



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

**Nietzsche, la questione politica e le
interpretazioni di Losurdo, Lukàcs, Mayer e Nolte**

Relatore

Prof. Gian Luigi Paltrinieri

Correlatore

Prof. Giulio Azzolini

Laureando

Luca Roversi
Matricola 873981

Anno Accademico

2023/2024

*A Steve Harris, Haruki Murakami e Lars von Trier
Perché gli eroi vanno onorati quando sono ancora in vita*

Indice

Introduzione: Il nucleo fondamentale della filosofia di Nietzsche, la questione politica e la presunta convergenza con il fascismo

Parte prima Dalla decostruzione della metafisica al pensiero politico

1.0 Critica alla metafisica e filosofia dell'avvenire	12
1.1. Autobiografia e autogenealogia nelle “prefazioni autocritiche” e in “Ecce Homo” per identificare il nucleo fondamentale nella filosofia di Nietzsche	12
1.2 Dalla “verità” alla “volontà di potenza”	21
1.3 La confutazione del “Cogito ergo sum” e la soggettività in quanto pluralità	23
1.4 Il problema del libero arbitrio: “libero volere”, “volontà non libera” e “libertà del volere”	26
1.5 La dissoluzione del “mondo vero” e il prospettivismo	28
2.0 Morale aristocratica, morale degli schiavi e trasvalutazione dei i valori ebraico-cristiana	35
2.1 Dalla decostruzione della metafisica alla critica della morale	35
2.2 Le volontà forti: la creazione del linguaggio e dei concetti morali	37
2.3 Aristocrazia sacerdotale, aristocrazia cavalleresca e trasvalutazione dei i valori dei sacerdoti ebraici	39
2.4 La storia d'Occidente in quanto storia della morale degli schiavi: dal cristianesimo alla contemporaneità	42
3.0 La malattia e i suoi sintomi religiosi, politici, filosofici e morali	48
3.1 Critica di ebraismo e cristianesimo in quanto espressione religiosa della “malattia”	48
3.2 Socialismo e anarchismo in quanto forma politica della “malattia”	53
3.3 Liquidazione del pessimismo e resa dei conti con il problema della “malattia”	58
3.4 La morale in quanto sintomo di una fisiologia malata	61
3.5 La scienza moderna in quanto stato finale di espressione della “malattia”	66
4.0 Il superamento della morale cristiana e la riaffermazione di una morale aristocratica: la trasvalutazione di tutti i valori	68
4.1 Nietzsche in quanto prima espressione conscia dell'autosuperamento della malattia	68

4.2 Oltre la malattia: la “trasvalutazione” in quanto riaffermazione della verità sulla morale cristiana	73
4.3 Nietzsche e la religione: il ripudio del cristianesimo e l'elogio a Dioniso	77
4.4 I valori trasvalutati: spiritualizzazione delle passioni, amor fati ed eterno ritorno dell'uguale	79

Parte seconda

Le interpretazioni politiche: Nietzsche in quanto teorico della reazione e precursore del fascismo

5.0 Domenico Losurdo: Nietzsche come paladino della reazione aristocratica fra la Rivoluzione francese e la prima guerra mondiale	84
5.1 Critica al ciclo rivoluzionario occidentale bimillenario	84
5.2 Nietzsche fra “l'ermeneutica dell'innocenza” e la presunta convergenza con il nazionalsocialismo	92
5.3 La presunta distorsione in senso antisemita di Elisabeth e le interpretazioni socialdarwiniste di Nietzsche	94
5.4 Riformulazione del problema inerente alla continuità fra nietzschianesimo e nazionalsocialismo	96
5.5 Elementi di continuità e discontinuità tra nietzschianesimo e nazionalsocialismo: la questione della razza	98
5.6 Elementi di continuità e discontinuità tra nietzschianesimo e nazionalsocialismo: la questione ebraica	101
5.7 Un “bilancio” di un “bilancio”: pro e contro dell'interpretazione di Losurdo	107
6.0 György Lukács: Nietzsche in quanto profeta dell'imperialismo borghese	110
6.1 L'irrazionalismo in quanto espressione filosofica dell'imperialismo borghese e dei fascismi europei	110
6.2 L'arretratezza della Germania in quanto conditio sine qua non per la nascita della filosofia irrazionalistica	114
6.3 Nietzsche in quanto fondatore dell'irrazionalismo nel periodo imperialistico	121
6.4 Peculiarità e novità del nietzschianesimo rispetto alle precedenti forme di irrazionalismo	124
6.5 La critica al socialismo come elemento di continuità della filosofia di Nietzsche	127
6.6 La morale dell'egoismo in quanto morale della borghesia decadente	133
6.7 La critica alla religione in quanto legittimazione della barbarie	136
6.8 L'appello alla biologia per inasprire la contrapposizione al socialismo	138
6.9 Il relativismo gnoseologico in opposizione al razionalismo	142

7.0 Arno J. Mayer: Nietzsche come massima espressione intellettuale dell'aristocrazia decadente di fine XIX secolo	146
7.1 La persistenza dell'Antico Regime nella società ottocentesca	146
7.2 Nietzsche, Darwin e il darwinismo sociale come parte della Weltanschauung dell'aristocrazia	149
7.3 Tre interpretazioni della questione politica in Nietzsche: Mayer, Lukàcs e Losurdo	152
8.0 Ernst Nolte: Nietzsche come ispiratore del “partito dell'anti-annientamento”	155
8.1 Biografia e vita intellettuale di Nietzsche dalla nascita al crollo psichico	155
8.2 Nietzsche contra Marx: la prefigurazione filosofica della “guerra civile europea”	158
8.3 Nietzsche, Marx e “l'annientamento”	161
Conclusioni. Ridimensionare e riqualificare il carattere politico della filosofia di Nietzsche	164
Bibliografia	167

Introduzione: Il nucleo fondamentale della filosofia di Nietzsche, la questione politica e la presunta convergenza con il fascismo

Durante i 135 anni che separano l'anno corrente dalla fine della vita cosciente di Friedrich Nietzsche, sono stati compiuti molteplici tentativi di individuare un nucleo fondamentale della filosofia nietzschiana. Tradizionalmente, la produzione filosofica di Nietzsche è divisa in tre periodi: la fase romantica, influenzata da Schopenhauer e Wagner, la fase illuminista di *Umano, troppo umano, Aurora* e *La gaia scienza* (1878-1882) e la fase della maturità (1883-1888), da *Così parlò Zarathustra* al crollo psichico torinese. Questa tripartizione rende ancora più difficile isolare una tematica principale nella filosofia nietzschiana, poiché in primo luogo diventa legittimo chiedersi a quale delle tre versioni di Nietzsche bisogna dare ascolto. Una delle ragioni per cui l'identificazione di una questione centrale nella sua filosofia si è rivelato un compito così arduo è l'assenza di una singola opera in cui sia riassunto il motivo principale del suo pensiero.

Durante la “fase matura” della sua produzione Nietzsche annunciò più volte ad amici e parenti la preparazione di una *summa* del suo pensiero, un testo in grado di racchiuderne i motivi fondamentali, che doveva prendere il nome di *Volontà di potenza* o *Trasvalutazione di tutti i valori* (WzM). Com'è ben noto, Nietzsche non riuscirà a portare a termine il suo compito: nonostante gli sforzi e le progettazioni, non scriverà mai il suo *magnum opus* – lasciando ai suoi interpreti solo progetti irrealizzati e bozze incompiute. Vale la pena di soffermarsi sulla suddetta questione. Come ricostruito da Maurizio Ferraris, tutta la produzione filosofica di Nietzsche postuma allo *Zarathustra* ruota intorno alla volontà di scrivere la propria *opera magna*¹. Quando nel 1886 venne pubblicato *Al di là del bene e del male*, sulla quarta di copertina fu annunciato ufficialmente che un libro intitolato *La volontà di potenza. Trasvalutazione di tutti i valori* era in fase di lavorazione². Non solo Nietzsche non ritrattò mai questa intenzione, ma nei suoi appunti privati si moltiplicarono i progetti di stesura della sua *summa*. Nel 1887 il filosofo iniziò «a preparare i materiali di un'opera sistematica fondamentale»³, il cui esito è rappresentato da 372 aforismi numerati: Nietzsche non fu evidentemente soddisfatto del risultato, prendendo la decisione di non pubblicare nulla di tutto ciò. L'anno successivo la storia della sua *opera magna* si fece particolarmente travagliata. Il 26 agosto 1888 il filosofo pensò ad una nuova struttura per quella che ora prende il nome di *La volontà di potenza. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*, testo che doveva essere diviso in quattro libri⁴. Nietzsche incominciò immediatamente a scrivere, ma il manoscritto da lui prodotto non rispecchiò la struttura appena delineata: da esso ricavò invece il *Crepuscolo degli idoli* e *L'anticristo*. Il filosofo procedette quindi ad un'ulteriore modifica del suo *magnum opus*: il titolo diventò *Trasvalutazione di tutti i valori* e *L'anticristo* ne avrebbe costituito il primo libro⁵. In ottobre la stesura della *Trasvalutazione* fu interrotta per scrivere *Ecce Homo*, terminato nel mese successivo

1 «Basti qui considerare, per via puramente documentaria, che a partire dal 1884 si moltiplicano i progetti di un'opera dedicata alla *Trasvalutazione*, ciò che ai nostri occhi prova altresì che la trasvalutazione non è un nome venuto a surrogare un WzM abbandonato, ma sorge prima di esso, nell'intreccio di progetti parte compiuti e parte abortiti con cui Nietzsche si propone di dar seguito al preambolo offerto dallo *Zarathustra*». (“Storia della volontà di potenza” in *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Forster-Nietzsche*; Ferraris e Kobau, p. 573)

2 «Il 21 luglio [1886] esce *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*; sulla quarta di copertina si notifica l'intenzione di pubblicare un'opera in quattro libri intitolata *La volontà di potenza. Trasvalutazione di tutti i valori*. Difficile esagerare l'importanza di questo gesto editoriale, che trasforma una intenzione solo probabile (divulgata in lettere e testimoniata in piani e abbozzi) in una dichiarazione pubblica [...] Dal nostro punto di vista importa soprattutto questo: che mai Nietzsche ha espressamente ritrattato l'annuncio del 1886, e che non esiste alcun documento di pari valore che attesti l'abbandono del progetto». (Ferraris e Kobau, p. 575)

3 Ferraris e Kobau, p. 584

4 I nomi dei quattro libri sono: “Che cos'è la verità?”, “Origine dei valori”, “Lotta dei valori” e “Il grande meriggio” (Ferraris e Kobau, p. 586)

5 Il *Crepuscolo degli idoli* – per ammissione dello stesso autore – rappresenta una sorta di *divertissement* in attesa della stesura della sua opera maggiore, la *Trasvalutazione di tutti i valori*

e predisposto per la pubblicazione. A fine novembre Nietzsche ritornò a lavorare alla sua opera definitiva, ma attuò un'importante modifica al manoscritto: il titolo dell'opera diventò *L'anticristo e Trasvalutazione di tutti i valori* divenne il sottotitolo. Tra la fine del 1888 e l'inizio dell'anno successivo il sottotitolo *Trasvalutazione di tutti i valori* fu cassato e sostituito con quello che ancora oggi è riportato nelle riedizioni de *L'anticristo: Maledizione del cristianesimo*⁶. Com'è ampiamente noto, Nietzsche non diede seguito ai suoi progetti: il 3 gennaio 1889 fu vittima di un crollo psichico a Torino da cui non si riprese fino alla morte. Gli eredi del suo patrimonio intellettuale inizialmente cercarono tra gli appunti privati di Nietzsche dei manoscritti riguardanti la sua *summa*:

Tutti – Gast, Overbeck, Naumann – e non solo la sorella [...] si aspettavano di trovare da qualche parte gli altri libri della *Trasvalutazione*, e solo a poco a poco l'attesa si trasforma in delusione, tanto più stressante perché il pubblico non meno che gli amici contava sull'opera sistematica da gran tempo annunciata⁷

L'effettiva assenza di manoscritti inediti che rispondessero al progetto della *Trasvalutazione* non scoraggiò alcuni dei suoi eredi a raccogliere e ordinare le bozze incomplete e gli appunti inediti per pubblicare l'opera definitiva di Nietzsche. Un primo importante tentativo fu compiuto da Ernst Horneffer (1871-1920), dal fratello August Horneffer (1875-1955) e da Heinrich Köselitz (noto anche con lo pseudonimo “Peter Gast”) (1854-1918), che pubblicarono la versione della *Volontà di potenza* da loro curata nel 1901 (WzM1) con il benestare della sorella Elisabeth Förster-Nietzsche (1846-1935) e dell'Archivio Nietzsche. Elisabeth e Gast pubblicheranno una versione “aggiornata” e “più completa” della *Volontà di potenza* nel 1906 (WzM2): quando tutt'ora si fa riferimento al testo nietzschiano così intitolato, ci si riferisce alle versioni che utilizzano il materiale presentato e ordinato in questa edizione. Nel 1917 lo psicologo Max Brahn (1873-1944) curò una terza edizione della *Volontà di potenza*, che andava a rivedere la struttura di quanto pubblicato dalla sorella e Köselitz undici anni prima: il testo rimase di per sé immutato, inoltre si trattò dell'edizione che riscosse il maggior successo a livello internazionale, stimolando le prime traduzioni straniere della WzM, fra cui quella italiana. Meno importanti sono le riedizioni successive della *Volontà di potenza*, in quanto prive di significativi cambiamenti nel testo.

Come ampiamente riconosciuto dalla critica filosofica odierna, tutti i tentativi postumi di pubblicare la *summa* di Nietzsche hanno avuto come esito la produzione di testi artificiali e privi di valore nell'interpretazione del pensiero nietzschiano. Essi infatti sono perlopiù costituiti da

6 Spesso la cancellazione del sottotitolo *Trasvalutazione di tutti i valori* è stata interpretata nel senso di una rinuncia al progetto di stesura dell'opera definitiva o in un'identificazione di essa con *L'anticristo*. Di questo parere è Susanna Mati, che nella recente riedizione Feltrinelli così descrive il 1888: «è un anno di febbrile attività. [Nietzsche] scrive *Il caso Wagner*; dagli appunti per la *Volontà di potenza* sorgono due opere; il *Crepuscolo degli idoli* e *L'anticristo*. Nietzsche considera compiuta con ciò, specialmente con l'ultima opera citata, la *Trasvalutazione di tutti i valori*». (*Al di là del bene e del male*, Cenni biografici, p. 265. I “cenni biografici” sono comunque riportati in ogni opera di Nietzsche fin qui ripubblicata da Feltrinelli, ovvero *Nascita della tragedia*, *La gaia scienza*, *Così parlò Zarathustra*, *Al di là del bene e del male*, *Crepuscolo degli Idoli* e *L'anticristo*).

Maurizio Ferraris non concorda con questa versione: a suo parere il fatto che Nietzsche abbia cancellato il sottotitolo *Trasvalutazione di tutti i valori* non sottintende di per sé una rinuncia alla sua compilazione, al contrario indica che il filosofo tedesco non riteneva *L'Anticristo* un libro esaustivo nei confronti del *magnum opus* che aveva in mente. Entrambe le interpretazioni hanno le loro basi fattuali. Da un lato Nietzsche scrisse a Georg Brandes (1842-1927) che la *Trasvalutazione* era confluita interamente nell'*Anticristo*, il che sembra lasciare intendere che quest'ultimo abbia esaurito il progetto dell'opera definitiva. D'altro canto nel carteggio con Brandes, in altre lettere e in *Ecce Homo* Nietzsche alluse alla necessità di un periodo di due anni prima di procedere alla pubblicazione de *L'Anticristo*, il che sembra indicare l'esigenza del filosofo di lavorare ulteriormente al testo prima di renderlo pubblico. Questa tesi è confermata dal fatto che l'ultimo libro predisposto per le stampe da Nietzsche prima del termine della sua vita cosciente fu *Ecce Homo* e non *L'Anticristo*. (Ferraris e Kobau, p. 593).

Le due interpretazioni non sono di per sé inconciliabili. È perfettamente possibile che Nietzsche avesse giudicato *L'Anticristo* un progetto sufficientemente vasto per includere al suo interno l'intera *Trasvalutazione*, pur tuttavia volendo prendersi un lungo periodo di tempo per affinare ed espandere il manoscritto originale prima di pubblicarlo

7 Ferraris e Kobau, p.605

“pseudoaforismi” (aforismi composti dall'aggregazione di diversi frammenti che negli appunti privati di Nietzsche non erano uniti) e aforismi posti in una sequenza non coincidente con quella riportata nei manoscritti originali; oltre al fatto che il filosofo tedesco non aveva predisposto in nessun momento la loro pubblicazione. Si verifica qui una situazione paradossale: abbiamo a disposizione l'*opera magna* di Nietzsche, tuttavia non si tratta né di un libro scritto e edito dal filosofo in questione, né di un'opera utile per la comprensione del senso ultimo del suo pensiero!

