. È la tendenza verso la *fine dell'umanità*» (p. 238; p.461).

spiaggia marina, ciascuno piccolo e ben distinto dall'altro»⁵³⁴. Tendenza alla cinesizzazione, progressivo rimpicciolimento del soggetto e immagine ultima dell'umanità si incontrano qui in quello che, con ogni probabilità, è l'inventario delle caratteristiche fondamentali dell'Ultimo uomo.

Infine, se è dunque evidente che ci sono delle notevoli affinità tra la lettura della tendenza livellante di Tocqueville e quella di Nietzsche, se è vero che, come sostiene Cacciari, l'«ultimo uomo della *historia* nietzscheana altri non è che lo *homo democraticus* di Tocqueville, 'liberatosi' ormai da tutto ciò che ne frena la 'passione imbecille', e descritto con il più radicale *desengaño*»⁵³⁵, è altrettanto vero che tra i due sussiste una radicale differenza nell'atteggiamento da adottare nei confronti di tale processo. Se Tocqueville, pur constatandone l'ineludibilità, si pone l'obiettivo di limare le spigolosità di questo processo e così facendo di addomesticarlo («Educare la democrazia, [...] purificarne i costumi, regolarne i movimenti, [...] adattarne il governo ai tempi e ai luoghi; modificarlo secondo le circostanze e gli uomini; questo è il primo dei doveri che si impone oggi ai governanti»⁵³⁶), restando secondo Cacciari ancora nella sfera del *katéchon*, del potere che frena, dall'altra parte Nietzsche adotta una prospettiva, per così dire, accelerazionista («Il livellamento dell'uomo europeo è il grande processo che non si deve ostacolare: bisognerebbe affrettarlo ancora di più»⁵³⁷), individuando in tale processo l'incombere del grande abisso dal quale potrà sorgere l'Oltreuomo. Come si è già avuto modo di vedere, la geometria etica nietzscheana abbisogna di un *Unter-uns* che sia sufficientemente stabile da permettere l'emersione di una forma nuova di vita. Contrariamente a Tocqueville, quindi, Nietzsche sembra sostenere che è proprio la mediocrizzazione generale la condizione per il superamento. «Questa specie *livellata*, appena è raggiunta, abbisogna di una *giustificazione*, che consiste nel servire un tipo superiore, sovrano, che sta sopra di essa e che solo poggiando su di essa può innalzarsi al suo compito»⁵³⁸. Ed è proprio in questo senso che, nell'aforisma di *Aurora* intitolato *La classe impossibile*, quest'ultimo arriva ad auspicare, come soluzione alla 'questione sociale', che giunga il «tempo di grandi

⁵³⁴ MILL, J.S., Sulla 'Democrazia in America', p.565

⁵³⁵ CACCIARI, M., *L'Arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997, p.130.

⁵³⁶ TOCQUEVILLE, A. d., *La democrazia in America*, op. cit., p. 22.

⁵³⁷ FP 9[153] dell'autunno 1887, in KSA 12, p.425; OFN VIII/2, p. 79.

⁵³⁸ *Ibidem*.

sciami migratori», tramite i quali gli inquieti e insoddisfatti operai europei attuassero un grande esodo per essere rimpiazzati da dei «Cinesi [...] che porterebbero seco la maniera di vivere e di pensare che si conviene a laboriose formiche», in modo da apportare in Europa «qualcosa dell'asiatica *solidità*»⁵³⁹.

3.2. Esperienza e temporalità nella società mercantile

3.2.1. *Civiltà delle macchine, valore di scambio e moto perpetuo*

La riflessione sullo stereotipo del mondo cinese, in quanto pietra di paragone che Nietzsche individua per la condizione dell'Ultimo uomo, offre la possibilità di concentrarsi, più nello specifico, sulla particolare esperienza temporale incarnata da questa *Daseinsform*. L'inerziale incedere di una civiltà condannata al moto perpetuo, quindi priva di *telos* e di nuovi orizzonti da inseguire, è affrontato da Nietzsche in relazione all'affermarsi, nell'immaginario della seconda metà del XIX secolo, della *macchina* come simbolo delle trasformazioni che investono tanto la società nel suo complesso, quanto la quotidianità della vita dei singoli individui. La Germania del secondo *Reich*, infatti, dopo aver pagato un notevole ritardo industriale nei confronti della Francia e dell'Inghilterra, si trova negli anni della *Gründerzeit* a sperimentare un clamoroso rimbalzo nella trasformazione del suo tessuto sociale ed economico. Come emerge dal magistrale ritratto di quell'epoca fatto da Hermann Broch, in

nessun altro paese, eccezion fatta per il Nordamerica, l'industrializzazione e lo sviluppo delle metropoli si erano manifestati in forma così esplosiva come in Germania, ma mentre in America questo si produceva per così dire *ab ovo*, contribuendo quindi in modo autonomo a costruire una società e tradizione, [...] in Germania invece le masse di bottegai venute repentinamente alla ribalta avevano gettato a mare, senza farsi alcuno scrupolo, una grande tradizione culturale dalle profonde radici; il nuovo Impero tedesco divenne il paese più americano del continente, ma senza i vantaggi dell'America; un paese massificato, ma senza democrazia; un paese proletarizzato, ma senza rivoluzione [...]⁵⁴⁰.

⁵³⁹ KSA 3, p.184; A, §206, p.154.

⁵⁴⁰ BROCH, H., *Hofmannsthal e il suo tempo*, tr. it. di A. Vigliani, Milano, Adelphi, 2010, p.64 e 247-8.

In questo contesto, la macchina assume una centralità inaudita tanto sul piano simbolico quanto su quello empirico. Essa si viene a imporre prepotentemente come fulcro del rinnovamento e come principale sintomo della modernità, offrendosi come modello interpretativo per leggere il presente e l'avvenire dell'umanità.