La ricerca dell'*opus magnum* nietzschiano e la successiva pubblicazione di frammenti arbitrariamente uniti e numerati senza rispettare i manoscritti prodotti da Nietzsche non riflette soltanto una necessità di carattere filologico degli interpreti – i quali non erano necessariamente mossi da cattive intenzioni⁸ – ma anche la difficoltà nell'identificazione del nucleo tematico fondamentale della sua filosofia: che cos'ha detto Nietzsche? Qual è il senso ultimo della sua riflessione? Da oltre cento anni è in corso un dibattito – tutt'altro che concluso – in merito al significato degli scritti nietzschiani: forse riguardo a nessun altro filosofo vi è mai stata una divergenza così radicale fra i suoi interpreti. In questa sede prenderemo in considerazione quattro interpretazioni che pongono come centrale la questione politica. Il Nietzsche di György Lukács (1885-1971) è il filosofo-guida di una borghesia inasprita dalle vittorie del proletariato nella lotta di classe della seconda metà del XIX secolo: da un lato il nietzschianesimo è la filosofia per eccellenza dell'imperialismo, dall'altro precorre l'ideologia propria dei fascismi europei. Della stessa idea è Ernst Nolte (1923-2016) che, pur non condividendo la metodologia d'indagine di stampo marxista di Lukács, conclude che Nietzsche è il primo teorico della reazione borghese alla crescente minaccia socialista che rende concreto il pericolo di annientamento dell'ordine politico, economico e sociale costituitosi nella seconda metà dell'ottocento. Il Nietzsche di Domenico Losurdo (1941-2018) rientra sempre nella *Weltanschauung* nazifascista, tuttavia non può essere classificato (pena la distorsione del suo pensiero) come un mero pioniere filosofico del fascismo, quanto come uno dei massimi intellettuali della reazione aristocratica a cavallo tra la Rivoluzione francese e la Prima guerra mondiale. Anche Arno J. Mayer (1926-2023) concorda nel definire Nietzsche (assieme a Darwin) come il maggiore filosofo delle *élite* alto-borghesi e aristocratiche di fine ottocento e inizio novecento che cercano una giustificazione teorica al loro dominio politico ed economico, tuttavia riconosce che questo processo è stato possibile anche grazie a mistificazioni del pensiero nietzschiano. Una peculiarità di queste quattro interpretazioni è che presentano tutte la questione politica come qualcosa di immediatamente riconoscibile e ineludibile – e tutti e quattro gli interpreti utilizzano criteri d'indagine complessivamente diversi. Losurdo e Lukács si appoggiano alla metodologia marxista secondo cui la filosofia – al pari di ogni altro prodotto culturale – è parte della sovrastruttura di una società, originariamente determinata dalla sua struttura economica. Ogni

8 Ferraris rileva che la principale falsificazione attuata da Elisabeth sull'opera nietzschiana riguarda la biografia da lei scritta sul fratello, in cui si dipinge come interlocutrice privilegiata della sua filosofia. Le prove apportate da Elisabeth fanno leva su «le alterazioni e i falsi nelle lettere, le ricostruzioni interessate in sede biografica»: l'epistolario che la sorella di Nietzsche ha utilizzato per mostrarsi come interlocutrice principale della filosofia di Friedrich è stato falsato e alterato per ottenere la curatela del suo patrimonio intellettuale e i diritti d'autore sulle sue opere (Ferraris e Kobau, p. 612, 627). Ferraris sottolinea che la stessa madre Franziska Oehler si lamentò dell'inaccuratezza della biografia scritta dalla sorella, contattando Franz Overberck (1837-1905) e Peter Gast per la redazione di una controbiografia sul figlio più realistica (testo mai pubblicato, di cui restano solo gli abbozzi) (Ferraris e Kobau, p. 627)

Se Elisabeth non ha falsificato la filosofia di Friedrich, allora non le si può imputare nemmeno la responsabilità di avere distorto il suo pensiero per renderlo compatibile con il nazionalsocialismo. Domenico Losurdo rifiuta la tesi secondo cui Elisabeth «avrebbe inventato o sapientemente manipolato *La volontà di potenza*, in modo da trasformarla in uno dei libri di riferimento del Terzo Reich e, ancora prima, del protofascismo e del protonazismo» (Losurdo, vol. II, parte quinta, capitolo 24, paragrafo 1, p.777), additandola come una mera teoria del complotto. L'argomentazione dello studioso italiano verte sul fatto che «com'è noto, *La volontà di potenza* è stata per la prima volta pubblicata quando il futuro Führer è ancora un ragazzino: si direbbe dunque che, in tale complotto, la protagonista sia Elisabeth, che lo architetta con largo anticipo sulla nascita del movimento nazista!» (Losurdo, p. 768). Dal punto di vista meramente storiografico, né Ferraris né Losurdo identificano delle mistificazioni in senso antisemita operate dalla sorella nel lungo periodo di curatela delle opere nietzschiane.

filosofia va letta in relazione ai rapporti di produzione vigenti nella società in cui opera il filosofo, di conseguenza ogni filosofia prodotta dopo l'avvento del capitalismo si qualifica come presa di posizione favorevole o contraria alle istanze della borghesia o del proletariato. Se tuttavia Lukács applica questo principio in maniera lapidaria, limitandosi a mostrare alcuni passi in cui Nietzsche polemizza con le istanze del proletariato socialista, Losurdo procede con un'analisi dei carteggi privati di Nietzsche, in cui emerge una sfiducia polemica nei confronti del socialismo fin dalla giovinezza, sfiducia destinata ad irrigidirsi in maniera radicale durante la vecchiaia. Nolte si concentra prevalentemente su un paragone con la vita e l'opera di Karl Marx, notando diverse somiglianze nei percorsi di vita dei due filosofi e nella costruzione di due visioni politiche opposte ma speculari: dove Marx si fa portavoce del “partito dell'annientamento” che vuole distruggere l'ordinamento capitalista in senso rivoluzionario, Nietzsche si erge a intellettuale del “partito dell'anti-annientamento” che reagisce al socialismo per mantenere l'ordine costituito. Mayer ricorre invece all'analisi della ricezione di Nietzsche: la prima classe sociale ad interessarsi degli scritti nietzschiani fu quella alto-borghese e aristocratica, che cercava nei proclami élitari e superomistici della sua filosofia una giustificazione della propria posizione di potere ricoperta nella società dell'epoca, disinteressandosi sia del contenuto propriamente filosofico della sua riflessione, che della costante polemica con la società a lui contemporanea.

A prescindere dalla metodologia preferita nell'indagine della filosofia nietzschiana, è fuori di discussione che esista una questione politica all'interno del suo pensiero. Da un lato Nietzsche si occupa in diversi luoghi della propria opera della genesi della società, della corretta forma di amministrazione del potere e della ripartizione del lavoro; d'altro canto non mancano i giudizi più esplicitamente politici su tematiche che all'epoca erano ben presenti nello scenario collettivo, se non addirittura di attualità, come la Rivoluzione francese, la Comune di Parigi, il socialismo e l'avvento della democrazia. Si può tuttavia affermare con sicurezza che nessuno degli scritti editi da Nietzsche abbia carattere immediatamente o eminentemente politico. Basta infatti dare una rapida occhiata ai titoli dei suoi libri ed eventualmente ai loro indici per comprendere come i riferimenti alla questione politica siano – se non sporadici – quantomeno posti all'interno di un orizzonte più vasto. Nessuno degli interpreti precedentemente citati pretende di fare di Nietzsche un filosofo politico sulla base della sola bibliografia edita dal filosofo stesso, poiché questo sarebbe impossibile. Anche per questa ragione le metodologie utilizzate da Lukács, Nolte, Losurdo e Mayer fanno leva su altri punti cardine (isolamento degli aforismi inerenti la sfera politica, analisi dei carteggi privati, ricerca comparativa con il marxismo e studio della prima ricezione) per giustificare la propria validità. Nonostante Nietzsche non possa essere ascritto in maniera immediata all'ambito della filosofia politica, paiono curiosi i casi interpretativi che estromettono completamente la questione politica dalla sua filosofia. Se gli interpreti appena citati tendono senza dubbio a sovraesporre la sfera politica negli scritti nietzschiani, le più recenti interpretazioni manualistiche italiane (Chiara Piazzesi, Carlo Gentili, Lucio Cortella) tendono a ignorarla o minimizzarla – e così fanno le interpretazioni ontologico-metafisiche di Heidegger e Severino e quella postmoderna di Deleuze. Il testo di Deleuze – in particolare – fa continui riferimenti alla contrapposizione tra la *morale dei signori* e la *morale degli schiavi* stabilita in *Al di là del bene e del male* e ampiamente analizzata nella *Genealogia della morale...* per poi ignorare l'inevitabile ricaduta politica che il termine “schiavo” implica!

L'obiettivo che la mia tesi persegue è quello di definire il ruolo della questione politica in Nietzsche: da un lato non esagerarne l'importanza – cercando di rimanere il più aderenti possibile alla prosa nietzschiana – d'altro canto non rimuoverla acriticamente o sottostimarla, ignorando di fatto gli aforismi che si riferiscono ad essa. Per questa ragione la prima parte mostrerà come la sfera politica in Nietzsche sia solo un aspetto di un orizzonte più vasto: quello della critica al pensiero metafisico e cristiano. A partire dal rifiuto del suddetto, Nietzsche penserà ad una rivoluzione della filosofia in senso “psicologico” e “fisiologico”, ad una filosofia dell'avvenire che si costituisca in senso post-metafisico, mettendo alle spalle due millenni di pensiero filosofico inquinato dal germe

del nichilismo cristiano-metafisico. Solo a partire da questa riqualificazione dell'orizzonte politico in Nietzsche sarà possibile offrire un bilancio critico delle interpretazioni di Lukács, Nolte, Losurdo e Mayer, per comprenderne le ragioni, i pregi, i difetti e la pretesa generale di ascrivere Nietzsche all'orizzonte della reazione politica, quando non direttamente al precorrimiento del fascismo.

PARTE PRIMA

**DALLA DECOSTRUZIONE DELLA METAFISICA
AL PENSIERO POLITICO**

1.0 Critica alla metafisica e filosofia dell'avvenire

1.1. Autobiografia e autogenealogia nelle “prefazioni autocritiche” e in “*Ecce Homo*” per identificare il nucleo fondamentale nella filosofia di Nietzsche

Per giungere all'obiettivo della riqualificazione della questione politica in Nietzsche è necessario capire quale sia l'orizzonte più generale entro cui essa si colloca. A questo scopo vengono in aiuto le “prefazioni autocritiche” del 1886 e *Ecce Homo*, sapientemente raggruppate in un unico volume nella recente ristampa Feltrinelli⁹. Tolti alcuni scritti giovanili, questi sono gli unici due testi dell'intera produzione nietzschiana ad avere carattere autobiografico e autogenealogico. Il carattere autobiografico si manifesta perlopiù nelle “prefazioni autocritiche” e – per quanto riguarda *Ecce Homo* – nel *Prologo* e nei primi tre capitoli: *Perché sono così saggio*, *Perché sono così accorto* e *Perché scrivo libri così buoni*. Qui l'autore apre al lettore le porte della propria sfera personale, raccontandogli in tono quasi confidenziale le vicissitudini che hanno caratterizzato la sua vita negli anni dedicati alla scrittura dei testi filosofici da lui editi. Il carattere autogenealogico si intreccia con quello autobiografico nelle “prefazioni autocritiche” e si manifesta in maniera più autonoma nella seconda parte di *Ecce Homo*, in cui Nietzsche ripercorre gli scritti più importanti da lui pubblicati e li commenta alla luce della “maturità” accorsa negli ultimi anni di ricerca filosofica. Nel processo di rilettura della propria vita, Nietzsche parla continuamente di un “compito”, di una “missione” attorno alla quale la sua produzione filosofica ha ruotato. Inizialmente – con la pubblicazione della *Nascita della tragedia* (GT) – non solo l'autore dichiara di essere stato molto lontano dall'adempiere al “compito”, ma ne rinnega gran parte del contenuto¹⁰. Eppure non è tutto da scartare, dalla GT va salvato almeno un proposito: la problematizzazione della morale. A differenza delle opere mature – in cui il tema è affrontato in maniera diretta – nella *Nascita della tragedia* si giunge ad esso a partire da un discorso più vasto e generico. Nietzsche parla di un «pessimismo della forza», che consiste in una «inclinazione intellettuale per ciò che vi è di duro, di orrendo, di malvagio, di problematico nell'esistenza, inclinazione derivante dal benessere, da una salute straripante, dalla pienezza dell'esistenza»¹¹. Il carattere dionisiaco della Grecia antica consiste nella capacità di «dire sì alla vita anche nei suoi problemi più oscuri e più ardui»¹², senza per questo rinunciare ad un atteggiamento consciamente pessimista nei confronti della realtà. Nietzsche stabilisce quindi un rapporto vincolante fra salute e pessimismo: il pessimismo degli antichi Greci non li conduceva ad un rifiuto dell'esistenza terrena, al contrario li spingeva ad accettare la vita nonostante il carattere negativo e doloroso che la costituiva¹³. L'antica Grecia smise di essere

9 Friedrich Nietzsche, *Come si diventa ciò che si è. Ecce Homo e altri scritti autobiografici* (a c. di Claudio Pozzoli, traduzione di Carla Buttazzi), Giangiaco Feltrinelli Editore, Universale Economica – I classici, Milano, 1994. Il testo è stato ristampato in occasione della recente riedizione dei testi nietzschiani di Feltrinelli, a cura di Susanna Mati.

10 Nella prefazione del 1886 Nietzsche utilizza toni particolarmente aspri: la *Nascita della tragedia* è un «discutibile libro», «sgradevole» ed «estraneo», «scritto male, pesante, imbarazzante, stracolmo di una confusione di immagini, sensibili, qua e là zuccheroso fino al femminile, diseguale nel ritmo, senza volontà di pulizia logica, molto convinto di sé e dunque avaro di dimostrazioni». Parlando in prima persona, l'autore rimpiange di «non avere allora il coraggio (o l'immodestia?) di permettermi, a ogni riguardo, anche un *linguaggio mio* per opinioni e audacie così mie, di aver cercato faticosamente di esprimere con formule schopenhaueriane e kantiane nuovi e sconosciuti giudizi, che andavano radicalmente contro lo spirito e il gusto di Kant e di Schopenhauer!» (Prefazioni autocritiche, *La nascita della tragedia*, par. 1,2,3,6, p. 111-118)

11 Nietzsche, Prefazioni autocritiche, par. 1, p. 112

12 Il passo è originario del *Crepuscolo degli idoli* (*Crepuscolo degli idoli*, Ciò che devo agli antichi, aforisma 5, p. 117) ma è citato nella sezione di *Ecce Homo* riguardante la *Nascita della tragedia* (*Ecce Homo*, *La nascita della tragedia*, par. 3, p. 209-210)

13 Come sostenuto da Paltrinieri, «Nietzsche saluta entusiasticamente negli antichi greci la forza di conoscere e sentire le atrocità dell'esistenza, riuscendo comunque a vivere nell'eterna pienezza del suo godimento» (Paltrinieri, *Friedrich Nietzsche e la “vita vera”*, par. 1, p. 80)

dionisiaca quando si affermarono la tragedia di Euripide – che sostituì quella di Eschilo – e la filosofia di Socrate, che rigettò il precedente pessimismo in favore di una visione del mondo ottimista. Se vige uno stretto rapporto fra pessimismo e salute, allora – nota Nietzsche – vale anche il contrario: l'ottimismo è accompagnato dall'assenza di salute, da malattia e debolezza. Questa è l'ipotesi che il filosofo tedesco persegue:

Da dove dovrebbe avere origine allora la tragedia? Forse dal *piacere*, dalla forza, da una salute traboccante, da una pienezza troppo grande? [...] E se proprio nella ricchezza della loro gioventù, i greci avessero avuto la volontà del tragico e fossero stati pessimisti? [...] E se, d'altra parte e al contrario, fosse stato proprio nelle epoche di dissoluzione e di debolezza che i greci diventarono sempre più ottimisti, più superficiali, più teatrali, anche più assetati di logica e di logicizzazione del mondo, cioè al tempo stesso “più sereni” e “più scientifici”?¹⁴

La figura di Socrate ricopre un ruolo di primo piano nel processo di transizione dall'ottimismo al pessimismo, dalla salute alla malattia del popolo greco: si tratta infatti di colui che gettò le basi teoriche per la costruzione di una filosofia opposta rispetto a quella dionisiaca. Socrate è riconosciuto da Nietzsche come un *decadent*, un esponente della morale, un istinto degenerare che ha ideato un nuovo modo di vivere del tutto incompatibile con quello pessimista e sano della Grecia dionisiaca. Pur mettendo da parte la questione strettamente filologica – che al Nietzsche delle “prefazioni autocritiche” e *Ecce Homo* non interessa più – resta di fondamentale importanza l'intuizione della questione morale: «tutta questa metafisica da artisti la si può definire arbitraria oziosa, fantastica, - l'essenziale in essa è che vi si manifesta già uno spirito che un giorno, a rischio di qualsiasi pericolo, si ribellerà all'interpretazione e al significato morale dell'esistenza»¹⁵. Con Socrate emerge quindi il problema della morale, che si caratterizza inizialmente nei termini della contrapposizione tra lo stile di vita pessimista-dionisiaco e quello ottimista-socratico¹⁶. Nella rilettura della *Nascita della tragedia* compiuta nelle prefazioni autocritiche, la lotta contro la morale viene immediatamente accostata al cristianesimo – chiamato «morale assoluta»¹⁷ – in quanto religione che oppone la morale all'estetica. L'arte e l'estetica che Nietzsche elogiava nella GT consistono in quello che più tardi prenderà il nome di prospettivismo, ovvero la teoria secondo cui l'esperienza sensibile è caratterizzata dalla menzogna, dall'illusione, dall'inganno, dall'errore e dalle passioni. Il cristianesimo nega il carattere estetico e artistico della vita in favore della morale, ovvero rifiuta il dato mutevole dell'esperienza sensibile in nome di una realtà-verità trascendente. Rinnegando l'aspetto estetico, si va incontro ad un grande pericolo:

Dietro un tal modo di pensare e di giudicare, necessariamente ostile all'arte se è in qualche modo autentico, io ho sentito da sempre anche un elemento di *ostilità per la vita*, un'astiosa, vendicativa avversione contro la vita stessa: perché la vita si fonda tutta sull'apparenza, sull'arte, sull'inganno, sull'ottica, sulla necessità della visione prospettica e dell'errore¹⁸

La fede cristiana nei confronti dell'Aldilà è una semplice maschera che sottintende un odio nei confronti dell'Aldiquà. Il cristianesimo depaupera la vita del suo fondamento, della sua essenza (il carattere prospettico), in favore di una realtà trascendente del tutto indimostrabile, ergendosi a supremo rappresentante della decadenza, ovvero del rifiuto della vita terrena. In *Ecce Homo* il discorso si approfondisce: il problema non è esclusivo della religione cristiana, ma origina da «l'istinto degenerato»¹⁹. Il cristianesimo viene identificato come una delle tante forme di nichilismo

14 Prefazioni autocritiche, *La nascita della tragedia*, par. 4, p. 116

15 Ibid, par. 5, p. 117-118

16 Nietzsche nota che «“Grecità e pessimismo”: sarebbe stato un titolo meno ambiguo: una prima informazione cioè su come i greci affrontano il pessimismo, – come facevano a *superarlo*» (*Ecce Homo*, *La nascita della tragedia*, par 1, p. 207)

17 Prefazioni autocritiche, *La nascita della tragedia*, par 5, p. 117

18 Ibid

19 *Ecce Homo*, *La nascita della tragedia*, par 2, p. 209

che fanno capo a persone che per istinto odiano la vita e bramano un sentimento di vendetta nei suoi confronti. L'opposizione fra vita estetica e vita morale transita verso un dualismo psicologico: alcuni tipi di esseri umani dicono «sì senza riserve, anche al dolore, anche alla colpa, a tutto quanto c'è di problematico e di ignoto nella vita stessa»²⁰, altri invece manifestano ostilità per la vita terrena in maniera più o meno esplicita. Qui viene meno il carattere dialogico della filosofia, dal momento che si presenta un'inconciliabile opposizione fra due modi d'essere: da un lato il nichilista che disprezza la vita, dall'altro il “dionisiaco” che la accetta in tutti i suoi caratteri problematici, dolorosi e contraddittori²¹. A questo punto Nietzsche scopre le carte e dichiara per la prima volta l'intento del suo pensiero:

Poniamo il caso che il mio attentato a due millenni di contronatura e di scempio dell'umanità sia andato a buon fine. Quel nuovo partito della vita che prende in mano il più grande di tutti i compiti, l'educazione di un'umanità superiore, inclusa la distruzione spietata di tutto ciò che è degenerato e parassitario, renderà di nuovo possibile sulla terra quella sovrabbondanza di vita da cui dovrà tornare a nascere la condizione dionisiaca. Io prometto un'epoca *tragica*: l'arte suprema dell'accettazione della vita, la tragedia, tornerà a nascere quando l'umanità avrà dietro la coscienza delle guerre più dure, ma più necessarie, *senza soffrirne...*²²

Stando a questo passo, il fine della riflessione nietzschiana è un “attentato a due millenni di contronatura”, due millenni di storia dell'umanità macchiati dalla fede in credenze nichiliste. Il discorso non si esaurisce in termini meramente teorici, ma sfocia anche nel lessico politico. Nietzsche parla infatti delle “guerre più dure”, condotte da un “partito della vita” e da uomini che, «al di là di ogni terrore e di ogni compassione», sono capaci di godere del «piacere della distruzione»²³. Il filosofo rintraccia delle somiglianze tra la Grecia malata di Euripide e Socrate e la contemporaneità da lui vissuta, affetta da un «gusto democratico» e dai germi «dell'ottimismo», della «ragionevolezza» e «dell'utilitarismo teorico e pratico»²⁴. Nietzsche ammette di essersi illuso – ai tempi della *Nascita della tragedia* – riguardo ad un Secondo Reich capace di guidare l'Europa del suo tempo in una lotta contro la contemporaneità decadente dopo la vittoria nella guerra franco-prussiana (1870-71). Ascoltando la musica di Wagner, dice il filosofo, lui stesso iniziò a favoleggiare di una natura tedesca in grado di mettersi in continuità con lo spirito dionisiaco della Grecia pre-socratica e pre-euripidea, quando in realtà la musica di Wagner era già intrisa di nichilismo. Ascoltando le sinfonie wagneriane Nietzsche percepì “il dionisiaco”, tuttavia riconosce che né la musica né la personalità di Wagner erano di per sé dionisiache: il filosofo aveva proiettato sul musicista le proprie aspirazioni, senza però che ci fosse effettiva coincidenza fra le due. Lo stato tedesco «fino a non molto prima aveva ancora la volontà di dominare l'Europa, la forza di guidare l'Europa», ma «*abdicò* volontariamente e definitivamente e, sotto il pomposo pretesto della fondazione di un Reich, passò all'immediocritismo, alla democrazia e alle “idee moderne”»²⁵. Per questo Nietzsche fa riferimento ad un “nuovo partito della vita” capace di guidare la scena politica e disconosce l'epilogo democratico del Secondo Reich.

Alla luce della corposa analisi autogenealogica della *Nascita della tragedia* compiuta dal filosofo negli anni della maturità, possiamo affermare con certezza che la questione filologica viene abbandonata, mentre il fuoco tematico su morale, psicologia, religione e politica rimane saldo. Questo è confermato dall'autogenealogia compiuta in relazione alle *Considerazioni inattuali*. Ciò

20 Ibid

21 «La conoscenza, il dire sì alla realtà, per i forti è una necessità altrettanto urgente come per i deboli, sotto l'ispirazione della debolezza, lo sono la viltà e la *fuga* dalla realtà – l'“ideale”... Essi non sono liberi di conoscere: i decadenti hanno *bisogno* della menzogna, per loro è una condizione di sopravvivenza. Chi non si limita a comprendere la parola “dionisiaco”, ma comprende *sé stesso* nella parola “dionisiaco”, non ha bisogno di confutare Platone o il cristianesimo o Schopenhauer – *sente la puzza di decomposizione...*» (Ibid)

22 Ibid, par. 4, p. 210

23 Ibid, par 3, p. 210

24 Prefazioni autocritiche, *La nascita della tragedia*, par 4, p. 116

25 Ibid, par. 6, p. 118

che importa a Nietzsche della polemica con David Strauss contenuta nella prima *Inattuale* è il sostanziale disprezzo espresso verso la cultura tedesca dell'epoca, una cultura che si è appiattita sulla figura del libero pensatore. Il «libero pensatore» promuove le «idee moderne», che – come abbiamo visto in precedenza – per Nietzsche rispondono ai concetti dell'ottimismo e della morale, quando invece il filosofo tedesco si proclama fieramente pessimista (pur in senso peculiare) e «immoralista»²⁶. La seconda *Inattuale* coglie la divisione fra scienza e civiltà e critica l'eccesso di «senso della storia»²⁷, due fattori che Nietzsche identifica come tipici dei suoi tempi. Il fine della società e del lavoro – dice il filosofo – è la civiltà, mentre il «sistema scientifico» produce una società fondata sulla «falsa economia della divisione del lavoro» e sulla «impersonalità del lavoratore»²⁸. Il senso storico criticato dal filosofo riguarda invece il fondamento della critica alla contemporaneità, la quale non va compiuta a partire dall'elogio di epoche passate, ma guardando a un futuro di cambiamento e superamento dello stato attuale delle cose. La terza e la quarta *Inattuale* riguardano proprio ciò a cui Nietzsche tende, alla ricostruzione della civiltà contro la cultura a lui contemporanea. All'interno di questo discorso il filosofo non rinnega i riferimenti a Wagner e Schopenhauer, ma la questione è la medesima della *Nascita della tragedia*: Nietzsche non rivendica la loro eredità intellettuale, ma si richiama ad una loro figura trasfigurata dalle sue esigenze²⁹.

La dedica di *Umano, troppo umano* agli “spiriti liberi” riguarda in primo luogo Nietzsche stesso, che con la fine della fiducia in Wagner e Schopenhauer ha riacquisito il pieno possesso della sua persona. Come detto in precedenza³⁰, il filosofo rimpiange di avere cercato di conciliare gli elementi originali del suo pensiero (la problematizzazione della morale, il dionisiaco, l'opposizione a Socrate) con le figure di Wagner e Schopenhauer, dal momento che sussisteva fra esse una vistosa opposizione. Ma la questione è più profonda, non riguarda il semplice periodo di affinità intellettuale con il musicista e il filosofo prussiano:

Ciò che allora si decise in me non fu tanto una rottura con Wagner – avvertivo uno smarrimento complessivo del mio istinto, e il singolo errore, fosse Wagner o la cattedra di Basilea, ne era solo un sintomo. Fui colto da un'impazienza verso me stesso; mi resi conto che era ora di tornare a essere *me stesso*. D'un tratto vidi, con chiarezza spaventevole, quanto tempo era già andato sprecato, - come appariva inutile, insensata tutta la mia vita di filologo, di fronte alla mia missione³¹

Una volta distaccatosi dal mondo culturale che lo aveva formato in gioventù, Nietzsche trovò di fronte a sé una «missione», un «compito» dalla «portata storica mondiale»³². Nelle prefazioni autocritiche del 1886, il filosofo utilizza termini espliciti per descrivere la «missione»: «poniamo che sia il *problema della gerarchia* quello di cui possiamo dire che è il *nostro* problema, di noi spiriti liberi»³³. Nonostante il termine possa rimandare intuitivamente alla sfera politica, l'autore lo intende innanzitutto in senso psicologico, notando come all'interno di ogni uomo si dia una dicotomia alto/basso, che coincide con uno stato di cose già superato e uno verso cui si tende. È palese il richiamo alla dimensione quotidiana della vita: Nietzsche impiega diverse pagine per spiegare al

26 *Ecce Homo*, Le considerazioni inattuali, par 2, p. 216

27 Ibid, par 1, p. 213

28 Ibid. Non si legga questo passo in senso filo-marxista. Da *Al di là del bene e del male a L'anticristo* Nietzsche teorizzerà una società gerarchica fondata sul lavoro manuale dei “mediocri” con il fine di creare le condizioni di vita superiori per l'aristocrazia. Non solo non c'è traccia in Nietzsche della critica all'alienazione operaia, ma c'è addirittura un esplicito disconoscimento della «questione operaia» (*Crepuscolo degli idoli*, Scorrubande di un inattuale, aforisma 40, p. 97).

29 «Oggi, riguardando con una certa distanza alle situazioni di cui testimoniano questi scritti, non posso negare che fondamentalmente parlano solo di me. Lo scritto *Wagner a Bayreuth* una visione del mio futuro; in *Schopenhauer educatore* invece è descritta la mia storia più intima, il mio *divenire*» (*Ecce Homo*, Le considerazioni inattuali, par 3, p. 216)

30 Nota 10

31 *Ecce Homo*, Umano, troppo umano, par 3, p. 220

32 Ibid, par 6, p. 223

33 Prefazioni autocritiche, *Umano, troppo umano*, par 7, p. 129

lettore come *Umano, troppo umano* rappresenti un momento cruciale nella sua esistenza, il momento in cui “scopre sé stesso”. Questo processo implica diversi passaggi: la cesura con Wagner, Schopenhauer e la filologia, l'abbandono del «senso del dovere» per una professione o un'idea in cui non si crede più, la realizzazione di essere solo all'inizio di un nuovo percorso³⁴, la necessità di non leggere libri scritti da altri per produrre qualcosa di “proprio”. Ma soprattutto, la scoperta di sé stessi avviene con il rifiuto dell'idealismo: “l'ideale” non è una realtà a sé stante, ma rimanda ad un «mondo sotterraneo»³⁵.

L'indagine della dimensione da cui sorgono gli ideali è il fine di *Aurora*, che tuttavia cambia il bersaglio polemico: se in *Umano, troppo umano* Nietzsche attacca genericamente l'idealismo, in *Aurora* è la morale ad essere identificata come problema³⁶. Il fine del libro viene inizialmente rivendicato in termini generici: l'autore parla di un «nuovo mattino», di un «tenero rosso ancora non scoperto con cui sorge un nuovo giorno» che consiste nella «trasvalutazione di tutti i valori», ovvero nella «liberazione da tutti i valori morali»³⁷. Poche righe più avanti, il filosofo utilizza un linguaggio più esplicito: l'origine dei valori morali è una questione di primaria importanza nella storia dell'umanità, poiché è da essa che dipende il suo futuro. I valori morali vigenti nella società a Nietzsche contemporanea sono in mano alla religione cristiana, che attribuisce «valore assoluto» «all'altruismo» e mostra «ostilità» verso «l'egoismo»³⁸. «La verità»³⁹ è rappresentata dall'esatto opposto: gli uomini più sani sono quelli in cui governa una morale egoistica, in cui ogni energia dell'organismo è spesa in direzione della propria salute, in cui la salute non è posta al servizio di “realtà” o “verità” rispetto a lei superiori. Se con *Umano, troppo umano* Nietzsche scopre sé stesso e la sua vita tende alla guarigione – alla salute – con *Aurora* inizia «la lotta contro la morale della rinuncia a sé»⁴⁰, ovvero contro il modo malato di vivere. Chi promuove una morale biecamente altruistica è un «contagiato»⁴¹ che conserva l'elemento degenerare della vita, promuovendo uno stile di vita non sano. Da un lato trionfa la figura del “fisiologo”, dall'altro sprofonda quella del “prete”:

Se in un organismo l'organo più piccolo trascura, anche di pochissimo, di provvedere con la massima determinazione alla propria auto-conservazione, al proprio ricambio di energie, al proprio “egoismo”, tutto l'organismo degenera. Il fisiologo esige l'*amputazione* della parte degenerata, nega qualsiasi solidarietà con il degenerante, è ben lungo dal compatirlo. Invece il prete *vuole* proprio la degenerazione del tutto, dell'umanità: perciò *conserva* il degenerante – è questo il prezzo del potere...⁴²

Torna nuovamente in gioco la questione politica. La contrapposizione tra il fisiologo che difende la morale dell'egoismo in nome del futuro dell'umanità e il prete che difende la morale dell'altruismo contribuendo alla degenerazione della specie umana, si gioca su una questione di potere. Vale la pena notare come l'autogenealogia compiuta in relazione ad *Aurora* trascuri gran parte delle tematiche del libro in questione. Nietzsche lo legge come un passo in avanti verso l'adempimento al “compito”, che in questa sede viene identificato con la trasvalutazione di tutti i valori, ovvero il capovolgimento dei valori morali che governano la società: dalla morale altruistica-

34 Con tono particolarmente malinconico, Nietzsche nota che gli “spiriti liberi” a cui erano dedicati *Umano, troppo umano* «non esistono, non esistevano, – ma allora, come ho detto, ne avevo bisogno perché mi tenessero compagnia, mi mantenessero di buon umore in mezzo a cose brutte (malinconia, solitudine, terra straniera, accidia, inattività): come compagni e fantasmi coraggiosi, con cui chiacchierare e ridere quando si ha voglia di chiacchierare e di ridere, e che poi si mandano al diavolo quando diventano noiosi, come un risarcimento per la mancanza di amici» (Ibid, par 2, p. 124)

35 *Ecce Homo*, *Umano, troppo umano*, par 1, p. 218

36 «Con questo libro ha inizio la mia crociata contro la *morale*» (*Ecce Homo*, *Aurora*, par. 1, p. 224)

37 Ibid, p. 224-225

38 Ibid, par 2, p. 226

39 Ibid, par 2, p. 225

40 Ibid, par 2, p. 226

41 Ibid. Ancora una volta decade il carattere dialogico della filosofia in Nietzsche, la quale tende ad un'evidente divisione dell'umanità in un tipo sano e uno malato.

42 Ibid

malata bisogna transitare verso quella egoistica-sana, da questa questione dipende lo stato di salute dell'umanità. Se già in *Ecce Homo* viene sottolineata una continuità tra la figura del prete e quella del filosofo⁴³, nella prefazione autocritica Nietzsche evidenzia con vigore il fatto che la morale della decadenza ostentata dal cristianesimo attraversa tutta la storia della filosofia: «come mai infatti, a partire da Platone, tutti gli architetti della filosofia in Europa hanno costruito invano?»⁴⁴. Al posto della risposta kantiana, secondo cui non è stata compiuta un'indagine preliminare sulle fondamenta della ragione, Nietzsche afferma che «la risposta giusta sarebbe stata, invece, che tutti i filosofi hanno costruito sotto la seduzione della morale»⁴⁵. Mentre in *Ecce Homo* viene utilizzata la formula della “trasvalutazione di tutti i valori” per indicare la sostituzione della morale altruistica con quella egoistica, nella prefazione autocritica di *Aurora* si preferisce il termine «autosoppressione della morale»⁴⁶, che tuttavia indica il medesimo concetto, ovvero la liquidazione della morale nichilista. Sorge però una domanda spontanea: come si caratterizza questa nuova morale che trasvaluta tutti i valori, che sopprime quella precedente? In merito a questo Nietzsche è ancora generico: si dichiara nemico di concetti come «Dio, virtù, verità, giustizia, amore per il prossimo», di «tutto ciò che in noi vorrebbe mediare e confondere», «di ogni genere attuale di fede e cristianesimo», «di tutti i romanticismi e i patriottismi», «dell'edonismo» e «dell'intero *femminismo* (o idealismo, se si preferisce)»⁴⁷. L'autogenealogia de *La gaia scienza* riprende il dualismo fra l'uomo sano e l'uomo malato⁴⁸:

Posto che si sia una persona, infatti, necessariamente si ha anche una filosofia della propria persona: ma qui c'è una grossa differenza. In una persona sono i suoi difetti che fanno filosofia, nell'altra le sue ricchezze e le sue forze. Il primo ha *bisogno* della sua filosofia, come sostegno, come tranquillante, medicina, salvezza, elevazione, autoestraniazione; nel secondo essa è solo un lusso, nel migliore dei casi la voluttà di una gratitudine trionfante, che alla fine vuole per forza iscriversi, in maiuscole cosmiche, anche nel firmamento dei concetti⁴⁹

La maggior parte della storia della filosofia risponde alla tipologia dell'uomo malato. Il processo di mascheramento della malattia consiste – esattamente come scoperto nei libri precedenti – nel «travestimento di necessità fisiologiche sotto il mantello dell'obiettività dell'ideale, del puramente spirituale»⁵⁰. Il termine “malattia” non va qui inteso in senso metaforico. Nietzsche parla esplicitamente del fatto che dietro ai giudizi di valore di carattere logico, metafisico, morale e scientifico si nascondono dei «sintomi di corpo ben precisi»⁵¹, che rispondo ad un fisiologico sentimento di repulsione o accettazione della vita terrena. Dietro la suprema questione della filosofia, quella della «verità»⁵², si nasconde il problema fisiologico della salute e della vita: la

43 Ibid «C'è un segno decisivo che ci fa capire che il prete (- compresi i preti *occulti*, i filosofi)» (Ibid, par 2, p. 225)

44 Prefazioni autocritiche, *Aurora*, par 3, p. 140

45 Ibid

46 Ibid, par. 4, p.143

47 Ibid, par 4, p. 142

48 Questa tematica si intreccia con la vita privata di Nietzsche: dopo la svolta radicale compiuta con *Umano, troppo umano*; in cui viene abbandonata la strada percorsa durante la gioventù, il periodo di smarrimento e solitudine termina con *La gaia scienza*: «Questa cosa tanto inattesa era la *guarigione*. “Gaia scienza”: significa i saturnali di uno spirito che ha resistito pazientemente a una terribile lunga oppressione – paziente, rigoroso, freddo, senza farsi per vinto, ma senza speranza, - e che ora d'un tratto viene colto dalla speranza di guarire, dall'*ebbrezza* della guarigione [...] Tutto questo libro non è altro appunto che un divertimento dopo una lunga privazione e impotenza, il gioire della forza che ritorna, della ridestate fede nel domani e nel dopodomani, della sensazione e del presagio improvviso di futuro» (Prefazioni autocritiche, *La gaia scienza*, par 1, p. 145)

49 Ibid, par 2, p. 146-147

50 Ibid, p. 147

51 Ibid, 148. Nel medesimo passo, Nietzsche afferma l'esigenza dell'esistenza di un «medico filosofo»

52 Ibid. Al lettore più attento non sarà sfuggito il fatto che in questa sede la nozione di «verità» viene relativizzata sulla base della tipologia di essere umano – sano o malato – che se ne appropria. Nietzsche non si qualifica come uno scettico dal punto vista teorico, ma la sua operazione ha carattere “psicologico” e “fisiologico”, ovvero riconduce la teoria al tipo di vita che la esprime.

stessa filosofia è semplicemente la trasposizione dello stato di salute del filosofo in termini ideali e distaccati rispetto alla sua vita quotidiana. Tutti possono attraversare fasi di malattia, tuttavia l'uomo sano è quello che pone la malattia alle sue spalle e ne riconosce i pericolosi sintomi⁵³. A questo punto gli si apre una nuova strada, una nuova vita, profondamente diversa rispetto a quella di prima.