Gettando le basi per quello che nei decenni successivi diventerà un tema cardinale per la filosofia del primo Novecento⁵⁴¹, l'interesse di Nietzsche per questo elemento di novità nella vita tedesca si manifesta in una preoccupazione per gli effetti depotenzianti per l'individuo. La macchina risulta essere un condensato tecnico, freddo e anonimo, che sta in aperta contraddizione con il nucleo incandescente dell'interiorità del singolo. Nell'aforisma intitolato *La macchina come maestra* del secondo volume di *Umano, troppo umano*, si legge che essa

insegna, attraverso sé stessa, l'ingrinarsi di folle umane in azioni in cui ognuno ha una sola cosa da fare: essa dà il modello dell'organizzazione di partito e della condotta di guerra. Non insegna invece la sovranità individuale: fa di molti *una sola* macchina, e di ogni individuo uno strumento per *un solo* fine. Il suo effetto più grande è di insegnare l'utilità della centralizzazione⁵⁴².

Prima di imbattersi nella metafora milliana e tocquevilliana della Cina, è la «civiltà delle macchine» a incarnare al meglio l'alienazione dell'individuo moderno e l'accentramento del potere in un processo livellatore e ordinatore del sociale. Fin da subito, Nietzsche capisce che ciò che la macchina sta a rappresentare non è soltanto un mezzo di innovazione tecnologica applicato alla produzione materiale, bensì una matrice sulla quale lo spirito del tempo va forgiando un radicale mutamento antropologico. La macchina «insegna attraverso sé stessa», scrive infatti Nietzsche, ad assoggettare le folle umane, a organizzarle e pre-disporle all'essere controllate senza bisogno del potere secolare, il quale, a sua volta, viene ad assumere sempre più l'automatismo macchinico. Essa esenta il politico dal suo compito punitivo e

⁵⁴¹ Ci si riferisce ovviamente alla 'questione della tecnica' che, di lì a qualche decennio, impegnerà Heidegger, Jünger, Jaspers, Spengler, Anders, Simmel e parte della scuola di Francoforte. Confermando il suo noto fiuto per le tendenze sotterranee che si affermeranno solo nel secolo successivo, Nietzsche scriveva infatti che «[l]a stampa, la macchina, la ferrovia e il telegrafo, sono premesse da cui nessuno ha ancora osato trarre la conclusione che se ne avrà fra mille anni». Cfr. KSA 2, p.674; VO, §278, p.243.

⁵⁴² KSA 2, p. 653; VO, §218, pp.226-27.

disciplinante, offrendogli delle soggettività castrate e già adattate alla sottomissione e all'obbedienza. L'essere umano si fa così minuscolo ingranaggio e strumento di un sistema che lo sovrasta, senza alcuna possibilità di fuoriuscirne. In altre parole, Nietzsche intuisce che a poco a poco la macchina si emancipa dalla sua condizione di mezzo subordinato a un fine, raggiungendo una sua propria autonomia e finendo anzi per conquistare lo statuto di fine in sé:

L'umanità impiega spietatamente ogni singolo come materiale per riscaldare le sue grandi macchine: ma a che scopo le macchine, se tutti gli individui (cioè l'umanità) servono solo ad alimentarle? Macchine che sono *fine a sé* – è questa l'umana commedia?⁵⁴³

La centralizzazione implicita nell'automazione è immancabilmente anche fattore di omologazione. Non solo perché la macchina, come insegna Marx, per funzionare necessita di una grande accumulazione di forza lavoro che svolga delle mansioni uguali, ripetitive e di conseguenza generi massificazione, ma anche perché il suo prodotto, quindi la merce, elimina le differenze che facevano capo alla personalità:

La macchina è impersonale, essa sottrae al pezzo di lavoro la sua fierezza, la sua individuale *bontà* e *difettosità*, ciò che rimane attaccato ad ogni lavoro non fatto a macchina, - quindi il suo pezzetto di umanità. Una volta tutte le compere da artigiani erano una *distinzione delle persone* dei cui contrassegni ci si circondava: gli oggetti di casa e gli abiti divenivano in tal modo simboli di reciproca stima e di affinità personale, mentre oggi sembra che viviamo solo in mezzo a un'anonima e impersonale schiavitù⁵⁴⁴.

Mettendo da parte l'apparente tono tra il nostalgico e il romantico che trapela da questo passaggio, la questione che si viene a porre è ancora una volta quella dell'individualità. Il punto non è tanto il mezzo di produzione in sé, né evidentemente la qualità del prodotto, bensì il quoziente di *differenza* che nel complesso la produzione industriale toglie dalla circolazione. L'impovertimento che descrive qui Nietzsche, infatti, procede di pari passo con la progressiva affermazione di un livello di generalità e universalità che allontana il singolo dalla possibilità di porsi come unità di misura e di farsi perno

⁵⁴³ (Enfasi mia). KSA 2, pp.336-37; UTU I, §585, p.283. È questa la tesi su cui Günther Anders fonderà la sua lettura della tecnica e che diventerà narrazione centrale nella seconda metà del Novecento. Cfr. ANDERS, G., *L'uomo è antiquato*, Milano, il Saggiatore, 1963, p. 12.

⁵⁴⁴ KSA 2, p. 498; VO, §288, pp.250-51.

rispetto al mondo esterno, facendo valere così la propria specificità. In un contesto come quello mercantile e industriale di proliferazione di oggetti e merci, Nietzsche capisce che la valorizzazione è un processo necessariamente estrinseco. Per un soggetto cresciuto e formatosi in seno a questa società il valore è sempre un 'valore di scambio' e solo raramente 'valore d'uso' poiché è determinato non dalla propria necessità ma da quella altrui. Il soggetto diserta la propria unicità, il proprio essere un *unicum* irripetibile, e diventa un «esteriorità senza nocciolo», un individuo si qualifica solo in relazione nel grado di generalità garantita dalla sfera pubblica e uno schiavo marchiato da «tre M – il momento, la mentalità [*der Meinungen*] e la moda»⁵⁴⁵. Allo stesso modo, «chi esercita il commercio sa fissare il valore di ogni cosa, senza costituirlo, e in realtà sa stabilirlo secondo *il bisogno dei consumatori*, non secondo il suo personalissimo bisogno». Dai semplici oggetti alle intere epoche storiche, delegando la facoltà di determinare il valore delle cose l'individuo arriva a demandare anche la possibilità di conferire il proprio «personalissimo» senso all'esistenza tutta, e questo finisce per diventare il «carattere di un'intera civiltà»⁵⁴⁶.