Qui terminano le prefazioni autocritiche del 1886: non è affatto un caso che si chiudano con il riferimento ad un nuovo modello di vita, capace di porsi al di là di tutti quelli proposti dalla storia della filosofia e della religione⁵⁴. L'opera successiva a *La gaia scienza* è *Così parlò Zarathustra*, un testo completamente incentrato sulla spiegazione del modo di vivere dell'uomo sano⁵⁵. La descrizione di *Ecce Homo* dello Zarathustra è adornata di parole che rimandano ad una nuova concezione della vita: l'eterno ritorno, ovvero «la formula più alta di affermazione che possa venire raggiunta»⁵⁶, la grande salute, il presupposto fisiologico dell'uomo sano, il superuomo, colui che mette definitivamente alle spalle la concezione malata della vita, risultando agli uomini ancora vetusti «inumano»⁵⁷. Zarathustra ha un compito – che Nietzsche riconosce come il proprio: «egli dice sì fino a giustificare, fino a redimere anche tutto il passato»⁵⁸. Entrando nel merito, l'intuizione di Zarathustra è la seguente: «colui che ha la consapevolezza più dura, più terribile della realtà, che ha pensato i “pensieri più radicali”, tuttavia non vi trova alcuna obiezione all'esistenza, nemmeno all'eterno ritorno di tutto ciò – e vi trova anzi un motivo in più per *essere lui stesso* l'eterno sì a tutte le cose», «*ma questo è ancora una volta il concetto di Dioniso*»⁵⁹. È evidente il richiamo a *La nascita della tragedia*, quando Nietzsche aveva ipotizzato il dionisiaco come pessimismo in grado di accettare la realtà nonostante il suo carattere tragico: il significato è pressoché il medesimo. Da un punto di vista lessicale si può semplicemente notare che non viene più utilizzato il termine “pessimismo”: nello *Zarathustra* il dionisiaco indica la capacità di “dire sì” e accettare la realtà pur rimanendo consci del suo carattere terribile e negativo, fino ad accettare il suo eterno ritorno. Da una prospettiva teorica – nota Nietzsche – in *Zarathustra* coesistono sia il lato negativo che quello affermativo. Il profeta dello zoroastrismo è infatti colui che prova piacere nel distruggere tutte le filosofie e credenze che originano dalla malattia, d'altro canto però è anche colui che accetta la vita per quello che è, senza edulcorarne il carattere tragico, ma non per questo lasciandosi tentare dal rifiuto dell'esistenza terrena.

Se *Così parlò Zarathustra* rappresenta la parte affermativa di Nietzsche, *Al di là del bene e del male* ne rappresenta il rovescio della medaglia negativo. Qui il filosofo critica ciò che è comunemente creduto nella società moderna:

Questo libro (1886) è essenzialmente una *critica della modernità*, non escluse le scienze moderne, le arti moderne, e neppure la politica moderna: inoltre contiene accenni a un tipo di uomo opposto, il meno moderno possibile, un tipo nobile, che dice di sì. [...] Tutte le cose di cui l'epoca va fiera vengono sentite come contraddittorie con questo tipo, quasi come cattive maniere⁶⁰

53 Tuttavia la capacità di superare la malattia e vivere al di fuori della morale e del nichilismo dipende dalla costituzione psicologica della persona. Esistono tipi di persone predisposte alla salute e altre predisposte alla malattia: «mi presi in mano io stesso, mi guarii da solo: la condizione per poterlo fare – ogni fisiologo lo ammetterà – è *di essere fundamentalmente sani*. Un essere tipologicamente malaticcio non può guarire, né tantomeno guarirsi da solo; per un essere tipologicamente sano, invece, la malattia può diventare addirittura un energico *stimolo* a vivere, a vivere di più» (*Ecce Homo*, Perché sono così saggio, par. 2, p. 171)

Si deve anche sottolineare che la fisiologia nietzschiana non ha carattere economico o razziale: la distinzione fra uomo sano e uomo malato non coincide con le capacità economiche del singolo o con la sua appartenenza ad un determinato ceppo etnico.

54 L'unica eccezione individuata da Nietzsche è quella di Eraclito (*Ecce Homo*, *La nascita della tragedia*, par. 3, p. 210)

55 Nietzsche nota che paradossalmente «a parte queste opere scritte in dieci giorni, gli anni dello *Zarathustra* e soprattutto quelli *successivi* furono anni terribili» (*Ecce Homo*, *Così parlò Zarathustra*, par. 5, p. 234)

56 *Ibid.*, par. 1, p. 228

57 *Ibid.*, par. 2, 231

58 *Ibid.*, par. 8, p. 239

59 *Ibid.*, par. 7, p.236-237

60 *Ecce Homo*, *Al di là del bene e del male*, par. 2, p. 241

È chiaro che oramai il «compito» di Nietzsche sta prendendo una fisionomia precisa, data la brevità che l'analisi autogenealogica di *Al di là del bene e del male* presenta (due paragrafi per un totale di due pagine). Da un lato Nietzsche si pone contro la modernità, giudicata come un frutto del tipo di essere umano malato, d'altro canto il filosofo guarda ad un futuro in cui trionfi il modo di vivere proprio dell'uomo sano.

L'autore non dedica troppe pagine nemmeno alla *Genealogia della morale*, ma si limita ad un breve riassunto delle tre dissertazioni. La prima è uno studio sulla reale origine del cristianesimo: esso non ha nulla a che fare con la divinità, ma prende forma dallo «spirito del ressentiment»⁶¹, ovvero dalla natura malata che si vuole vendicare della vita, poiché incapace di accettarne gli aspetti terribili. La seconda analizza il ruolo della coscienza: non è la voce di Dio nell'uomo, ma è «l'istinto della crudeltà che si ritorce su se stesso, quando non può più sfogarsi all'esterno»⁶². Infine, la terza dissertazione mostra l'origine dell'ideale ascetico tipico del cristianesimo: esso non risponde alla volontà divina, ma è semplicemente l'unico ideale che è stato conosciuto fino a questo momento. Nietzsche afferma di avere fondato un «controideale»⁶³ con *Così parlò Zarathustra*, alludendo al dualismo fra uomo malato e uomo sano. L'autore inizia anche a trarre le conclusioni della propria attività filosofica: la *Genealogia della morale* non è di per sé un lavoro fondamentale, ma è stato composto «in preparazione di una trasvalutazione di tutti i valori»⁶⁴. Questo passo si pone in continuità con quanto scritto nella sezione di *Ecce Homo* dedicata ad *Umano, troppo umano*, in cui si scrive che la «Trasvalutazione di tutti i valori» sarà pubblicata «un giorno, in un qualche futuro – 1890!»⁶⁵, riferendosi ovviamente all'anno in questione. È chiara l'allusione all'opera a cui il filosofo stava lavorando negli ultimi tre anni di vita cosciente.

La breve analisi del *Crepuscolo degli idoli* identifica “la verità” come bersaglio polemico. Gli idoli – sinonimo qui di “ideali” - non sono verità: non lo sono quelli del passato e non lo sono quelli più recenti, le «idee moderne»⁶⁶. Abbattuti gli idoli presenti e passati, non resta che la facoltà di stabilire cosa sia vero e cosa non lo sia. Nietzsche afferma che i più distanti dalla verità e dalla retta via sono coloro che nel mondo a lui contemporaneo sono considerati “buoni”, ovvio riferimento alle nature malate. Ancora una volta la sezione viene chiusa con un riferimento alla *Trasvalutazione di tutti i valori*: il filosofo parla in termini entusiastici dell'opera, della prefazione scritta il 3 settembre 1888 e del proseguimento scritto a Torino, luogo in cui ha spostato da poco la sua residenza. Nietzsche annuncia che il 30 settembre dello stesso anno ha completato la *Trasvalutazione*⁶⁷.

Il percorso autogenealogico di *Ecce Homo* si conclude con *Il caso Wagner* – e si qualifica come un riassunto di quanto detto fino a questo momento. La questione verte principalmente sull'attualità politica. Il filosofo prende partito contro la Germania del suo tempo, ritenuta una nazione superficiale, volgare, nemica della cultura e colpevole della decadenza che affligge l'intera Europa. Nietzsche non risparmia giudizi precisi sugli avvenimenti politici dell'epoca: egli rinnega il nazionalismo imperante che divide i popoli europei invece di unirli, rifiuta l'antisemitismo che

61 *Ecce Homo*, Genealogia della morale, p. 243

62 Ibid

63 Ibid, 244

64 Ibid

65 *Ecce Homo*, Umano, troppo umano, par. 6, p. 223

66 *Ecce Homo*, Crepuscolo degli idoli, par. 2, p. 245

67 Nietzsche pare riferirsi al manoscritto originario che diventerà poi *L'anticristo*. Come notava Maurizio Ferraris, non sono stati ritrovati dei manoscritti che potessero qualificarsi come testi completi di un'opera intitolata *Trasvalutazione di tutti i valori*. È tuttavia sufficientemente chiaro – anche limitandosi a una lettura di *Ecce Homo* e senza scendere ai carteggi privati – che Nietzsche aveva ben presente la *Trasvalutazione* come il culmine della propria attività filosofica.

Tenendo anche conto che *Ecce Homo* era già predisposto per la stampa, appare difficile pensare che nell'ultimo periodo di vita cosciente Nietzsche abbia tutto d'un tratto rinunciato alla *Trasvalutazione* senza lasciare frammenti espliciti in relazione a questa sua volontà.

prende piede fra la classe dirigente, esige un distacco del Reich dalla Chiesa di Roma (nonché dal mondo della religione in generale) e contrasta l'intento dell'imperatore di volere liberare gli schiavi africani in nome di un «dovere cristiano»⁶⁸.

Alla luce della rilettura delle “prefazioni autocritiche” del 1886 e di *Ecce Homo*, possiamo affermare che la riflessione nietzschiana non ruota unilateralmente intorno ad una singola questione: Nietzsche fa continui riferimenti ad un “compito” o ad una “missione”, ma non esprime mai lo stesso concetto per riferirsi ad esso. Bisogna tuttavia tenere in considerazione che tutte le tematiche da lui identificate come essenziali nel suo percorso filosofico sono strettamente collegate l'una all'altra. La problematizzazione della morale, il dualismo fra uomo sano e uomo malato, la trasvalutazione di tutti i valori, il problema della gerarchia, l'opposizione tra cristiano e dionisiaco, l'autosoppressione della morale, la critica alla modernità e la decostruzione degli “idoli” non rappresentano questioni irrelate, ma si rimandano reciprocamente. Prendiamo ad esempio la trasvalutazione di tutti i valori, la questione che appassiona maggiormente la ricerca filosofica di Nietzsche del periodo immediatamente precedente al termine della sua vita cosciente. Con questo concetto si rimanda ad una sostanziale modifica dei valori morali che governano la società: per garantire la salute e il futuro dell'umanità, bisogna trasmutare i valori promossi dai sistemi morali nichilisti (massimamente espressi dal cristianesimo) nei valori dionisiaci e sani proposti da Nietzsche. Questo discorso rimanda alla problematizzazione della morale. Nell'intera storia della filosofia, tutti i filosofi hanno compiuto i propri studi persuasi dalla validità della morale. Ma c'è un problema: la morale non è una realtà di per sé esistente, essa rimanda in ogni caso al tipo di uomo che la produce. Conseguentemente a ciò, bisogna prendere coscienza che la morale cristiana dell'altruismo e della compassione è generata da individui decadenti che provano rancore nei confronti della vita, poiché dotati di una costituzione fisiologica malata. Allo stesso modo, la morale opposta dell'egoismo e della salute, è generata da individui sani che accettano la vita nonostante il carattere tragico e negativo che l'accompagna, poiché dotati di una costituzione psicologica forte. A questo punto si introduce lo studio psicologico dell'essere umano, capace di stabilire cosa renda una persona malata o sana.

La trasvalutazione di tutti i valori rimanda quindi a qualcosa di complicato, non è una nozione che si esaurisce in una formula o in una definizione. E così tutti gli altri concetti che Nietzsche presenta come affini al “compito”, alla “missione” verso cui è diretta la sua filosofia. Se poniamo come centrale la critica alla religione e al cristianesimo, allora il discorso verte sul fatto che la religione non si occupa di entità reali, ma rimanda ad un'interpretazione morale del mondo mossa da determinate sintomatologie corporee e psicologiche di accettazione o rifiuto della realtà, che in Nietzsche è sinonimo di “vita terrena”. Se rovesciamo il discorso e consideriamo come questione fondamentale della sua filosofia la psicologia, non possiamo certamente isolare questo tema dalla critica alla morale, alla religione e alla società a lui contemporanea. Il dualismo uomo sano / uomo malato rimanda alla generazione di valori morali che governano la società, i quali determinano la salute e il futuro dell'umanità. Nonostante sia impossibile isolare un tema specifico nel percorso filosofico nietzschiano, mi sento di affermare con certezza che la questione psicologica rappresenta il fondamento teorico da cui tutto il resto attinge. In questa prima parte di tesi mi propongo quindi di partire dalla critica di Nietzsche alla nozione tradizionale di “soggettività” per mostrare come l'intero impianto critico che il filosofo muove a metafisica, morale, religione e politica dipenda dalla “decostruzione psicologica del soggetto”, che ha come esito la divisione nel dualismo uomo sano / uomo malato.

68 *Ecce Homo*, Il caso Wagner, par. 3, p. 252

1.2 Dalla “verità” alla “volontà di potenza”

La critica nietzschiana alla nozione di “soggetto” come tradizionalmente intesa nella storia della filosofia si inserisce in un discorso più generale sulla decostruzione della metafisica. Nella premessa e nel primo capitolo di *Al di là del bene e del male*, Nietzsche pone delle importanti obiezioni alla metafisica (o “filosofia dogmatica”), creando una nuova “filosofia dell'avvenire” capace di superarla e prendere il suo posto.

I dogmatici indirizzano la ricerca filosofica verso la verità, tuttavia indagano in maniera ingenua. Il primo problema rilevato da Nietzsche è che non si può parlare della “verità” in termini generici, ma bisogna occuparsi della “volontà di verità”:

Chi è propriamente che ora ci pone domande? Che cosa in noi vuole propriamente “la verità”? - In effetti, ci siamo soffermati a lungo di fronte alla domanda sulla causa di questo volere, - finché alla fine, ci siamo fermati completamente di fronte a una domanda ancor più fondamentale. Abbiamo messo in questione il valore di questa volontà. Posto che noi vogliamo la verità: perché non piuttosto la non-verità? E l'incertezza? E perfino l'ignoranza?⁶⁹

Il primo problema della metafisica riguarda quindi il fine della ricerca filosofica. Se si vuole indagare la verità, è un dato di fatto che l'indagine non si compie in termini assolutamente oggettivi, neutrali e astratti. C'è un “chi”, un “che cosa” che ci spinge a ricercare “la verità”. Sottostante la verità, c'è una dimensione che rappresenta la causa di questo volere: qualcosa “in noi” vuole la verità piuttosto che la “non-verità”, “l'incertezza” e “l'ignoranza”. Un'indagine filosofica accorta non incomincia postulando qualcosa come vero, ma studia la dimensione che sottostà ad essa, la causa della “volontà di verità”.

La dimensione che rende possibile l'affermazione di qualcosa come “verità” non è quella razionale. Sì, i filosofi «si presentano tutti come se avessero scoperto e raggiunto le proprie opinioni tramite lo sviluppo autonomo di una dialettica fredda, pura, divinamente imperturbabile»⁷⁰, ma questo è un modo complessivamente disonesto di mostrare la maniera in cui si giunge a stabilire qualcosa come “vero” piuttosto che “falso”. L'attività della ragione e dell'intelletto non è alcunché di indipendente, ma è un effetto della dimensione dell'istinto⁷¹. L'istinto è l'opposto della “ragione”, intesa come l'organo che delibera in maniera autonoma e oggettiva su questioni filosofiche, morali e via discorrendo. La produzione di “giudizi di verità” non rimanda ad una libera e disinteressata adesione ad una teoria piuttosto che ad un'altra; al contrario rimanda a “giudizi di valore” espressi inconsciamente dall'istinto.

La ricerca filosofica nietzschiana sposta quindi il *focus* verso il funzionamento dell'istinto: la logica ad esso sottostante rimanda ad «esigenze fisiologiche per il mantenimento di una determinata specie di vita»⁷². Non si scambi Nietzsche per un darwinista: il discorso relativo ad una “determinata specie di vita” non riguarda l'umanità in quanto tale, ma la tipologia di essere umano entro cui ci si qualifica. Abbiamo già visto nel paragrafo precedente che in Nietzsche si dà un radicale dualismo fra l'uomo malato e l'uomo sano: si tratta di due tipi di uomo dotati di istinti diversi, che producono giudizi di valore che esaltano il loro modo specifico di intendere la vita. I giudizi espressi da un filosofo non riguardano cos'è vero o falso, ma cosa egli ritiene positivo o negativo per la conservazione della propria specie di vita⁷³.

69 *Al di là del bene e del male*, cap. 1, aforisma 1, p. 11

70 *Ibid*, aforisma 4, p. 14

71 «Si deve ancora annoverare la maggior parte del pensiero cosciente tra le attività dell'istinto», «altrettanto poco l'«esser cosciente» può essere *contrapposto* in qualche senso decisivo all'istinto» (*Ibid*, aforisma 3, p. 13)

72 *Ibid*

73 «La falsità di un giudizio per noi non è ancora un'obiezione contro di esso» «la questione è fino a che punto esso promuova la vita, la conservi, conservi la specie e addirittura forse ne disciplini la crescita» (*Al di là del bene e del male*, cap. 1, aforisma 4, p. 13-14)

Approfondendo il discorso – nota Nietzsche – l'istinto non è un'entità unitaria, si dovrebbe parlare piuttosto di «istinti»⁷⁴ (impulsi, affetti) posti in ordine gerarchico. La definizione di una gerarchia è dettata dal fatto che «ogni istinto è avido di dominio» e vuole «rappresentare *se stesso* come fine ultimo dell'esistenza e come *signore* legittimo di tutti gli altri istinti» poiché «ogni istinto è avido di dominio e come *tale* prova a fare filosofia»⁷⁵. La dimensione istintuale è dotata di un intrinseco carattere conflittuale: ciò che la muove, gli “istinti”, non è un'entità statica, ma molteplice e perennemente alla ricerca di estrinsecarsi. Il termine “istinto” non indica quindi l'esistenza di un singolo istinto, ma un insieme di impulsi posti in una determinata relazione fra loro. Il principio regolatore degli affetti prende il nome di “volontà di potenza”⁷⁶. Cosa indica il termine “volontà di potenza”? Nietzsche parla genericamente della facoltà di estrinsecare la propria “forza”. Viene in aiuto la lettura di Gilles Deleuze, che nel suo *Nietzsche e la filosofia* (1962) si concentra particolarmente sulla questione psicologica. Deleuze mette anzitutto in guardia il lettore sul senso del termine “potenza”. Esso non va confuso con parole come “dominio” o “potere”. “Volontà di potenza” non indica una volontà che tende ad una posizione di potere oppure a dominare genericamente qualcosa:

La potenza è ciò che nella volontà vuole, è l'elemento genetico e differenziale all'interno della volontà. Per questo la volontà di potenza è essenzialmente creatrice e la potenza non può mai essere commisurata alla rappresentazione: non è mai rappresentabile, interpretabile o valutabile, in quanto è “ciò che” interpreta, “ciò che” valuta, “ciò che” vuole. Ma cosa vuole? Essa vuole ciò che deriva dall'elemento genetico. L'elemento genetico (potenza) determina il rapporto della forza con la forza e qualifica le forze in rapporto fra loro [...] La volontà di potenza vuole quel determinato rapporto o quella determinata qualità di forze⁷⁷

La potenza non è un oggetto dotato di una sua rappresentazione⁷⁸, ma è il soggetto del discorso: è la potenza in primo luogo a volere. Essa vuole l'estrinsecazione di quello che Deleuze chiama “elemento genetico”, ovvero la gerarchia in cui sono naturalmente posti gli istinti, per i quali il filosofo francese utilizza anche il nome di “forze”. La volontà di potenza vuole il rapporto tra forze costitutivo dell'istinto dell'individuo.

Ricostruiamo quindi il discorso nietzschiano passo per passo. L'uomo è dotato di una dimensione interiore, regolata dalla volontà di potenza e costituita da istinti (impulsi, forze) posti in ordine gerarchico. La volontà di potenza esige l'estrinsecazione della gerarchia entro cui sono collocati gli istinti. Tale processo consiste nella produzione di giudizi di valore da parte della ragione – che è un semplice riflesso dell'attività istintuale. La filosofia in quanto prodotto dell'attività razionale è un insieme di giudizi di valore che derivano dall'istinto, che è regolato dalla volontà di potenza. Quando Nietzsche afferma che «in ogni filosofia c'è un punto in cui “la convinzione” del filosofo entra in scena»⁷⁹ oppure che la filosofia è «l'autoconfessione del suo autore e una specie di involontarie e inavvertite *mémoires*»⁸⁰ si riferisce al fatto che il contenuto di un testo filosofico non ha nulla a che fare con la verità, ma con quello che Deleuze chiama “elemento genetico”, ovvero il rapporto gerarchico in cui sono collocati gli istinti nella dimensione interiore dell'uomo.

74 Ibid, aforisma 6, p. 16

75 Ibid, p. 15-16

76 «I fisiologi dovrebbero meditare, nel porre l'istinto di conservazione come istinto cardinale di un essere organico. Prima di tutto qualunque vivente vuole estrinsecare la propria forza – la vita stessa è volontà di potenza -: l'autoconservazione è solo una delle indirette e più frequenti conseguenza di ciò» (Ibid, aforisma 13, p. 22)

77 Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cap. 3, par. 6, p. 127

78 Ibid, cap. 3, par. 4, p. 119

79 *Al di là del bene e del male*, cap. 1, aforisma 8, p. 17

80 Ibid, aforisma 6, p. 15

1.3 La confutazione del “Cogito ergo sum” e la soggettività in quanto pluralità

La transizione dalla “verità” alla “volontà di verità” e alla “volontà di potenza” porta con sé due implicazioni. La prima è che la filosofia perde il carattere di neutralità d'indagine, qualificandosi costantemente come espressione del proprio istinto. La seconda è che la dimensione del sé (dell'io) perde il suo carattere di unitarietà. Se il mondo interiore del filosofo è molteplice e complesso, se è più corretto parlare di “gerarchia di istinti” piuttosto che di un “istinto”, allora il soggetto non andrà più considerato come un elemento singolare. A partire da questo retroterra teorico si può comprendere la rivoluzione nietzschiana della nozione di soggettività. Questo processo incomincia con la confutazione del *cogito ergo sum*. Il bersaglio polemico è ovviamente Cartesio, che parla dell'affermazione “io penso” come di una «certezza immediata»⁸¹. L'obiezione di Nietzsche verte sul fatto che nella suddetta affermazione non c'è nulla di immediato: in primo luogo essa presuppone ulteriori giudizi che ne giustificano la validità, in secondo luogo implica il paragone con altre funzionalità che l'io può svolgere.

Riguardo al primo punto, l'autore sottolinea come “io penso” sottintenda due tipologie di affermazioni, quelle che riguardano l'essenza del pensiero e quelle che legano la sfera del pensiero alla soggettività⁸². Innanzitutto il giudizio “io penso” presuppone che si sappia già cosa sia il pensiero a prescindere dal soggetto, di conseguenza l'affermazione che stiamo esaminando non è alcunché di immediato, ma è mediata dalla definizione di “pensiero”. Inoltre, affermare “io penso” presuppone che si dia un ente chiamato “io”, che questo ente effettui l'atto del pensare e che esso sia legato al pensiero secondo il principio di causa-effetto. Il pensiero è giudicato in partenza come qualcosa che ha bisogno di un ente che lo eserciti: il giudizio “io penso” presuppone quindi l'esistenza dell'io e la validità del principio di causalità. Non solo il *cogito ergo sum* non è una “certezza immediata”, ma non lo sono nemmeno i concetti che esso presuppone, ovvero il pensiero, l'io e il rapporto causa-effetto: non è infatti difficile domandarsi quale sia il loro fondamento, perché sia necessario partire da loro per incominciare l'indagine filosofica⁸³.

Riguardo al secondo punto invece Nietzsche mette in luce come il giudizio “io penso” presupponga un paragone con altre funzionalità che l'io può svolgere⁸⁴. L'affermazione “io penso” rappresenta un atto, una “condizione” che si dà nel mondo interiore dell'uomo (quello dell'istinto), di conseguenza esistono altri atti (o condizioni) che vengono rappresentati da altre affermazioni. “Io penso” è un'affermazione che indica l'atto del pensare, “io vedo” riguarda la capacità dell'io di percepire sensibilmente un dato empirico, “io sento” indica la facoltà di provare dolore, gioia o altri sentimenti: sono tre affermazioni che indicano tre realtà diverse fra loro. Di conseguenza, “io penso” non è un giudizio immediato poiché presuppone l'esistenza di diverse funzioni dell'io, fra le quali si colloca la capacità di pensare.

Non solo l'affermazione “io penso” non è immediata, ma è propriamente falsa. Essa infatti non descrive l'atto empirico in termini linguisticamente coerenti con l'atto stesso: «un pensiero

81 «ci sono ancor sempre ingenui osservatori di sé, che credono che si diano “certezze immediate”, ad esempio “io penso”» (Ibid, aforisma 16, 24)

82 «Lo creda il popolo che conoscere sia un conoscere fino in fondo, il filosofo deve dirsi: “se analizzo il processo che è espresso nella proposizione “io penso”, allora ottengo una serie di affermazioni temerarie la cui giustificazione è difficile, forse impossibile, - ad esempio, che *io* sia colui che pensa, che in generale debba esserci qualcosa che pensa, che pensare sia un'attività e un effetto da parte di un essere che è pensato come causa, che si dia un “io”, infine che sia accertato cosa si può definire pensare, - che io *sappia* cosa è pensare» (Ibid)

83 «Al posto di quella “certezza immediata”, alla quale il popolo, nel caso dato, può credere, il filosofo si trova in questo modo tra le mani una serie di questioni di metafisica, davvero autentici problemi di coscienza dell'intelletto, che chiedono: “da dove prendo il concetto di pensare? Perché credo a un causa ed effetto? Cosa mi dà il diritto di parlare di un io, e addirittura di un io come causa, e infine anche di un io come causa dei pensieri?» (Ibid, p. 24-25)

84 «Insomma, quell'io penso presuppone che io *paragoni* la mia condizione attuale con altre condizioni, che riconosco in me, per stabilire che cosa esso sia: in virtù di questo riferimento a un differente “sapere”, esso non ha più per me in alcun modo una “certezza” immediatamente» (Ibid, 24)

viene quando “lui” vuole, e non quando “io” voglio; tanto che è una *falsificazione* del dato di fatto dire: il soggetto “io” è la condizione del predicato “penso”»⁸⁵. Da un punto di vista linguistico è del tutto scorretto affermare che l'io è la condizione di esistenza del pensiero, poiché l'atto del pensiero avviene quando un singolo pensiero si dà autonomamente (“un pensiero viene quando lui vuole”), non poiché “l'io” decide che deve darsi un determinato pensiero (e non quando io voglio”). Se si vuole descrivere il pensiero in termini aderenti al modo in cui esso si dà, non si può parlare né di un io, né un atto volitivo di quest'ultimo rivolto ad un particolare pensiero; tutto ciò che si dà è un semplice pensiero. Come descrivere allora questo processo? Nietzsche sfida i limiti del linguaggio:

Esso pensa; ma che anche questo “esso” sia proprio quel famoso vecchio “io” è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione, un'affermazione, soprattutto non è affatto una “certezza immediata”. E infine, già con questo “esso pensa” si è fatto anche troppo: già questo “esso” contiene un'interpretazione del processo e non rientra nel processo stesso. [...] Forse un bel giorno ci si abituerà ancora, anche da parte dei logici, a cavarsela senza quel piccolo “esso” (nel quale si è volatilizzato l'onesto, vecchio io)⁸⁶

La confutazione del *cogito ergo sum* non riguarda solo l'esistenza dell'io, poiché essa può essere sostenuta solo a patto di pensare nei termini di causa-effetto. L'indebita applicazione del principio di causalità è dunque la vera falsificazione dell'atto del pensiero, poiché si presuppone che il pensiero debba essere l'effetto di qualcosa che lo produce. Ma quando analizziamo l'atto del pensiero, ci accorgiamo che il principio di causalità non è applicato al suo interno: tutto ciò che si dà è un pensiero, senza qualcosa che lo produca.

L'obiettivo di Nietzsche non è solamente quello di confutare il *cogito* cartesiano, ma quello di rivoluzionare la nozione di soggettività per come intesa da metafisica, filosofia moderna e religione cristiana. Le tre correnti di pensiero appena citate condividono la tesi chiamata da Nietzsche «*atomismo delle anime*»⁸⁷, che presenta l'io come un'entità unitaria. La dimensione interiore dell'uomo è invece costituita da più impulsi posti entro una gerarchia. Essa non è né rappresentata, né governata da un ente chiamato “io”, ma – come già sappiamo – lo è dalla volontà di potenza. Di conseguenza Nietzsche afferma che «il volere mi sembra prima di tutto qualcosa di *complicato*, qualcosa che ha unità solo in quanto parola»⁸⁸. L'elemento che rende complicata la dimensione interiore dell'uomo è rappresentato dal fatto che gli istinti costitutivi della volontà sono posti entro un rapporto di comando e obbedienza⁸⁹. Ciò che obbedisce indica una specifica categoria di istinti, ovvero «i sentimenti di costrizione, trascinarsi, oppressione, resistenza, movimento»⁹⁰. Gli affetti si dividono quindi in due tipologie: da un lato quelli che obbediscono, che oppongono resistenza; dall'altro quelli che comandano, che superano le resistenze. Per questo Nietzsche può concludere che il nostro corpo è «solo un'organizzazione sociale di molte anime», alcune delle quali sono «“sottovolontà” servili o sotto-anime»⁹¹ che esprimono sentimenti di costrizione e oppressione.

Bisogna prestare attenzione al modo in cui sono “organizzate” queste “anime” interne all'uomo, ovvero alla “gerarchia” che regola gli istinti. La “gerarchia” entro cui sono collocati gli affetti non indica che i sentimenti di comando sono sempre posti al vertice e quelli di obbedienza invece ricoprono i gradini più bassi della piramide gerarchica. Gli uomini sono tutti dotati sia di impulsi di comando che di sottomissione, tuttavia la loro posizione all'interno della gerarchia non è la medesima per tutti gli esseri umani. Come abbiamo già avuto modo di notare nell'introduzione,

85 Ibid, aforisma 17, p. 25

86 Ibid

87 «Ci sia consentito di caratterizzare con questa parola quella credenza che considera l'anima con qualche cosa di indistruttibile, di eterno, d'indivisibile, come una monade, come un *atomon*; questa credenza deve essere estirpata dalla scienza!» (Ibid, aforisma 12, p. 22)

88 Aforisma 19, p. 26

89 «Un uomo che *vuole* -, comanda qualcosa in sé, che obbedisce o che egli crede che obbedisca» (Ibid, p. 27)

90 Ibid

91 Ibid

Nietzsche non riconosce gli uomini come uguali: alcuni sono sani, altri sono malati. In questi ultimi trionfano gli affetti di sottomissione, ubbidienza, nei primi invece sono i sentimenti di comando a ricoprire le posizioni più alte nella gerarchia degli istinti. Anche Deleuze sottolinea che il carattere di obbedienza e comando è intrinseco alla dimensione interiore dell'uomo: ci sono impulsi che comandano e altri che obbediscono, o, utilizzando il linguaggio deleuziano, forze «attive» e «reattive»⁹². Il filosofo francese sottolinea che la volontà di potenza orienta entrambe i tipi di forza, i quali si contendono il predominio dell'istinto. Non bisogna equivocare la *volontà di potenza* come un sinonimo degli impulsi di comando, poiché anche quelli di sottomissione tendono al dominio⁹³. Sia che al vertice della gerarchia siano poste le forze attive o quelle reattive, esse non tendono alla cancellazione o all'annientamento delle forze che si trovano in una posizione subordinata, ma le dominano, le soggiogano. Né l'istinto di prevaricazione degli impulsi che tendono al comando, né quello di sottomissione degli impulsi che tendono all'obbedienza sono comprensibili senza il proprio contrario; conseguentemente a ciò – nota Deleuze – gli affetti non esistono entro uno stato di eguaglianza o parità⁹⁴.

92 Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cap. 2, par.1, p. 61

93 «Le forze inferiori vengono definite reattive; esse non perdono affatto la loro forza, la loro quantità di forza, anzi, la esercitano e ne garantiscono i meccanismi e le finalità, le condizioni di vita e le funzioni, i fini di conservazione, di adattamento e di utilità» (Ibid, par. 2, p. 61)

94 «Ciò che più gli interessa invece è il fatto che, dal punto di vista della quantità, la differenza di quantità sia irriducibile a uguaglianza» (Ibid, par. 3, p. 66)

1.4 Il problema del libero arbitrio: “libero volere”, “volontà non libera” e “libertà del volere”

La scoperta del rapporto comando/obbedienza come regola generale della dimensione istintuale – unita alla tesi secondo cui l'attività razionale è un mero riflesso dell'istinto – implica un necessario confronto con la morale⁹⁵. Una filosofia morale deve studiare il comportamento umano a partire dall'istinto dell'uomo, dal modo in cui i suoi impulsi sono ordinati e l'effetto che hanno sul modo di pensare e di agire del soggetto. Il fatto che l'agire umano sia orientato in origine non da una riflessione razionale ma dalla sfera dell'istinto, porta con sé il problema del libero arbitrio: l'uomo è libero di agire (e quindi è responsabile delle proprie azioni) oppure il suo comportamento è predeterminato dalla gerarchia in cui sono posti gli impulsi che lo compongono?

La prima delle due posizioni nel vocabolario di Nietzsche prende il nome di «libero volere»⁹⁶. Secondo i fautori del libero arbitrio, gli uomini sono in ultima analisi responsabili delle proprie azioni, le quali non sono imputabili a fattori esterni come «dio, il mondo, i progenitori, il caso, la società»⁹⁷. Ragionare in questi termini – dice l'autore – implica tuttavia l'utilizzo del principio di *causa sui*: se le azioni compiute dagli uomini sono prive di una causa, allora esse saranno la causa di loro stesse. Nietzsche ha tuttavia modo di notare che «la *causa sui* è la migliore autocontraddizione che sia stata escogitata fino a oggi, una specie di stupro e di violenza contro la natura logica»⁹⁸, scartando immediatamente qualunque argomentazione poggi su questa base teorica⁹⁹.

La seconda posizione prende il nome di «volontà non libera»¹⁰⁰. I negatori del libero arbitrio sostengono che gli uomini non sono responsabili del proprio agire, poiché esso è predeterminato da una causa a loro esterna. Il difetto di questa argomentazione rilevato da Nietzsche riguarda un utilizzo erroneo del principio di causalità. Il legame causa-effetto non è rintracciabile nel dato empirico, «non si deve *reificare* erroneamente “causa” ed “effetto”» «secondo la dominante sciocchezza meccanicistica di una causa che spinge e preme, finché non “agisce”; si devono utilizzare “causa” ed “effetto” solo come puri *concetti*, ossia come finzioni convenzionali allo scopo della definizione, della comprensione, *non* della spiegazione»¹⁰¹. Essendo il principio di causalità qualcosa di inventato dall'uomo per spiegare la natura – e non qualcosa appartenente di per sé alla

95 «In ogni volere si tratta a ogni modo di comandare e obbedire, sulla base, come detto, di una costruzione sociale di molte “anime”: perciò il filosofo dovrebbe arrogarsi il diritto di assumere il volere in sé già sotto il punto di vista della morale: la morale intesa come dottrina delle relazioni di dominio, dalle quali sorge il fenomeno “vita”» (*Al di là del bene e del male*, cap. 1, aforisma 19, p. 28)

96 Ibid, aforisma 21, p. 29

97 Ibid

98 Ibid

99 Non possiamo ritenere soddisfacente l'argomentazione nietzschiana in relazione alla critica del libero arbitrio. Innanzitutto Nietzsche confuta una tesi diversa rispetto a quella che lui stesso presenta. Egli infatti parla dei fautori del libero arbitrio come di coloro che fanno ricadere la responsabilità delle azioni compiute dagli esseri umani sugli esseri umani. Ma qui è impossibile rintracciare l'applicazione del principio di *causa sui*: le azioni non sono generate da loro stesse, ma dall'arbitrio dell'uomo, dalla sua facoltà razionale che decide il modo consono di agire. La causa dell'agire è identificata nella facoltà razionale, non nell'agire stesso.