Negli scritti nietzscheani a cavallo tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, la macchina si presenta dunque nel complesso come dispositivo nichilistico e umiliante. Essa stessa prodotto del più elevato ingegno e delle più grandi energie mentali,

mette in moto, nelle persone che la servono, quasi solo le forze inferiori e prive di pensiero. Essa libera inoltre un'infinità di forza in genere, che altrimenti giacerebbe addormentata, ciò è vero; ma non dà la spinta a salire più in alto, a far meglio, a diventare artisti. Rende *attivi* e *uniformi* – ma ciò produce col tempo un effetto contrario, una disperata noia dell'anima, la quale impara a causa di essa ad aver sete di un ozio pieno di mutamento⁵⁴⁷.

L'orizzonte che si spalanca in forza delle nuove possibilità e dei nuovi strumenti a disposizione dell'umanità è sicuramente un evento di portata enorme, ma questo è solo l'effetto più evidente, quello che sta in superficie. Più in profondità, la macchina genera

⁵⁴⁵ KSA 1, p.338; SE, §1, p.360 e §6, p.419.

⁵⁴⁶ KSA 3, pp.155-56; A, §175, p.128. Si veda anche il frammento 7[108] dello stesso periodo (KSA 9, p.340; OFN V/1, p.543): «La classe dei commercianti – essa sa valutare tutto senza far nulla, cioè si intende dei bisogni del consumatore, dunque non dei SUOI PROPRI – ha in ciò uno schema per la sua specie di cultura: ovunque domanda ed offerta e, in base a ciò, il valore delle cose e degli uomini! Proprio questo me la rende repellente!».

⁵⁴⁷ KSA 2, p.473; VO, §220, p.227.

nell'essere umano una disaffezione nei confronti della propria potenzialità. Analogamente a quanto scriveva Tocqueville, la democratizzazione del desiderio e dell'ambizione sta in un rapporto inversamente proporzionale al desiderare in grande. La sensazione descritta da Nietzsche nei termini di una «sete di un ozio pieno di mutamento» risulta particolarmente calzante a questo proposito, in quanto restituisce l'idea di un'esistenza che, pur svuotata totalmente di senso, si trascina in un concitato e frenetico lavoro che assorbe tutte le energie individuali e opera una sorta di schermatura dell'orizzonte temporale. L'affermarsi della civiltà delle macchine, infatti, significa anche, e soprattutto, trionfo dell'«attività macchinale», dell'industriosità, dell'incessante tramestio indaffarato che oggi si direbbe imprenditorialità. Se è vero, come sostiene Broch, che l'essere umano può vivere nel vuoto, ma non può sostenerne la vista, l'«ebbrezza razionale» che il lavoro scatena nell'Impero tedesco può essere considerata a pieno titolo come il principale epifenomeno del *Werth-Vakuum*, del vuoto valoriale, conseguente alla 'morte di Dio'⁵⁴⁸.

Non sorprende dunque che Nietzsche identifichi proprio nel lavoro, quella «faticosa operosità che dura dal mattino a sera», a un tempo lo specchio di tale vuoto e la «migliore polizia» sociale che vi possa essere. Esso «logora straordinariamente una grande quantità d'energia nervosa e la sottrae al riflettere, allo scervellarsi, al sognare, al preoccuparsi, all'amare, all'odiare»⁵⁴⁹. Dietro, e sotto, al senso di sicurezza che il lavoro offre si celano il grande *Ab-grund*, l'infondatezza dell'abisso, e la grande paura di ogni realtà individuale che sola può essere il granello di sabbia che ferma la macchina. Chi si aggrappa coi denti e giudica *necessario* il culto della superficie, deve «aver toccato una qualche volta un tasto infelice *sotto* di essa»⁵⁵⁰, così come, nella *Nascita della Tragedia*, Nietzsche riteneva che i greci avessero potuto creare l'«ordinamento divino olimpico della gioia» solo dopo aver presentito «i terrori e le atrocità dell'esistenza»⁵⁵¹. Il pessimismo e lo sconforto inconsolabili che per secoli hanno tenuto l'essere umano ostaggio volontario di un'interpretazione religiosa dell'esistenza hanno ceduto il posto a una nuova e indefessa cultura del lavoro, la quale non è altro che l'ultima versione dell'ideale ascetico descritto nella *Genealogia della morale*. Per mezzo di questa

⁵⁴⁸ BROCH, H., *Hofmannsthal e il suo tempo*, op. cit., p.56.

⁵⁴⁹ KSA 3, p.154; A, §173, pp. 126-27.

⁵⁵⁰ KSA 5, p.78; ABM, §59, p.64.

⁵⁵¹ KSA 1, p.35; NT, §3, p.32.

disposizione al fare, «l'interesse del sofferente viene fundamentalmente stornato dalla sofferenza», in modo tale «che un fare e di nuovo soltanto un fare entra nella coscienza e resta quindi poco posto per il soffrire»⁵⁵². In questo senso, l'operosità moderna è il tentativo di decorare il deserto spirituale che ciascuno si porta dentro e che, per timore di affrontarlo, ognuno coltiva con tanta dedizione. «Il borghese del XIX secolo», scrive infatti ancora Broch, «quando correggeva a proprio beneficio il suo mondo, imbellettandolo e trasfigurandolo per renderlo godibile, lo faceva al prezzo di occultarne l'intera miseria»⁵⁵³. E lo stesso sostiene Nietzsche quando sostiene che «la smania attuale per la bella forma è in questa relazione con il contenuto brutto dell'uomo attuale: quella deve nascondere, questo deve essere nascosto»⁵⁵⁴.