In secondo luogo, si deve notare che sussiste una differenza fra “assenza di causa” e “*causa sui*”. Nell'aforisma in questione, Nietzsche deduce frettolosamente che – dato che i sostenitori del libero arbitrio non riconoscono alcuna causa rispetto all'agire umano – allora si applica il principio di *causa sui* secondo cui l'agire umano genera sé stesso, il che rappresenta una palese ed evidente contraddizione. Non si tratta di un ragionamento accurato, dal momento che dall'assenza di una causa non si deduce l'applicazione della *causa sui*. Nel *Trattato sulla natura umana*, David Hume prendeva di mira proprio questo modo di argomentare: «dire che una cosa è prodotta, o, per esprimermi meglio, viene all'esistenza senza una causa, non è affermare che essa stessa sia la sua causa; al contrario, escludendo ogni causa esterna, si esclude *a fortiori* che la cosa stessa sia creata. Un oggetto esistente senza assolutamente nessuna causa non è certamente la sua propria causa» (*Trattato sulla natura umana*, libro primo, cap. 3, par. 4, p. 94). In Nietzsche questa distinzione manca e la sua confutazione risulta grossolana

100 *Al di là del bene e del male*, cap. 1, aforisma 21, p. 29

101 Ibid, p. 29-30

natura – allora l'agire umano non può essere l'effetto di una causa posta al di fuori di lui, poiché il rapporto causa-effetto non è presente in quella dimensione.

Dalla prospettiva nietzschiana, l'agire umano non è né libero né vincolato a qualcosa, poiché si tratta di categorie sbagliate tramite cui affrontare la questione: «nell'esistenza reale si tratta solo di volontà forti e deboli»¹⁰². Nonostante le ragioni siano diverse, sia i sostenitori che i negatori del libero arbitrio sono espressione di volontà deboli. Per quanto riguarda la critica ai primi, Nietzsche afferma che questi: «non vogliono abbandonare a nessun costo la loro *responsabilità*, la fede in *sé*, la rivendicazione personale del *proprio* merito»¹⁰³. La critica verte sul fatto che costoro non riconoscono il ruolo fondante degli istinti rispetto alle loro azioni, quindi attribuiscono a loro stessi eccessivi meriti per le imprese che portano a termine. L'origine delle azioni grandiose compiute in vita non va ricercata nell'io e nel libero arbitrio; non si ha una completa responsabilità nei loro confronti, poiché il loro fondamento risiede nell'istinto, nella sfera degli impulsi, che agisce in maniera inconscia e irrazionale. I negatori del libero arbitrio invece manifestano sintomi di «costrizione, angustia» e «oppressione»¹⁰⁴: pongono ciò che li opprime come necessità, come causa che determina il proprio agire. I negatori del libero arbitrio, non riconoscendo come propria la responsabilità delle azioni da loro compiute, manifestano un disprezzo nei confronti di loro stessi: costoro non riconoscono nell'istinto l'origine del proprio comportamento, di conseguenza delegittimano la condizione umana rispetto ad entità fittizie che fungono da presunte causa del loro agire.

Le volontà forti riconoscono la «libertà del volere», che «è essenzialmente il sentimento di superiorità nei confronti di colui che deve obbedire: io sono libero, egli deve obbedire»¹⁰⁵. Nelle volontà forti gli istinti che comandano sono al vertice della gerarchia degli impulsi – e sono in grado di sottomettere gli affetti di obbedienza. Chi esercita la libertà del volere riconosce i sentimenti di resistenza, oppressione e costrizione, ma al contempo ha la facoltà di superarli a causa della prevalenza di impulsi di comando. La volontà forte è rappresentata da «colui che vuole, che ordina e che allo stesso tempo si identifica con l'esecutore, - che in quanto tale partecipa al godimento del trionfo sulle resistenze, ma dentro di sé giudica che sia la sua volontà ad averle effettivamente superate»¹⁰⁶. Il discorso psicologico si traduce in termini concreti quando colui che supera le resistenze interiori è in grado di agire senza preoccupazione per le conseguenze delle sue azioni, senza rimorsi o pentimenti, ma lasciando semplicemente esprimere il suo istinto, il cui unico imperativo è non farsi ostruire da sentimenti di angoscia o costrizione.

102 Ibid, p. 30

103 Ibid.

104 Ibid

105 Ibid, aforisma 19, p. 27

106 Ibid

1.5 La dissoluzione del “mondo vero” e il prospettivismo

Dopo avere criticato le nozioni di “verità” e “soggettività”, la critica alla metafisica di Nietzsche tocca il tema della “realtà”, proponendosi di decostruire l'idea di “mondo vero”. Tutte e tre le confutazioni poggiano su un uso scorretto che i metafisici fanno del principio di causalità. Riguardo la prima, la filosofia dogmatica non va a indagare la “causa” che induce l'uomo a ricercare la verità, ma si limita ad assumere questo concetto come qualcosa di permanente, assoluto e sempiterno. In merito alla seconda, i metafisici presuppongono che il pensiero debba essere esercitato da un ente chiamato “io”, ignorando che affermare questo è completamente incoerente con il modo in cui un pensiero si genera, che è autonomo e indipendente. Infine, per una corretta comprensione del dato empirico bisogna considerare che:

Nell’“in sé” non ci sono “nessi causali”, “necessità”, “non libertà psicologiche”, qui “l'effetto” *non* segue “alla causa”, qui non domina alcuna “legge”. *Noi* soltanto siamo coloro che hanno inventato le cause, la successione, la reciprocità, la relatività, la costrizione, il numero, la legge, la libertà, il motivo, lo scopo; e se noi ideiamo e inseriamo nelle cose questo mondo di segni come un “in sé”, allora agiamo ancora una volta come abbiamo sempre agito, *mitologicamente*. Il volere non libero è mitologia: nell'esistenza reale si tratta solo di volontà *forti e deboli*¹⁰⁷

Che esista il prodotto di una testimonianza sensibile non è qualcosa di cui Nietzsche dubita, tuttavia il filosofo si mostra particolarmente cauto nell'evitare di attribuire al dato empirico qualcosa che in origine non gli appartiene. Il nostro apparato sensibile non percepisce concetti come “causa-effetto”, “libertà-costrizione”, “scopo” o “numero”, essi sono aggiunti dall'essere umano. Dal momento che non esiste una facoltà razionale in grado di produrre giudizi autonomi e oggettivi, la creazione dei concetti precedentemente citati è frutto dell'istinto e del suo principio regolatore, la volontà di potenza. Contro i «fisici» che parlano di una «normatività della natura»¹⁰⁸, Nietzsche afferma che interpretando il dato empirico non si arriva a scoprire nessuna legge intrinseca alla natura, ma si creano leggi in base alla volontà di potenza¹⁰⁹. L'interpretazione della testimonianza sensibile non fa appello a leggi o verità sottostanti al funzionamento della realtà ma alla gerarchia degli istinti e alla volontà di potenza¹¹⁰. Conseguentemente a ciò, qualsiasi tentativo interpretativo di ciò che l'apparato sensibile umano percepisce è una sua falsificazione, tuttavia si tratta di un processo necessario per vivere: Nietzsche lascia intendere che le interpretazioni di carattere logico, scientifico e matematico della realtà non solo sono utili per l'uomo, ma sono a tutti gli effetti necessarie e indispensabili per la vita e la sua crescita¹¹¹.

Come abbiamo visto prima, esistono volontà forti e deboli, uomini sani e malati, di

107 Ibid, aforisma 21, p. 30

108 Ibid, aforisma 22, p. 30-31

109 «Ma, come detto, questa è interpretazione, non testo; e potrebbe giungere qualcuno che, con intenzione e modalità interpretativa del tutto opposte, sapesse leggere nella medesima natura e riguardo ai medesimi fenomeni, proprio la tirannica, irriguardosa e impietosa imposizione di rivendicazioni di potenza» (Ibid, p. 31)

110 In un certo senso – nota Nietzsche – possiamo parlare di una legge fondamentale della natura, tuttavia si tratta di una legge peculiare: «e tuttavia egli finirebbe con l'affermare di questo mondo ciò che voi affermate [i fisici che parlano di una normatività naturale], cioè che esso abbia un percorso “necessario” e “calcolabile”, ma *non* perché dominino in esso le leggi, bensì perché le leggi *mancano* assolutamente, e ogni potenza in ogni attimo trae la propria estrema conseguenza» (Ibid). La legge di natura è quella secondo cui l'interpretazione della natura stessa ha origine dalla volontà di potenza di un individuo.

111 «noi siamo in linea di principio inclini a sostenere che i giudizi più falsi [...] sono per noi i più indispensabili, che senza un mantenimento delle finzioni logiche, senza un commisurare la realtà al mondo completamente inventato dell'incondizionato, dell'uguale-a-se-stesso, senza un'incessante falsificazione del mondo attraverso il numero, l'uomo non potrebbe vivere, - che rinunciare ai giudizi falsi sarebbe rinunciare alla vita, una negazione della vita. Ammettere la non-verità come condizione di vita: questo significa certamente opporre resistenza in maniera pericolosa agli abituali sentimenti di valore; e una filosofia che osa questo, si pone soltanto con ciò al di là del bene e del male» (Ibid, aforisma 4, p. 14)

conseguenza esisteranno due tipi di interpretazioni della natura. Da un lato le volontà deboli rifiutano il carattere apparente e illusorio della testimonianza sensibile in nome di una realtà trascendente vera ed eterna; d'altro canto le volontà forti accettano il dato empirico in quanto tale (mutevole e diveniente), rifiutando qualunque rifugio in dimensioni alternative. Nietzsche procede dunque nel decostruire la tesi propria degli uomini malati – in particolare di cristiani e metafisici – del “mondo vero” per riconoscere come unico il carattere prospettico dell'esperienza, accettato in quanto tale dagli uomini sani. I metafisici – dice Nietzsche – fino ad ora hanno ragionato utilizzando come presupposto la «*contrapposizione dei valori*»¹¹², ovvero la credenza secondo cui i concetti metafisici, morali e religiosi non nascono dalla dimensione terrena, quella in cui vivono gli uomini, ma originano da una dimensione trascendente. A questo punto si crea un'opposizione fra ciò che “è” e ciò che “diviene”. Da un lato i valori trascendenti – Dio, l'essere, la cosa in sé stessa, il bene in sé – dall'altro la vita terrena, che origina da essi; oppure, detto con le parole di Nietzsche: «ciò che è, non *diviene*; ciò che diviene non è... Allora tutti loro credono, anche con disperazione a ciò che è»¹¹³. Tradotto in termini gnoseologici, questo discorso indica il fatto che la metafisica rifiuta la testimonianza sensibile in nome di una realtà trascendente a lei opposta. Nietzsche nota che questo modo di ragionare è dubitabile. In primo luogo, la contrapposizione dei valori non è una verità assoluta, ma può benissimo essere oggetto di dubbio¹¹⁴. In secondo luogo, la contrapposizione dei valori presuppone che la testimonianza dei sensi sia inaffidabile in quanto apre all'uomo un orizzonte su una dimensione viziata dalla prospettiva, dall'errore, dalla menzogna, dall'illusione, dal divenire e dal mutamento. Conseguentemente a ciò si stabilisce che deve esistere una dimensione alternativa, in cui regnano concetti come stabilità, quiete, perfezione, absolutezza, verità e via discorrendo. Ma questo è nient'altro che un pregiudizio: «nella misura in cui i sensi mostrano il divenire, il trascorrere, il mutare, essi non mentono»¹¹⁵. Al contrario siamo noi a falsificare la testimonianza sensibile quando utilizziamo la ragione a sproposito, introducendo nel dato empirico concetti che eccedono quanto i sensi ci trasmettono, concetti come «unità», «cosalità», «sostanza» o «durata»¹¹⁶. Il fatto che la percezione dei sensi ci apra ad un orizzonte in cui non si dà la “verità” ma «l'apparenza»¹¹⁷, non significa che esista una dimensione vera che precede e genera quella apparente¹¹⁸. La realtà è quella diveniente, apparente e mutevole mostrata dai sensi, «il mondo “apparente” è l'unico mondo: il “mondo vero” è solo *un di più mentito*»¹¹⁹. Il “mondo vero” viene dotato degli attributi dell'essere, quando in verità esso costituisce il «*nulla*», poiché fa riferimento ad una dimensione trascendente «assolutamente indimostrabile»¹²⁰, che viene creata in opposizione alla realtà dall'uomo esperita. Non solo il “mondo vero” è una finzione razionale, esso ha origine nell'istinto dell'uomo malato, il quale è dotato di affetti che gli trasmettono sentimenti di «denigrazione, diminuzione, sospetto»¹²¹ nei confronti della vita, che vuole vendicarsi della vita terrena costruendo una dimensione a lei alternativa. Di conseguenza, qualunque filosofia, religione o sistema di credenze divida la realtà testimoniata dai sensi da una “realtà” trascendente (Nietzsche porta gli esempi del cristianesimo e del kantismo) non è altro che «un sintomo di vita *declinante*»¹²².

112 Ibid, aforisma 2, p. 12

113 *Crepuscolo degli idoli*, La “ragione” nella filosofia, aforisma 1, p. 25

114 «Si può infatti dubitare, per prima cosa, che esistano in generale contrapposizioni, e per seconda, che quegli apprezzamenti di valore popolari e antitesi tra valori, sui quali i metafisici hanno apposto il loro sigillo, non siano forse altro che valutazioni pregiudiziali, solo prospettive provvisorie» (*Al di là del bene e del male*, cap. 1, aforisma 2, p. 12)

115 *Crepuscolo degli idoli*, La “ragione” nella filosofia”, aforisma 2, p. 26

116 Ibid

117 Ibid, aforisma 5, p. 28

118 «I motivi in base ai quali “questo” mondo è stato definito apparente rendono piuttosto ragione della sua realtà, - *un'altra specie di realtà è assolutamente indimostrabile*» (Ibid, aforisma 6, p. 30)

119 Ibid, aforisma 2, p. 26

120 Ibid, aforisma 6, p. 30

121 Ibid

122 Ibid

Eppure, nonostante non ci sia traccia nella realtà di un “mondo vero” - e questo concetto sia creato da “volontà deboli” e dal loro istinto malato – gran parte della storia della filosofia si è occupata di questa fittizia dimensione alternativa rispetto alla realtà sensibile. L'origine della nozione di “mondo vero” è rintracciata da Nietzsche nella dottrina platonica:

1, Il mondo vero, raggiungibile per il saggio, il devoto, il virtuoso, egli vive in quel mondo, *egli è quel mondo*. (La più antica forma dell'idea, relativamente intelligente, semplice, convincente. Parafrasi della proposizione: “io, Platone, sono la verità”).¹²³

Innanzitutto va notato che l'affermazione chiamata in causa da Nietzsche al termine della citazione, “io, Platone, sono la verità” non è rintracciabile nell'opera platonica, ma suona molto simile alla famosa frase di Cristo riportata nel Vangelo secondo Giovanni: “Io sono la via, la verità, la vita”. Si noti comunque che secondo l'interpretazione di Nietzsche, Platone e Cristo rappresentano un modo di concepire la vita simile, tanto che nella premessa di *Al di là del bene e del male* Nietzsche aveva già scritto che «il cristianesimo è platonismo per il popolo»¹²⁴. Nietzsche chiama in causa Platone nel ruolo di metafisico e Cristo nel ruolo di profeta, lasciando fuori dal discorso la religione cristiana canonizzata, che sarà oggetto di analisi nel punto successivo. Entrambe condividono il modo di pensare che interpreta la natura come originata da una verità permanente (il “mondo vero”), tramite la quale si può giungere ad una spiegazione della natura da noi esperita. Sappiamo tuttavia che per Nietzsche una dimensione posta come fondamento ontologico della natura non è una verità scoperta, ma un concetto creato, di conseguenza il mondo delle idee platonico e il regno dei cieli cristiano (i primi esempi di “mondo vero”) sono concetti che rispecchiano l'istinto del profeta e del metafisico, un istinto degenerare. Quando Nietzsche scrive “*egli è quel mondo*” si riferisce al fatto che il “mondo vero” è una nozione creata da un certo tipo di istinto, da una certa specie di uomo che ne riflette le caratteristiche, non si tratta di una “nuova realtà” scoperta.

2. Il mondo vero, irraggiungibile per ora, ma promesso al saggio, al devoto, al virtuoso (“al peccatore che fa penitenza”).
(Progresso dell'idea: diventa più sottile, più insidiosa, inafferrabile, - *diventa donna*, diventa cristiana...)¹²⁵

Come abbiamo appena visto, non c'è alcuna differenza fra il “mondo vero” di cui parlano il profeta e il filosofo e la realtà interiore degli stessi. Quando queste due figure vengono a mancare, con loro scompare anche il “mondo vero”, che passa nelle mani di una dottrina canonizzata: qui gli interlocutori espliciti diventano il cristianesimo istituzionalizzato e le teorie morali sviluppate dagli antichi. Si arriva ad un momento in cui vengono identificate come degne di giungere al regno dei cieli determinate categorie di persone: il saggio e il virtuoso nell'antichità, il devoto e il peccatore redento nell'epoca cristiana. Il “mondo vero” viene promesso a queste persone come qualcosa a cui giungere, un luogo di eterna felicità a cui potranno accedere in condizioni speciali (estrema saggezza, vita dopo la morte). Così facendo però il “mondo vero”, che prima veniva a coincidere con la figura del profeta e del metafisico, si allontana dalla vita quotidiana e diventa un traguardo complicato a cui giungere.

3. Il mondo vero, irraggiungibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto concepito una consolazione, un dovere, un imperativo.
(L'antico sole, in fondo, solo attraverso nebbia e scetticismo; l'idea divenuta sublime, pallida, nordica, *konigsberghese*)¹²⁶

123 *Crepuscolo degli idoli*, Come alla fine il mondo vero diventò favola, Storia di un errore, p. 31

124 *Al di là del bene e del male*, Premessa, p. 8. Questa posizione muterà nell'ultima fase della sua produzione filosofica, in cui la figura di Cristo assumerà un carattere originale, distaccandosi sia dal platonismo che dall'opera di Paolo di Tarso e del cristianesimo istituzionalizzato.