Registrando il rovesciamento di valore che investe la categoria dell'*otium*, la quale passa dall'essere, con l'antichità greca e romana, prerogativa di libertà e nobiltà all'essere fonte di vergogna e sinonimo di pigrizia, Nietzsche descrive il restringimento del campo dell'esperienza umana nell'epoca moderna. Il vortice dell'attività macchinica in cui è preso il soggetto moderno inaridisce progressivamente il terreno sul quale sorge la domanda umana di senso, a partire dalla quale si articola tanto la speculazione filosofica quanto la spiritualità religiosa. Da un lato, infatti, «i dotti gareggiano oggi con gli uomini attivi in una sorta di frettoloso godimento, sicché sembra che apprezzino questo modo di godere più che quello che veramente a loro si confà e che in realtà è un godimento molto maggiore»⁵⁵⁵. Dall'altro, la professione lavorativa che l'individuo moderno assume su di sé come tratto distintivo della propria essenza, esaurendo del tutto la domanda di senso, lo predispone a una «superiore giovialità, quasi benevola, nei riguardi della religione»⁵⁵⁶, che egli guarda tutt'al più con fare sussiegoso. Venute meno le condizioni per la vita contemplativa, la *vita activa* diventa l'unica declinazione moderna possibile dell'esistenza.

3.2.2. *Presentismo, epigonalità ed eterno ritorno*

Il soggetto moderno trova dunque in questa frenetica operosità e nel moto perpetuo macchinico la misura della propria esperienza temporale. Una civiltà che sembra girare

⁵⁵² KSA 5, p.382; GM, *Che cosa significano gli ideali ascetici?*, §18, p.339.

⁵⁵³ BROCH, H., *Hofmannsthal e il suo tempo*, op. cit., p.14.

⁵⁵⁴ KSA 1, p.391; SE, §6, p.419.

⁵⁵⁵ KSA 2, p.232; UTU I, §284, 198.

⁵⁵⁶ KSA 5, p.76; ABM, §58, p.64.

inesorabilmente su sé stessa senza procedere verso alcuna direzione e senza alcun *telos* viene a perdere la propria capacità di offrire una prospettiva temporale all'individuo. In questo modo, per l'abitante di questo nuovo ambiente umano il presente viene a dilatarsi sempre di più, arrivando ad assorbire sia il passato che il futuro. Già Tocqueville in qualche modo registrava questo particolare aspetto della temporalità moderna, delineando una sorta di *presentismo*⁵⁵⁷. Venuta meno la fede religiosa che, fissando uno scopo finale al di là della vita terrena, insegnava e abituava a un'ampia profondità temporale fatta di attese, obiettivi, sacrifici, l'esistenza individuale nei regimi democratici gli appariva contrassegnata da una generale irrequietezza. Nell'esempio da lui proposto, un individuo fabbrica con cura una casa per passarvi i suoi ultimi giorni e la vende mentre ancora se ne costruisce il tetto, pianta un giardino e lo affitta appena dovrebbe gustarne i frutti, dissoda un campo e lascia ad altri la cura di raccoglierne le messi, si stabilisce in un luogo e poco dopo ne parte per portare altrove i suoi desideri mutevoli. «In mezzo alle perpetue fluttuazioni della sorte», concludeva infine, «il presente ingigantisce e nasconde l'avvenire, mentre gli uomini vogliono pensare solo al giorno dopo»⁵⁵⁸.

L'individuo moderno, disorientato, risulta in ogni momento catturato dall'attimo presente e poi da quello successivo a questo, e così via in eterno. Sembra essere, questo, un tratto della modernità che più autori hanno tentato di mettere illustrare. Georg Simmel è riuscito a fotografare magistralmente questa condizione in una figura, quella del *blasé*, che è completamente schiacciata sul presente, assuefatta all'«avvicinarsi di stimoli nervosi contraddittori ma accavallati fin quasi alla simultaneità». L'«intensificazione della vita nervosa» che caratterizza la vita del tipo metropolitano,

⁵⁵⁷ Questo termine è entrato da qualche anno nel dibattito metastorico contemporaneo, sospinto dall'uso fattone dallo storico François Hartog e dall'ultima generazione della scuola delle *Annales* francesi. Hartog parte dalle categorie koselleckiane di «orizzonte di possibilità» e «spazio di esperienza» per stabilire che l'epoca contemporanea ha conosciuto un progressivo sfaldamento della dialettica che esse intrattenevano, risultante in un nuovo «regime di storicità» detto, appunto, presentista. Qui non si vuole fare specificamente riferimento a quel dibattito, ma soltanto enfatizzare una postura esistenziale particolarmente schiacciata sul presente. Cfr. HARTOG, F., *Regimi di storicità*, Palermo, Sellerio, 2007.

⁵⁵⁸ TOCQUEVILLE, A.d., *La democrazia in America*, op. cit., p.549 e p.564. Nietzsche scrive una cosa analoga nel frammento 173 di Aurora (KSA 3, 154; A, §173, p.127): il lavoro «si pone sempre sott'occhio un piccolo obiettivo e procura lievi e regolari appagamenti».

che «si muove ogni giorno tra migliaia di cambiamenti individuali»⁵⁵⁹, costituisce un ottimo esempio della contrazione dell'orizzonte temporale cui si assiste nella civiltà delle macchine descritta da Nietzsche. Presi nel flusso continuo di nuovi stimoli da processare gli individui della metropoli sono costantemente dentro a un presente che si dà in forma assoluta, il quale cessa di essere un momento dialettico tra il passato e il futuro e assume i contorni dell'eternità.

Tale condizione trova, inoltre, un'altra formulazione analoga in un autore sul cui legame con Nietzsche gli e le interpreti si sono concentrati a lungo, ovvero Kierkegaard. Senza addentrarsi eccessivamente nel complesso e intrecciato rapporto tra i due pensatori, basti considerare, in relazione alla descrizione di implacabile irrequietezza appena descritta, il ritratto che il danese fa nell'*Enten-Eller* della possibilità estetica dell'esistenza. Se in linea generale questo stadio o sfera di vita sembra riflettere quella del *blasé*, le somiglianze specifiche sul piano della sua temporalità sono sorprendenti. Per l'esteta, rappresentato dalla figura del Don Giovanni di Mozart, ogni momento è indipendente da quello che lo precede e lo segue, la ricerca del piacere si muove di soddisfazione in soddisfazione nella caducità del presente, senza mai uscire dalla sfera della sensualità e dell'immediatezza. Egli è per sua natura incapace di costruire una qualsivoglia durevole progettualità, caratteristica invece dello stile di vita etico incarnato dalla figura del "marito". È solo con quest'ultimo che la temporalità fa il suo ingresso sulla scena. Se nell'esistenza estetica, infatti, non c'è alcun principio unificatore, alcun elemento che possa trascendere l'implacabile e insaziabile ricerca immediata del piacere, nell'esistenza etica si trova un compito che fa da perno, da punto di riferimento al quale ricondurre la caoticità della quotidianità, rimettendoci così sui binari della temporalità⁵⁶⁰.