125 *Crepuscolo degli idoli*, storia di un errore, come alla fine il mondo vero diventò favola, p. 31

126 *Ibid*

Il richiamo a Königsberg indica che il “mondo vero” giunge alla filosofia kantiana. Qui sussiste un dualismo tra una dimensione che rende possibile l'esperienza (la “cosa in sé”) e l'esperienza stessa. Nella teoria della conoscenza di Kant i sensi ricoprono un ruolo passivo, di conseguenza ricevono una “materia” già data, che sarà poi rielaborata dalle dodici categorie dell'intelletto: il risultato di questo processo conoscitivo è l'esperienza, strutturata intorno alle nozioni di “rappresentazione” e “fenomeno”. Ciò che nella dottrina cristiana e nella metafisica platonica rispondeva alla nozione di “mondo vero” - la causa da cui origina il mondo da noi esperito - nel criticismo è presentata come il fondamento ontologico dell'esperienza, ed è chiamato “cosa in sé”. A Nietzsche poco importa che Kant confuti la nozione di “mondo” nella *Dialettica trascendentale*, poiché la sua teoria della conoscenza pone comunque un dualismo tra l'esperienza e una verità presupposta che la rende possibile. La differenza rispetto alla metafisica tradizionale e al cristianesimo, è che Kant ammette apertamente che la cosa in sé non è conoscibile. La “materia” che i sensi recepiscono passivamente all'origine del processo conoscitivo non è infatti esperibile in nessun caso dall'uomo, il quale percepisce una natura già rielaborata dagli a priori e le dodici categorie. Il “mondo vero” da cui origina la dimensione sensibile passa dall'essere difficile da raggiungere all'essere impossibile da dimostrare, poiché non esperibile in nessuna circostanza.

La parte di testo inerente al “mondo vero” in quanto “consolazione” e “imperativo” sembra riferirsi alla filosofia morale kantiana. All'interno della natura - secondo Kant - l'uomo soggiace alle leggi scientifiche, senza possibilità di eccederle od oltrepassarle¹²⁷. Ma l'etica kantiana, il cui culmine è l'imperativo categorico, si riassume nel seguente principio: «agisci verso ogni essere razionale (verso te stesso e verso altri) in modo tale che questi valga nella tua massima insieme come fine in se stesso», o detto in altre parole, «agisci secondo una massima che contenga in se stessa insieme la propria validità universale per ogni essere razionale»¹²⁸. Questo significa che nonostante la natura sia regolata da leggi esclusivamente scientifiche, è dovere morale dell'uomo agire trattando i propri simili in quanto “fini” dell'azione, e non in quanto “mezzi” per giungere ad ulteriori fini; dunque bisogna applicare una legge che non ha carattere scientifico. Di conseguenza il filosofo di Königsberg inizierà a parlare di un “regno dei fini”, un mondo in cui tutti gli esseri razionali applicano l'imperativo categorico, che eccede il meccanicismo del mondo naturale. Si crea nuovamente un dualismo fra il “regno della natura”, realmente esistente e regolato da leggi scientifiche, e il “regno dei fini”, non reale e regolato dall'imperativo categorico. Non solo quest'ultima dimensione è fittizia, ma, dice Kant, anche se essa sostituisse il regno della natura «e questo regno non restasse più, così, una semplice idea, ma contenesse vera realtà, quell'idea verrebbe certo rinvigorita di un forte movente, ma in nessun caso aumentata nel suo valore intrinseco»¹²⁹. La questione, non riguarda quindi la reale esistenza del “regno dei fini”, ma il suo valore in quanto legge morale: agli occhi di Nietzsche, Kant sostiene che la morale debba ruotare intorno alla nozione di una dimensione falsa, inesistente, che contraddice la natura e il suo funzionamento.

4. Il mondo vero - irraggiungibile? In ogni caso non raggiunto. E in quanto non raggiunto anche sconosciuto. Di conseguenza nemmeno consolante, liberatorio, vincolante: a cosa potrebbe vincolarci qualcosa di sconosciuto?...

(Grigi mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo)¹³⁰

Kant ha sì proclamato il “mondo vero” inconoscibile e indimostrabile, ma ha comunque vincolato teoria della conoscenza e morale al suo cospetto: da un lato, il criticismo ha come

127 “Ciò nonostante, al tutto della natura, seppure venga comunque considerato come meccanismo, nella misura in cui abbia riferimento ad esseri razionali come suoi fini, si dà anche il nome di regno della natura” (Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, sezione seconda, p. 111).

128 Ibid

129 Ibid, p. 113

130 *Crepuscolo degli idoli*, Come alla fine il mondo vero diventò favola, Storia di un errore, p. 31-32

presupposto ineludibile la cosa in sé (la “materia” recepita passivamente dai sensi), dall'altro, l'etica kantiana si regge sulla credenza nel valore dell'inesistente “regno dei fini”. Il passo successivo nella decostruzione dell'idea di “mondo vero” consiste nel rinunciare al vincolo che il suddetto esercita sul modo di pensare dell'uomo. Dato che esso è inconoscibile e irraggiungibile, allora cessa di avere valore vincolante nei confronti della vita. È in questa fase che nasce il positivismo, ovvero l'idea di uno studio scientifico della natura che prescinde da un ulteriore studio di un suo fittizio fondamento.

5. Il “mondo vero” - un'idea che non serve più a nulla, nemmeno più vincolante, - un'idea diventata inutile, superflua, di *conseguenza* un'idea confutata: eliminiamola”.

(Giorno chiaro; colazione, ritorno del *bon sens* e della lietezza; rossore di vergogna di Platone; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi¹³¹)

Nella fase precedente, l'uomo si è emancipato dal “mondo vero” come fondamento ontologico e morale delle scienze; tuttavia la sua essenza consiste proprio nel fondare la dimensione umana, quella della natura. Qui si compie il passo successivo: se il “mondo vero” smette di essere vincolante nello studio della natura e della morale, allora diventa inutile, perde la propria essenza, quindi non è più necessario crederlo vero. Si badi bene che la confutazione nietzschiana si appoggia sulla nozione di “inutilità”, non di “falsità”: non si perviene ad una dimostrazione dell'inesistenza del “mondo vero”, ma si deduce che data la caduta del vincolo che lo legava alle scienze e alla morale, allora esso non ha più alcuna utilità per l'uomo, di conseguenza va abbandonato.

Questa fase supera il positivismo, poiché il positivismo si aggrappa ancora alla nozione di “verità”, trasportandola dal “mondo vero” al “mondo apparente”, dalla trascendenza all'immanenza. Oltre al positivismo, crolla anche l'intero modo di pensare della metafisica e della religione (“rossore di vergogna di Platone”) e nascono gli spiriti liberi, “i filosofi dell'avvenire”.

6. Il mondo vero lo abbiamo eliminato: quale mondo è rimasto? Il mondo apparente forse?... Ma no! *con il mondo vero, abbiamo eliminato anche quello apparente!*

(Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine dell'errore più lungo, culmine dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)¹³²

Una volta superato il “mondo vero” in quanto illusione metafisica, Nietzsche prosegue con la critica del “mondo apparente”. Come visto in precedenza, la testimonianza sensibile apre all'uomo un orizzonte diveniente, mutevole, imperfetto, molteplice: il dato empirico non ci fornisce mai la rappresentazione di un ente chiamato “mondo”. Il “mondo apparente” è quindi un'ulteriore finzione, basata su un'interpretazione scorretta dell'esperienza sensibile: esso – per la precisione – è «una mera illusione *ottico-morale*»¹³³. Tornando ad *Al di là del bene e del male*, Nietzsche spiega che

da ogni posizione si può vedere l'*erroneità* del mondo, nel quale crediamo di vivere, come la cosa più sicura e stabile di cui il nostro occhio possa impadronirsi. [...] Non è niente più che un pregiudizio morale che la verità abbia più valore dell'apparenza; è addirittura l'ipotesi peggio dimostrata che ci sia al mondo. Si confessi dunque a se stessi tutto questo: che non sussisterebbe proprio alcuna vita, se non fosse basata su valutazioni prospettiche e su apparenze¹³⁴

Il “mondo apparente” inteso come una verità stabile, assoluta ed eterna è una menzogna non dissimile dal “mondo vero” trascendente ipotizzato dalla metafisica. Quando l'uomo fa esperienza della natura, fa un'esperienza prospettica di alcuni dati empirici, i quali non rimandano in nessun momento ad una realtà chiamata “mondo”. Se si vuole restituire l'esperienza a sé stessa, bisogna considerare che al suo interno non è data un'antitesi tra vero e falso, ma sono dati «dei gradi di

131 Ibid, p. 32

132 Ibid

133 *Crepuscolo degli idoli*, La “ragione” nella filosofia, aforisma 6

134 *Al di là del bene e del male*, capitolo secondo, aforisma 34, p. 43

apparenza e ugualmente ombre e tonalità d'insieme, più chiare e più scure, dell'apparenza»¹³⁵: che la ricerca di una verità sempiterna sia più importante dell'apparenza sensibile, come visto nella citazione appena riportata, è semplicemente un presupposto dei metafisici. Quando Nietzsche parla del mondo come “illusione ottico-morale” da un lato si riferisce al “mondo apparente” in quanto illusione ottica – poiché nell'esperienza si dà l'apparenza e non un ente chiamato mondo – dall'altro invece al “mondo apparente” in quanto illusione morale, poiché il concetto di “mondo” è posto da una specie di uomo che prova sentimenti di disgusto per l'esistenza terrena e cerca di rifugiarsi in una dimensione stabile e quieta.

Possiamo quindi utilizzare il termine “prospettivismo” per descrivere la teoria della conoscenza nietzschiana. Questo termine conserva tuttavia un molteplice significato. Da un lato indica l'effettivo atto dell'esperienza in quanto compiuta dall'uomo: la testimonianza sensibile non presenta all'individuo un mondo sicuro e stabile, unitario e coerente, ma una realtà apparente, diveniente e mutevole. “Prospettivismo”, in questo primo caso, indica il fattore costitutivo dell'esperienza, «la condizione fondamentale di ogni vita», ovvero «l'*elemento prospettico*»¹³⁶. Il dato empirico viene sempre esperito dalla propria prospettiva, dunque in Nietzsche è assurdo volere distinguere una “realtà in sé”, dalla “realtà in quanto apparente”, poiché esiste una sola realtà: quella che percepiamo dalla nostra prospettiva, che è sempre apparente. D'altro canto, il termine “prospettivismo” indica l'assenza di neutralità nel processo interpretativo del dato empirico. Accettare l'esperienza in quanto diveniente e mutevole o rifiutarla in nome di una dimensione alternativa quieta e stabile non dipende affatto da una delibera razionale indipendente, ma dal proprio istinto, in cui governano o le forze attive o le forze reattive. Conseguentemente a ciò, le interpretazioni filosofiche, morali o religiose dell'esperienza rimandano costantemente al carattere prospettico insito nell'interpretare, che può essere espresso da una volontà forte o una volontà debole. Come sostiene Paltrinieri, nel nietzschianesimo «nessuna credenza che ponga la verità in una serie di sostanze immobili e imperiture, fossilizzate in una inseità irrelata e incondizionata, *corrisponde al vero*»¹³⁷. La critica non viene condotta dal filosofo tedesco per dimostrare la falsità della tesi sostenuta dai metafisici; al contrario quel che interessa a Nietzsche è che il rifiuto del prospettivismo è accettato da una specie di uomo debole, malato. Viene quindi preservata la nozione di verità, tuttavia si tratta di «una forma di verità relativa e prospettica»¹³⁸, coerente con il modo di intendere la realtà dell'uomo sano. In Nietzsche:

si ammette la conoscibilità del mondo, ma divisa in innumerevoli prospettive interpretanti, che trovano origine nei nostri bisogni e nei nostri istinti. La verità non consiste in una sommatoria di fatti in se stessi, ma nella realtà ora statica e rassicurante, ora mobile e polimorfa delle interpretazioni – considerazione nietzschiana che può essere apprezzata qualora venga intesa non come negazione epistemologica della realtà del mondo esterno, bensì come osservazione morale, scientifica in senso filosofico, sulla realtà naturale degli interpreti¹³⁹

La transizione dalla “verità” alla “volontà di verità” si qualifica come uno studio sul “chi”, sul “che cosa” si appropria della nozione di verità. Prima di condurre un'analisi del concetto di verità, bisogna compiere uno studio preliminare su chi maneggia tale nozione. In questo senso Nietzsche si pone al di là della metafisica, poiché la verità non viene più considerata un che di neutrale e assoluto, ma essa è mutevole in base al tipo di interprete che la utilizza. La “diversità” non si qualifica mai in senso egualitario, poiché si pone entro il dualismo uomo sano / uomo malato, due diverse tipologie di espressione della “vita” in lotta l'uno con l'altro. Il carattere prospettico che viene affiancato ai concetti di realtà e verità non si riduce né ad un relativismo esasperato – secondo

135 Ibid

136 *Al di là del bene e del male*, Premessa, p. 8

137 G. Paltrinieri, La verità di Nietzsche. “No, proprio fatti non ci sono, solo interpretazioni” (in *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*), par. 1, p. 72

138 Ibid, par. 2, p. 78

139 Ibid, par. 3, p. 80-81

cui sono possibili infinite modalità interpretative delle nozioni in questione – né ad un tentativo scettico di falsificazione dei suddetti: «Nietzsche sottolinea come una conoscenza pura, anestetizzata, senza volontà e atemporale non conosca un bel nulla»¹⁴⁰.

140 Ibid, p. 82

2.0 *Morale aristocratica, morale degli schiavi e trasvalutazione dei i valori ebraico-cristiana*

2.1 *Dalla decostruzione della metafisica alla critica della morale*

La critica alla metafisica di Nietzsche conduce – fra gli altri – alla dimensione morale. Dissolvendo gli “idoli” eretti dai dogmatici, il filosofo tedesco riconduce la realtà a sé stessa. La realtà non è più la dimensione in cui è presente una chiara ed evidente verità, in cui il dato empirico si riassume nella nozione di “mondo” e la sfera interiore dell'uomo è governata dall'io. La realtà è al contrario caratterizzata dall'elemento prospettico dell'esperienza sensibile, dagli impulsi che spingono l'essere umano a conoscere e da una gerarchia di affetti regolata dalla volontà di potenza che costituisce l'orizzonte interno all'uomo.

Eppure, nonostante Nietzsche abbia ben chiare quali siano le coordinate fondamentali della realtà, nella storia dell'umanità si sono imposti costantemente sistemi di credenze (filosofie, religioni, scienze) che ne hanno eluso i caratteri principali. Ciò che li accomuna è l'appartenenza al campo della morale, che significa nel decidere cosa siano bene e male, cosa sia giusto o sbagliato. Il problema della morale è il medesimo della metafisica: i suoi fautori trattano i suoi concetti cardine (bene, male, peccato, redenzione, giustizia e via discorrendo) come realtà assolute. Per effettuare «una critica dei valori morali», ovvero «porre una buona volta in questione il valore stesso di questi valori», «è necessaria una conoscenza delle condizioni e delle circostanze in cui sono attecchiti, poste le quali si sono andati sviluppando e modificando»¹⁴¹. I moralisti hanno considerato i loro valori «come dato, come risultante di fatto, come trascendente ogni messa in questione»¹⁴², senza curarsi di indagare le origini reali – e non metafisiche – dei concetti morali. La filosofia di Nietzsche transita dunque dalla critica della metafisica alla genealogia della morale, qualificandosi come studio storiograficamente attendibile e verificabile della storia della morale. Una volta decaduta la metodologia tipica della filosofia dogmatica – che stabilisce qualcosa come assolutamente vero, ignorandone l'origine empirica o psicologica – non resta che un metodo di ricerca, che è quello storico¹⁴³.

Nonostante l'indagine genealogica sull'origine della morale abbia carattere storico, non si tratta di una ricerca compiuta in termini neutrali. Abbiamo visto nel capitolo precedente che il prospettivismo nietzschiano implica la perdita di neutralità nella ricerca filosofica: ogni presa di posizione non rimanda al libero arbitrio individuale, ma alla costituzione psicologica innata, in cui governano gli affetti di comando o di obbedienza. Conseguentemente a ciò, l'interesse di Nietzsche non è quello di ricercare genericamente l'origine dei valori morali, ma di capire se «sono un segno di angustia estrema, d'impoverimento, di degenerazione vitale» o, viceversa se «si rivela in essi la pienezza, la forza, la volontà della vita, il suo coraggio, la sua sicurezza, il suo avvenire»¹⁴⁴. Il fuoco tematico è sempre posto sul dualismo uomo sano / uomo malato. Bisogna capire se i sistemi di credenze egemoni nella storia d'Occidente hanno rispecchiato le volontà forti e il loro modo di intendere la vita – che consiste nell'accettazione della realtà per quello che è – oppure le volontà deboli, le quali rifiutano i caratteri costitutivi della realtà rifugiandosi in finzioni metafisiche.

Nietzsche riconosce di non essere il solo ad avere tentato una genealogia della morale: gli

141 *Genealogia della morale*, prefazione, par. 6, p. 8

142 *Ibid*, p. 9

143 «È anzi del tutto evidente quale colore debba essere per un genealogista della morale cento volte più importante del bianco delle nuvole; intendo dire il grigio, il documentato, l'effettivamente verificabile, l'effettivamente esistito, insomma tutta la lunga, difficilmente decifrabile, scrittura geroglifica del passato morale dell'uomo!» (*Ibid*, par. 7, p. 10)

144 *Ibid*, par. 3, p. 4

«psicologi inglesi»¹⁴⁵ hanno già provato a studiarne le origini e a dare delle spiegazioni storiograficamente attendibili in merito. Eppure – dice il filosofo – le loro ricerche sono state un fallimento, poiché sono state condotte con «grossolana faciloneria» e «in maniera *essenzialmente* antistorica»¹⁴⁶. La loro tesi è la seguente: le azioni che oggi giudichiamo “buone” sono azioni dotate di un carattere altruista. Un tempo queste azioni erano praticate non poiché dotate di un'intrinseca “bontà”, ma in quanto giudicate utili sia da chi le praticava, sia da chi ne era il destinatario. Con il passare del tempo le azioni non-egoistiche sono diventate consuetudinarie e si è dimenticato che in origine erano considerate utili. Al giorno d'oggi esse non sono più riconosciute come altruiste in quanto utili, ma come buone in quanto l'altruismo corrisponde alla bontà in sé. Conseguentemente a ciò la morale si fonda sulla bontà, che è rappresentata dal modo di agire non-egoista.