Per tornare a Nietzsche, non sfuggirà che questa forma di negazione del tempo sembra ricalcare per molti aspetti la condizione dell'Ultimo uomo in quanto esito nichilistico della svalutazione di tutti i valori. In uno dei frammenti principali in cui parla di nichilismo, infatti, si legge che come «*stato psicologico*» questo subentra necessariamente nel momento in cui «si capisce che col divenire non si mira a *nulla*,

⁵⁵⁹ SIMMEL, G., *La metropoli e la vita dello spirito*, in ID., *Stile moderno. Saggi di estetica sociale*, a cura di B. Carnevali e A. Pinotti, 2020, p.403 e p.407.

⁵⁶⁰ KIERKEGAARD, S., *Enten-Eller. Un frammento di vita*, vol. V, a cura di A. Cortese, Milano, Adelphi, 1989.

non si raggiunge *nulla*», nel momento, quindi, in cui si prende coscienza dell'inconsistenza di qualsiasi fede basata su un'idea del divenire storico come compimento di un senso, come può esserlo l'«avvicinamento a uno stato universale di felicità»⁵⁶¹. Avendo vissuto lo smarrimento di senso sulla propria pelle e trovandosi ora senza alcun *telos*, l'Ultimo uomo racchiude su di sé le due implicazioni proprie di ciò che è ultimo. Da una parte, rappresenta ciò che viene ad essere in virtù di ciò che cronologicamente lo ha preceduto e generato, incarnando così la maschera dell'Epigono greco del ciclo tebano; dall'altra, si trova nella condizione di essere una fine, un capolinea, di vedersi sbarrata la strada dell'avvenire⁵⁶². Pur avendo un passato infinito alle proprie spalle, però, il venire meno del senso copre le tracce lasciate lungo il cammino, gettando l'individuo in un'intercapedine di cui non riesce a vedere i bordi. In questo modo, risulta intrappolato in un'esistenza atemporale e astorica in cui non la noia, ma l'irrequietezza è la condizione in cui si trova a vivere.

Infine, se si considera la critica che lungo tutta la sua opera Nietzsche muove all'idea di soggetto, si potrebbe avanzare l'ipotesi che la condizione di atemporalità in cui si viene a trovare l'Ultimo uomo potrebbe favorire una concezione della soggettività meno rigida e più aperta al flusso del divenire. Senza più *telos* a dare senso e sovradeterminare ogni presente non c'è più nessun dispositivo trascendentale che catturi l'esistenza e la distolga da quello che essa appare in ogni istante. Riscoprendo l'*hic et nunc* si potrebbe così finalmente smettere di invidiare il pascolo felice e scoprire la gioia innocente di stare attaccati «al piuolo dell'istante»⁵⁶³. L'individuo potrebbe così riappropriarsi della pluralità che lo abita, sintonizzarsi sull'unicità in quanto andirivieni di particolari impulsi contraddittori e abbandonarsi senza pregiudizi di sorta a sentire le mareggiate delle forze volitive che lo attraversano. Tuttavia, quello del moto perpetuo proprio della macchina e della condizione dell'Ultimo uomo è un presente che si nasconde perché nasconde la temporalità stessa, nasconde la possibilità di avere un'esperienza della temporalità. Consumandosi nel tentativo di inseguire l'istante, l'individuo non è in grado di vederlo, né di esperirlo. Paradossalmente, l'istante

⁵⁶¹ FP 11[99] del novembre 1887-marzo 1888, in KSA 13, pp.46-47; OFN VIII/2, pp.256-57.

⁵⁶² A queste si potrebbe aggiungerne una terza, che però ha a che fare col piano sociale e non con quello temporale. L'ultimità dell'Ultimo uomo può infatti essere letta anche come richiamo agli *ultimi* che saranno escatologicamente i primi nell'immaginario cristiano.

⁵⁶³ KSA 1, p.249; UDS, §1, p.262.

macchinico, vuoto, ripetitivo e incessante, che si trova ad esperire l'Ultimo uomo e l'attimo che eternamente ritorna accettato dall'Oltreuomo sono i punti più vicini e lontani allo stesso tempo, essi però si mancano continuamente. L'individuo si trova sempre a dover vivere uno dei due perché solo a lui compete la scelta. È in questo senso più profondo che l'Ultimo uomo viene a costituire la più grande obiezione all'Oltreuomo. Nonostante sia tutto pronto all'*Übergang*, al passaggio, esso sceglie in ogni momento di non scegliere, di non accettare pienamente la propria condizione post-metafisica.

Se Ultimo uomo e Oltreuomo condividono l'essersi liberati di un'esperienza teleologica e *cronologica* del tempo, la grande differenza che continua a sussistere sta nella capacità di trasformare l'anonimia e la vuotezza dell'istante in *Kairos*. Ecco allora che il fatto che Nietzsche, dopo un primo momento in cui spera ancora in qualcosa che freni il processo verso cui è lanciata l'umanità⁵⁶⁴, insista invece sul fatto di avvinare il più possibile l'uomo «a una macchina infallibile» e dotarlo della «virtù di una macchina»⁵⁶⁵, può essere forse indice del fatto che i tempi non sono abbastanza maturi. L'esperienza temporale dell'individuo moderno non è ancora abbastanza sintonizzata sulla frequenza dell'istante. Solo nel momento in cui si compia questo processo trasformativo sarà tutto pre-disposto per l'accettazione della propria totale immanenza. E questo, a pensarci bene, è l'unico modo in cui diventa davvero possibile l'*Übergang*, il salto nell'oltre, perché se davvero si vuole compiere il passo che porta a una nuova forma di umanità bisogna *necessariamente* percorrere tutta la strada del tramonto, dell'*Untergang*, e quindi giungere all'Ultimo uomo. Solo una volta raggiunta la sua ultimità, la sua ultima e definitiva configurazione possibile, può darsi il superamento nell'oltre-umano.

⁵⁶⁴ «Talvolta però anche un freno è massimamente necessario alla civiltà: quando cioè essa va troppo rapidamente in discesa o, come forse in questo caso, *in salita*», KSA 2, p.496; VO, §279, p.244.

⁵⁶⁵ FP 10[11] dell'autunno 1887, in KSA 12, p.459; OFN VIII/2, p.110.

4. BIBLIOGRAFIA

4.1. Opere di Friedrich Nietzsche

Per l'edizione tedesca delle opere si rimanda a NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, in 15 Bde, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, Walter de Gruyter, München und Berlin-New York, 1980 (KSA). L'epistolario in lingua tedesca fa riferimento alla stessa edizione *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Briefe*, kritische Studienausgabe in 8 Bde, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1975 f. (KSB). In rare occasioni, specie per alcuni scritti precedenti al 1868 e alle lezioni del periodo di Basilea si è adottata l'edizione più esaustiva *Nietzsche. Werke*, kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1967 sgg (KGW).

Per l'edizione italiana, invece, il riferimento è alle *Opere*, Edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1967 e sgg. (OFN); e per quanto riguarda la corrispondenza *Epistolario*, Edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, 1972 e sgg. (EP).

4.2. Letteratura critica su Nietzsche

ACAMPORA, C.D., ACAMPORA, R.R., *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2004.

ACAMPORA, C., D., *Contesting Nietzsche*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013;

AIKEN, D. (2006). Nietzsche's Zarathustra. The Misreading of a Hero. *Nietzsche-Studien*, 35(1), 70-103;

ALDERMAN, H., *Nietzsche's Gift*, Athens, Ohio University Press, 1977;

ALFANO, M., An Enchanting Abundance of Types: Nietzsche's Modest Unity of Virtue Thesis, *The Journal of Value Inquiry*, 49, 2015, pp. 417-435;

ID., *Nietzsche's Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019;

- ALFIERI, L., *Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politica di Nietzsche (1869-1876)*, Milano, Franco Angeli, 1984;
- ANDERSON, R.L., *What is a Nietzschean Self?*, in JANAWAY, C., ROBERTSON, S., (eds), *Nietzsche, Naturalism and Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.206-235;
- ANSELL-PEARSON, K., *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991;
- ASCHHEIM, S., E., *The Nietzsche Legacy in Germany. 1890-1990*, California, University of California Press, 1994;
- BRANDES, G., *Radicalismo aristocratico e altri scritti su Nietzsche*, tr. di A. Fambrini, Trento, Università di Trento, 2001;
- BRENNECKE, D., *Die blonde Bestie. Vom Missverständnis eines Schlagworts. Nietzsche-Studien 5*, 1976, pp. 113-145;
- BROBJER, T. *The Absence of Political Ideas in Nietzsche. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society*, *Nietzsche-Studien*, vol.27, 1998, pp.300-318;
- ID., *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 2008;
- CACCIARI, M., *Il Gesù di Nietzsche*, in GENTILI, C., GERHARDT, V., VENTURELLI, A., (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, Firenze, Leo S. Olschki, 2003, pp. 107-118;
- CAMPIONI, G., *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, Pisa, ETS, 1992;
- ID., *Sulla strada di Nietzsche*, Pisa, ETS, 1993;
- ID., *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Edizioni ETS, 2009;

- ID., *Ressentiment: il pericolo da superare per Nietzsche-Zarathustra, Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia*, Bergamo, Moretti e Vitali Editori, n.19, anno 2016, pp. 17-34;
- ID., *Nietzsche e lo spirito latino*, Milano, Mimesis, 2022;
- CAMPIONI, G., D'IORIO, P., FORNARI, M. C., FRONTEROTTA, F., ORSUCCI, A., *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin-New York, De Gruyter, 2011;
- CLARK, M., *Nietzsche on Ethics and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2015;
- COLLI, G., *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1980;
- CONWAY, D., *Nietzsche and the Political*, London-New York, Routledge, 1997;
- CORRIERO, C., E., *Il dono di Zarathustra. La 'lieta' novella di Nietzsche*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2019;
- ID., *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzsche*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2018.
- DANTO, F. W., *Nietzsche as Philosopher*, New York, Columbia University Press, 2005;
- DELEUZE, G., *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. di F. Polidori, Torino, Einaudi, 2002;
- ELST, K., *Manu as a Weapon against Egalitarianism: Nietzsche and Hindu Political Philosophy*, in SIEMENS, H.W., ROODT, V., (eds), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008, pp.543-82;
- FERRARIS, M., *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milano, Bompiani, 2^a ed., 2009;
- FINK, E., *La filosofia di Nietzsche*, tr. di P. R. Traverso, Venezia, Marsilio, 1993;
- FOOT, P., *Nietzsche's Immoralism*, in SCHACHT, R., *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkeley, University of California Press, 1994, pp.3-14;
- FORNARI, M.C., *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa, Edizioni ETS, 2006;

- GENTILI, C., *Introduzione a Nietzsche*, Bologna, il Mulino, 2017;
- GERHARDT, V., *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Phillip Reclam, 1989;
- ID., (ed), *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Berlin, Akademie Verlag, 2012;
- GEUSS, R., Nietzsche and Genealogy, *European Journal of Philosophy*, Vol.2, Issue 3, 1994, pp.274-292;
- ID., Nietzsche on Morality, *European Journal of Philosophy*, vol. 5, n.1, 1997, pp.1-20;
- GIACOMELLI, A., *Simbolica per tutti e per nessuno*, Milano-Udine, Mimesis, 2012;
- ID., *La bionda bestia e il prete. Considerazioni su GM I a partire dalle sue Lebensformen*, in GIACOMINI, B., GORI, P., GRIGENTI, F., (a cura di), *La genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa, ETS, 2015, pp.55-84;
- ID., *Tipi umani e figure dell'esistenza*, Milano-Udine, Mimesis, 2021;
- GIAMETTA, S., *Saggio sullo Zarathustra*, Torino, Nino Aragno Editore, 2020;
- GILMAN, S. Incipit Parodia. The function of parody in the lyrical poetry of Friedrich Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, 4(1), 1975, pp. 52-74;
- GORI, P., *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, Pisa, ETS, 2007;
- GROFF, P. S., *Who is Zarathustra's Ape*, in ACAMPORA, C. D., ACAMPORA, R., (eds), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2004;
- HEIDEGGER, M., "Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?", in ID., *Saggi e discorsi*, tr. it. Gianni Vattimo, Milano, Ugo Mursia Editore, 1957;
- ID., *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994;

- HIGGINS, K., M., *Nietzsche's Zarathustra*, Philadelphia, Temple University Press, 1987;
- HIMMELMANN, B., *Zarathustras Weg*, in GERHARDT, V., *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Berlin, Akademie Verlag, 2013;
- JANAWAY, C., *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007;
- ID., *Nietzsche on Morality, Drives, and Human Greatness*. In JANAWAY, C., ROBERTSON, S., (eds.) *Nietzsche, Naturalism and Normativity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2012, pp. 183–201;
- JASPERS, K., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, tr. it. L. Rustichelli, Mursia Editore, Milano, 1996;
- JUNG, C., G., *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, 4 vol., a cura di J.L. Jarrett, tr. di A. Croce, Bollati Boringhieri, 2011;
- KATSAFANAS, *Agency and the Foundation of Ethics. Nietzschean Constitutivism*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2013;
- ID., *The Nietzschean Self. Moral Psychology, Agency and the Unconscious*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016;
- KERGER, H. (2021), Utopien des Übergangs. Don Quixote und Zarathustra. *Nietzsche-Studien*, 50(1), 141-180;
- KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di E. Turolla, Milano, Adelphi, 1981;
- LAMPERT, L., *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of 'Thus Spoke Zarathustra'*, New Haven, Yale University Press, 1986;
- LARGE, D., Nietzsche's Orientalism, *Nietzsche-Studien*, vol. 42, no. 1, 2013, pp. 178-203;

- LEITER, B., *The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche*, in JANAWAY, C., a cura di, *Willingness and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998, pp.217-257;
- ID., *Nietzsche on Morality*, London, Routledge, 2014;
- ID., *Moral Psychology with Nietzsche*, Oxford, Oxford University Press, 2019;
- LOSURDO, D., *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002;
- LÖWITH, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, tr. it. S. Venuti, Bari-Roma, Laterza, 1985;
- LUPO, L., *Drives, Instincts, Language, and Consciousness in Daybreak 119*, in CONSTÂNCIO, J., MAYER BRANCO, M.J., (eds), *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012, pp.179-196:192;
- MARTIN, N. (2003). "Fighting a Philosophy": The Figure of Nietzsche in British Propaganda of the First World War. *The Modern Language Review*, 98(2), 367-380;
- MASINI, F., *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna, il Mulino, 1978;
- MAY, S., *Nietzsche's Ethics and his War on 'Morality'*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999;
- MESSER, A., *Erläuterungen zu Nietzsches «Zarathustra»*, Stuttgart, Strecker & Schröder, 1922;
- MIGOTTI, M., *Slave Morality, Socrates and the Bushmen*, in ACAMPORA, C.D., *On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, Lanham, Rowman & Littlefield Publisher, 2006, pp.109-130;
- MONTINARI, M., *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1999;
- MOORE, G., Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution, *The Journal of Nietzsche Studies*, vol.23, 2002, pp. 1-20;
- NAUMANN, G., *Zarathustra-Commentar*, 4 voll., Leipzig, Haessel, 1899-1901;

- ORSUCCI, A., *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci editore, 2001;
- OTTMANN, H., *Kompositionsprobleme von Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in GERHARDT, V., *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Berlin, Akademie Verlag, 2013;
- PASQUALOTTO, G., *Commento a F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra*, tr. it. di S. Giametta, Rizzoli, Milano, 1985;
- ID., *Saggi su Nietzsche*, Milano, Franco Angeli, 1988;
- PELLONI, G., ZITTEL, C., (a cura di), *Poetica in permanenza. Studi su Nietzsche*, Pisa, Edizioni ETS;
- PENZO, G., *Nietzsche e il nazismo. Il tramonto del mito del super-uomo*, Milano, Rusconi, 1997;
- PIEPER, A., *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch. Philosophisches Erläuterungen zu Nietzsches erstem "Zarathustra"*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990;
- RICHARDSON, J., *Nietzsche's System*, Oxford, Oxford University Press, 1996;
- ID., *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford University Press, 2004;
- ROSEN, S., *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's "Zarathustra"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995;
- SALAGUARDA, J., *Nietzsche e Lange*, in CAMPIONI, G., VENTURELLI, A., (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, op. cit., pp. 19-43;
- SCHACHT, R., *Nietzsche*, London, Routledge Kegan Paul, 1983;
- ID., Review of Nietzsche's System, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 35 (3), 1997, pp.476-77;
- STEGMAIER, W., *Nietzsches 'Genealogie der Moral'. Werkinterpretation*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994;

- ID., *Friedrich Nietzsche zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2011;
- ID., Nietzsches Religionsprojekt. Seine Kritik, Analyse und Funktionalisierung der Religion, *Nietzscherforschung*, 27, 2020, pp. 55-74;
- ID., Die „Magie des Extrems“ in philosophischen Neuorientierungen. Nietzsches neue extreme Problemstellungen und -lösungen und das alte Beispiel des Sokrates, *Nietzsche-Studien*, vol. 50, no.1, 2021, pp.1-24;
- TAVER, K., Nietzsches Auseinandersetzung mit Fichte, *Nietzsche-Studien*, vol.32, no.1, 2003, pp.365-373;
- TÖNNIES, F., *Il culto di Nietzsche*, tr. it. E. Donaggio, Roma, Editori Riuniti, 1998;
- VATTIMO, G., *Il soggetto e la maschera*, Milano, Bompiani, 1974;
- ID., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari, 1985;
- VIVARELLI, V., *Empedocle e Zarathustra: dissipazione di ricchezza e voluttà del tramonto. Gli echi delle letture hölderliniane in Così parlò Zarathustra*, in CAMPIONI, G., VENTURELLI, A., (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Napoli, Guida editori, 1992, pp.201-236;
- WEICHELDT, H., *Zarathustra-Kommentar*, Leipzig, Meiner, 1922;
- YOUNG, J., *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006;
- ZAVATTA, B., *La potenza dell'immagine. Metafora e simbolo in "Così parlò Zarathustra"*, San Marino, Aiep Editore, 2001;
- ID., *La sfida del carattere: Nietzsche lettore di Emerson*, Roma, Editori riuniti, 2007;
- ZIOLKOWSKI, T., (2012). Zarathustra's Reincarnations: Literary Responses to Nietzsche's Work. *The Modern Language Review*, 107(1), 211-229;
- ZITTEL, C., *Il calcolo estetico di Così parlò Zarathustra*, Pisa, Edizioni ETS, 2020.

4.3. Altre opere utilizzate

- ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di D. Guastini, Roma, Carocci, 2010;
- BARSANTI, G., *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*, Torino, Einaudi, 2005;
- BLUMENBERG, H., *Uscite dalla caverna*, a cura di G. Leghissa, Milano, Edizioni Medusa, 2009;
- BODEI, R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991;
- BROCH, H., *Hofmannsthal e il suo tempo*, tr. it. di A. Vigliani, Milano, Adelphi, 2010;
- BURCKHARDT, J., *Gli individui e l'universale. La grandezza storica*, in ID., *Sullo studio della Storia*, trad.it di M. Ghelardi, Torino, Einaudi, 1998, pp.209-248;
- BURGIO, A., *Rousseau, la politica e la storia*, Milano, Guerini, 1996;
- CACCIARI, M., *L'Arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997, p.130;
- D'ANDREA, D., *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Bologna, Carocci, 2005;
- EMERSON, R.W., *Oversoul*, in ID., *Essays. First and Second Series*, Boston-New York, Houghton Mifflin Company, 1883, pp.249-278;
- EMERSON, R., W., *Uomini rappresentativi*, L'Aquila, REA, 2010;
- FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in ID., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 29-54;
- FREEMAN, D., *The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer*, *Current Anthropology*, Vol.15, n.3, 1974, pp.211-237;
- FREUD, S., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, a cura di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2013;

- GIACOMONI, P., *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Napoli, Guida, 1993;
- GOETHE, J., W., *Prometeo (1772-74)*, in *Opere*, Firenze, Sansoni Editore, 1970, pp. 1302-3;
- HARTMANN, E.v., *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1869;
- HARTOG, F., *Regimi di storicità*, Palermo, Sellerio, 2007;
- HEGEL, G., W., F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. G. Bonacina e L. Schirollo, Roma-Bari, Editori Laterza, 2003;
- HÖLDERLIN, F., *Iperione o l'eremita in Grecia*, a cura di Laura Balbiani, Milano, Bompiani, 2015;
- KAHAN, A.S., *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992;
- KANT, I., *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Milano, Bompiani, 2003;
- KIERKEGAARD, S., *Enten-Eller. Un frammento di vita*, vol. V, a cura di A. Cortese, Milano, Adelphi, 1989;
- INVERNIZZI, G., *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, Firenze, La Nuova Italia, 1994;
- LE BON, G., *Psicologia delle folle*, tr. it. di L. Morpurgo, Milano, TEA, 2004;
- LÖWITZ, K., *La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 1949;
- MARCUSE, H., *L'uomo a una dimensione. Studi sull'ideologia della società industriale avanzata*, tr. it. di L. Gallino, Torino, Einaudi, 1999;
- MILL, J. S., *Sulla libertà*, trad. it. di S. Magistretti, Milano, il Saggiatore, 1991;

- MITTNER, L., *Storia della letteratura tedesca, 1820-1970, I*, Torino, Einaudi, 1971;
- ORTEGA Y GASSET, J., *La ribellione delle masse*, tr. it. di S. Battaglia e C. Greppi, Milano, SE, 2001;
- PLATONE, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR, 2011;
- ID., *Repubblica*, trad. it. di F. Gabrieli, Milano, Rizzoli, 1981;
- PROBST, P., *Polarität*, in RITTER, J., GRÜNDER, K., GABRIEL, G., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.7, Basel, Schwabe, 1989, p.1026-1029;
- RANKE, L., *Lutero e l'idea di storia universale*, a cura di F. Donadio e F. Tessitore, Napoli, Guida, 1986;
- RESTAINO, F., *J.S. Mill e la cultura filosofica britannica*, Firenze, La Nuova Italia, 1968;
- SHELLEY, P., B., *Prometeo slegato*, tr. it. di Cesare Pavese, Torino, Einaudi, 1997;
- SCHOPENHAUER, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. G. Brianese, Torino, Einaudi, 2013;
- ID., *Parerga e paralipomena*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1998;
- SIMMEL, G., *La metropoli e la vita dello spirito*, in ID., *Stile moderno. Saggi di estetica sociale*, a cura di B. Carnevali e A. Pinotti, 2020;
- SPENCER, H., *First Principles*, London, Williams and Norgate, 1862; trad. it. *Primi principi*, Milano-Torino-Roma, Fratelli Bocca, 1908;
- ID., *The Data of Ethics*, London-Edinburgh, Williams & Nordgate, 1879; tr. it. *Le basi della morale*, Milano-Torino-Roma, Fratelli Bocca Editori, 1908;
- ID., *Progress: its Law and Cause*, in *Essays: Moral, Political and Speculative*, vol. 1, London-Edinburgh, Williams & Norgate, 1901; tr. it. *Il progresso umano*, Milano-Torino-Roma, Fratelli Bocca, 1908;
- STRAUSS, D. F., *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1872;

STRICH, F., *Classicismo e romanticismo tedesco*, Milano, Bompiani, 1953;

TOCQUEVILLE, A. d., *La democrazia in America*, trad. it. di G. Candeloro, Milano, Rizzoli, 1982;

VOLPI, F., (a cura di), *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2000;

WEBER, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1965;

ID., *Parlamento e governo e altri scritti politici*, Torino, Einaudi, 1982;

ID., *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi, 2004;