145 Ibid, Prima dissertazione, par. 1, p. 13

146 Ibid, par. 2, p. 14

2.2 Le volontà forti: la creazione del linguaggio e dei concetti morali

Nietzsche rifiuta la tesi degli psicologi inglesi, in quanto «il punto di vista dell'utilità è quanto di più estraneo e incompatibile vi possa essere»¹⁴⁷. Per comprendere la sua disamina sull'origine dei valori morali, bisogna intrattenere un discorso preliminare sull'origine del linguaggio. Sappiamo che la realtà per Nietzsche è costituita da due fattori: da un lato la testimonianza sensibile dotata dell'elemento prospettico, dall'altro la dimensione istintuale, caratterizzata da impulsi di comando o di obbedienza posti entro una gerarchia regolata dalla volontà di potenza. Il dato empirico non è di per sé costituito da verità, leggi o regole di funzionamento: tutto ciò che l'esperienza ci trasmette è una realtà mutevole, diveniente, molteplice, apparente, illusoria, menzognera; in una parola, prospettica. La conseguenza di questa premessa non è solamente che le leggi dell'esperienza sono qualcosa di inventato dall'uomo (non si tratta di realtà assolute), ma anche che lo stesso linguaggio è un'invenzione umana. Gli uomini si dividono in “volontà forti” e “volontà deboli” e Nietzsche attribuisce ai primi la creazione del linguaggio:

Il diritto signorile di imporre nomi si estende così lontano che ci si potrebbe permettere di concepire l'origine stessa del linguaggio come un'estrinsicazione di potenza da parte di coloro che esercitano il dominio: costoro dicono “questo è questo e questo”, costoro impongono con una parola il suggello definitivo a ogni cosa e a ogni evento e in tal modo, per così dire, se ne appropriano¹⁴⁸

L'origine del linguaggio risiede nella volontà di potenza degli uomini sani – e il linguaggio viene usato in primo luogo per dare nomi a ciò che costituisce la realtà testimoniata dai sensi («costoro dicono “questo è questo e questo”»). Ma non solo: 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 se 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 plebeo»¹⁴⁹. La specie di uomo forte prova un «*pathos della distanza*»¹⁵⁰ nei confronti della specie debole, quindi chiama se stessa “buona” e tutto ciò che le è contrario “cattiva”. L'origine genealogica della morale non risiede nel concetto di utilità, come vogliono gli psicologi inglesi, ma nella gerarchia naturale fra uomini, che si fonda sulla loro costituzione psicologica innata. Allo stesso modo, una genealogia della morale accurata riconosce che il concetto di “bontà”, ovvero di ciò che è “buono”, non deriva da azioni non-egoiste o altruiste, ma dalla volontà di potenza dell'uomo sano.

Il discorso ha degli inevitabili rimandi politici: dal *pathos della distanza* che stabilisce una differenza tra forti e deboli, scaturisce il predominio sociale dei primi sui secondi. All'origine delle comunità umane non sussiste una condizione di uguaglianza collettiva, ma le volontà forti vengono a costituire una classe sociale a sé stante¹⁵¹. Esse utilizzano una vasta gamma di sinonimi per

147 Ibid, par. 2, p. 15

148 Ibid

149 Ibid

150 Ibid

151 «A offrirmi l'indicazione della via *giusta* fu il problema di quel che devono propriamente significare, sotto il riguardo etimologico, le designazioni di “buono” coniate dalle diverse lingue: trovai allora che esse si riconducono tutte a una *identica metamorfosi concettuale* – che ovunque “nobile”, “aristocratico”, nel senso di ceto sociale, costituiscono il concetto fondamentale da cui ha tratto necessariamente origine e sviluppo l'idea di “buono”» (Ibid, par. 4, p. 17, sottolineatura mia).

Non si deve equivocare questo passo nel senso di una preminenza della sfera politica su quella psicologica. L'ambito della psicologia precede quello politico: dato che gli uomini sono per natura diversi – alcuni forti e altri deboli, alcuni sani e altri malati – allora alcuni di essi costituiscono un ceto sociale privilegiato. La questione morale – cosa sia giusto e cosa sia sbagliato – deriva dalla questione politica – secondo cui gli uomini sono predisposti per la gerarchia e non per l'uguaglianza – che a sua volta deriva dalla questione psicologica – secondo cui all'interno di

riferirsi a loro stesse e alla loro condizione, termini che fanno tutti riferimento ad un'originaria superiorità di potenza, come «potenti», «eroi» o «condottieri»¹⁵². Gli altri sinonimi sono «segno peculiare di questa superiorità» e fanno riferimento alla condizione economica («ricchi», «possidenti») o esistenziale («vero», «puro»¹⁵³). Nel primo caso, la gerarchia psicologica e politica si tramuta naturalmente in una gerarchia economica: coloro che godono di maggiori risorse devono questo fatto ad una loro originaria predominanza istintuale. Nel secondo caso si va incontro a termini fondamentali per la metafisica e la religione. Riconducendo la verità e la purezza agli uomini di condizione superiore, Nietzsche nega il carattere trascendente dei suddetti concetti. La verità non è una dimensione auto-evidente, esistente di per sé, ma ha origine dal fatto che gli uomini di condizione superiore «chiamano sé stessi, per esempio, i “veridici”», indicando con ciò «qualcuno che è, che ha realtà che è reale, che è vero»: in ultima analisi, il vero è tale «in quanto veridico»¹⁵⁴, ovvero poiché un soggetto utilizza il suddetto termine per descrivere sé stesso. Originariamente – spiega il filosofo – il “puro” non è colui che rifiuta le passioni costitutive della vita, praticando il digiuno per placare l'appetito o la castità per domare la libido, ma «semplicemente un uomo che si lava, che si proibisce certi cibi, i quali comportano malattie della pelle, che non si unisce carnalmente alle donne sordide del basso popolo, che ha orrore del sangue»¹⁵⁵.

ogni uomo o trionfano gli affetti di comando, o quelli di sottomissione.

Poco dopo, infatti, Nietzsche avrà modo di specificare che «l'idea di preminenza politica si risolve sempre in un'idea di preminenza spirituale» (Ibid, par. 6, p. 20)

152 Ibid, par. 5, p. 18

153 Ibid

154 Ibid, par. 5, p. 18

155 Ibid, par. 6, p. 20

2.3 Aristocrazia sacerdotale, aristocrazia cavalleresca e trasvalutazione dei i valori dei sacerdoti ebraici

Prendendo in esame il concetto di purezza, Nietzsche lo identifica come caratteristico di una “casta sacerdotale”. L'aristocrazia – la classe sociale degli uomini di condizione superiore – è quindi composta da molteplici caste, che hanno diversi modi di esprimere giudizi di valore in relazione alla vita. I sacerdoti, pur essendo aristocratici a tutti gli effetti, formulano giudizi che manifestano astio nei confronti della vita: essi sono «ostili all'azione», praticano la «astensione dalla carne», tendono al «digiuno», alla «continenza sessuale» e alla «fuga nel deserto»¹⁵⁶ di fronte ai pericoli insiti nell'esistenza. Il prete promuove una filosofia «nemica dei sensi» e propone come terapia di guarigione dalla vita «l'ideale ascetico», che consiste nella ricerca di «Dio», che al di fuori delle finzioni pretesche rappresenta semplicemente il «nulla»¹⁵⁷. Nonostante il prete sia una forma d'esistenza «*essenzialmente pericolosa*», essa ha reso l'uomo «*un animale interessante*»¹⁵⁸, poiché lo ha dotato di profondità rispetto alla realtà, facendogli acquisire un tratto malvagio. Se la specie di uomo forte e sano accetta la realtà per quella che è, la specie rappresentata dalla figura del prete la rifiuta in cerca di cure e antidoti dal mondo delle passioni e della sensibilità. Conseguentemente a ciò, essa ricerca una dimensione “più profonda” della realtà stessa, carattere che Nietzsche giudica in maniera negativa, tuttavia non nasconde l'interesse psicologico che un comportamento simile genera ai suoi occhi. Al ceto sacerdotale il filosofo tedesco contrappone quello cavalleresco:

I giudizi di valore cavalleresco-aristocratici presuppongono una poderosa costituzione fisica, una salute fiorente, ricca, spumeggiante al punto da traboccare, e con essa quel che ne condiziona la conservazione, cioè guerra, avventura, caccia, danza, giostre, nonché, in generale, tutto quanto implica un agire forte, libero, gioioso¹⁵⁹

La questione fisiologica e psicologica è sempre alle spalle di quella morale e politica: la causa dell'espressione di giudizi di valore favorevoli rispetto alla vita è rintracciata in una “poderosa costituzione fisica” e in una “salute fiorente”. A partire da questi presupposti – che sono innati – la casta cavalleresca agisce in modo “forte, libero, gioioso”, ovvero andando alla ricerca di “guerra, avventura, caccia, danza, giostre”. Cosa differenzia l'aristocrazia cavalleresca dall'aristocrazia sacerdotale? Nietzsche è perentorio: l'impotenza. I sacerdoti «sono i più impotenti», dunque «l'odio cresce in loro fino ad assumere proporzioni mostruose e sinistre»¹⁶⁰. Come detto in precedenza, la genealogia della morale è compiuta tramite un metodo storiograficamente attendibile, contrastando il metro d'indagine metafisico, che fa derivare i concetti morali da una dimensione trascendente. Così, per spiegare la transizione dai giudizi di valore positivi nei confronti della vita dell'aristocrazia cavalleresca a quelli negativi dell'aristocrazia sacerdotale, viene chiamato in causa un esatto momento della storia dell'umanità, quello in cui «gli Ebrei» - in quanto «popolo sacerdotale» - hanno compiuto «un atto improntato alla *più spirituale vendetta*» «attraverso una radicale trasvalutazione dei loro valori»¹⁶¹. La trasvalutazione dei valori compiuta dai sacerdoti ebraici ha rovesciato i giudizi di valore aristocratici, secondo cui sono gli uomini di condizione superiore a chiamare loro stessi con i nominativi «buono», «nobile», «potente», «bello», «felice», «caro agli dei»¹⁶², nel loro opposto. Tale opposto consiste nella creazione di una nuova morale secondo cui «i miserabili soltanto sono i buoni; solo i poveri, gl'impotenti, gli umili sono i buoni, i

156 Ibid, p. 20-21

157 Ibid, p. 21

158 Ibid

159 Ibid, par. 7, p. 22

160 Ibid

161 Ibid

162 Ibid, p. 23

sofferenti, gli indigenti, gli infermi, i deformati sono anche gli unici devoti, gli unici uomini pii, per i quali soli esiste una beatitudine – mentre invece voi, voi nobili e potenti, siete per l'eternità i malvagi, i crudeli, i lascivi, gl'insaziati, gli empi, e sarete anche eternamente gli sciagurati, i maledetti e i dannati!»¹⁶³. Con la trasvalutazione dei valori operata dal “popolo sacerdotale” ebraico, la morale utilizza termini positivi per descrivere gli uomini malati e termini negativi per descrivere gli uomini sani. Eppure – lungi dall'essere i rappresentanti della specie inferiore di uomo – gli ebrei erano dotati originariamente di una morale aristocratica, identificando in Jahvè non una divinità trascendente che premia gli uomini deboli, ma una metafora di potenza, gioia, speranza e giustizia, quest'ultima intesa nel senso di fiducia nei confronti della capacità della natura di fornire all'uomo tutto ciò che serve per preservare la vita. Jahvè rispecchiava il funzionamento della natura e veniva usato come allegoria per benedire la vita nonostante il carico di tragicità e sofferenza che comporta. Le festività religiose ebraiche erano, nell'interpretazione di Nietzsche – un semplice modo per esprimere gratitudine verso l'esito positivo del raccolto agricolo o del corretto funzionamento dell'allevamento del bestiame¹⁶⁴. A questa prima fase, in cui Israele era abitato da un popolo aristocratico, seguì un secondo periodo storico, in cui «agitatori sacerdotali»¹⁶⁵ rovesciarono il significato fino a quel momento attribuito alla figura di Jahvè. Dall'essere una metafora che simboleggia il corso positivo della natura (e di conseguenza celebra la vita e il suo valore), esso diventò una realtà vera e propria. Gli ebrei iniziarono a credere nell'esistenza di una divinità trascendente che premia e punisce gli uomini in base al loro comportamento, che esige dall'uomo il rispetto di un determinato codice morale per raggiungere la concordia con il suo volere. Questa nuova figura nella storia della morale, il Dio trascendente, generò la «menzognera interpretazione di un presunto “ordinamento etico del mondo”»¹⁶⁶. Questa tesi è falsa poiché presuppone il rovesciamento del principio di causalità in senso «antinaturale»¹⁶⁷: se prima si riconduceva Jahvè alla metafora, alla finzione, all'allegoria per celebrare la vita, ora la vita viene ricondotta ad una divinità trascendente, che ha un potere generativo e normativo nei suoi confronti. Ma, come già sappiamo, non esiste un altro mondo rispetto a quello immanente, non esiste un “mondo vero” in opposizione al “mondo apparente”, di conseguenza il principio causa-effetto non può essere utilizzato per ricondurre la realtà testimoniata dall'esperienza sensibile ad una realtà intellegibile. E come abbiamo visto in precedenza, se la morale viene fatta discendere da una dimensione alternativa rispetto a quella umana, allora essa non è più «espressione delle condizioni di vita e di crescita di un popolo», ma diventa «astratta», «opposta alla vita»¹⁶⁸.

Il trionfo degli “agitatori sacerdotali” non implica solo la trasvalutazione dei valori ma ha anche degli importanti risvolti sulla questione psicologica. Abbiamo visto come la creazione del linguaggio e dei concetti morali avvenga, in origine, poiché la volontà di potenza degli uomini forti raggiunge un livello tale da impossessarsi – pur metaforicamente – del dato empirico mostrato dalla testimonianza sensibile. Proprio a causa di questa preminenza spirituale gli uomini sani assoggettano “il popolo”, diventando una classe sociale agiata e creano la loro morale, diventando culturalmente egemoni. Ciò lascia intendere che gli uomini deboli invece non sono in grado di creare concetti, proprio a causa del fatto che il governo degli affetti di sottomissione su quelli di comando si traduce nell'impossibilità di superare le resistenze e di agire attivamente. Con la vittoria degli schiavi sugli uomini di condizione superiore, sono i primi a creare una nuova tipologia di morale prima inesistente. Qui entra in gioco un concetto fondamentale della psicologia nietzschiana, il *ressentiment*:

Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante sì pronunciato a se stessi, la morale degli

163 Ibid

164 *L'anticristo*, aforisma 25, p. 34

165 Ibid

166 Ibid

167 Ibid

168 Ibid, p. 35

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, per esprimerci in termini psicologici, di stimoli esterni per potere in generale agire – la sua azione è fundamentalmente una reazione¹⁶⁹

Dove la morale aristocratica “agisce”, la morale degli schiavi “reagisce”. L'azione è immediata, precede qualsiasi stimolo: essa consiste in una naturale e genuina accettazione di sé. La reazione invece è mediata, presuppone che si dia uno stimolo e che si risponda ad esso: essa consiste nel rifiuto di qualcosa di esterno al proprio sé. Solo rifiutando qualcosa di altro, posto al di fuori di sé stessi, gli uomini malati possono accettare la loro natura. La dinamica accettazione/rifiuto, positivo/negativo, giusto/sbagliato, bene/male ha luogo in maniera diametralmente opposta fra le due specie di uomo. Dove l'uomo forte accetta ciò che è, dunque rifiuta ciò che rappresenta il suo opposto; l'uomo debole rifiuta ciò che rappresenta il suo opposto, quindi accetta ciò che è¹⁷⁰. Entrando in una dimensione più concreta, Nietzsche spiega che l'uomo malato «sa bene, lui, cosa sia il tacere, il non obliare, l'aspettare, il momentaneo farsi piccini, farsi umili»¹⁷¹. L'uomo nobile al contrario tende alla grandezza – e l'affetto del *ressentiment*, che pure lui prova – non glielo impedisce, poiché reagisce spontaneamente per espellerlo e liquidarlo. «Il contrassegno di nature vigorose, complete», dice Nietzsche, consiste nella capacità di «non poter prendere a lungo sul serio i propri nemici, le proprie sciagure, persino i propri *misfatti*»¹⁷². Il governo degli impulsi di comando su quelli di sottomissione si concretizza nell'oblio, nella capacità di dimenticare, di saper superare gli eventi negativi verificatisi nella propria vita. L'uomo di condizione superiore non perdona il proprio nemico, ma ne dimentica le azioni negative compiute contro di lui, mentre l'impotente «concepisce “il malvagio” proprio come idea di base, a partire dalla quale si fabbrica nell'immaginazione come sua contraffazione e sua antitesi altresì un “buono” - se stesso!»¹⁷³. Così Deleuze può affermare, in maniera coerente con la prosa nietzschiana, che «il signore reagisce proprio perché agisce le sue reazioni»¹⁷⁴: entrambe le tipologie di uomini sono intrinsecamente dotate delle forze reattive, tuttavia una specie – quella di condizione superiore – reagisce al loro tentativo di ostacolare l'azione, l'altra specie – quella di condizione inferiore – soccombe alla loro ostruzione delle forze attive. Conseguentemente a ciò, l'origine del *ressentiment* consiste nell'incapacità di reagire agli impulsi di obbedienza, che tentano di bloccare l'azione proattiva.

169 Ibid, par. 10, p. 26

170 Usando la formula deleuziana, l'uomo debole si esprime nei seguenti termini «*tu sei cattivo, dunque io sono buono*»; l'uomo forte al contrario dice «*io sono buono, dunque tu sei cattivo*» (Deleuze, cap 4, par. 4, p. 179)

171 *Genealogia della morale*, par. 10, p. 28

172 Ibid

173 Ibid, p. 29

174 Deleuze, cap. 4, par. 1, p. 167

2.4 La storia d'Occidente in quanto storia della morale degli schiavi: dal cristianesimo alla contemporaneità

Nietzsche esprime giudizi totalmente dispregiativi nei confronti della trasvalutazione dei valori dei sacerdoti ebraici, poiché con essa non solo ha inizio «la rivolta degli schiavi nella morale»¹⁷⁵, ma «i “signori” sono liquidati, la morale dell'uomo comune ha vinto»¹⁷⁶. Non si tratta semplicemente di un capovolgimento della morale egemone nella storia del popolo ebraico, ma si tratta di un processo rivoluzionario che il filosofo riconosce essere ancora in corso alla fine dell'800¹⁷⁷. Ciò significa stabilire una sostanziale continuità tra l'epoca in cui la trasvalutazione dei valori ha avuto luogo e la contemporaneità vissuta da Nietzsche.

La seconda tappa di questa rivoluzione bimillenaria consiste nella predicazione di Gesù Cristo. Nietzsche compie due analisi diverse sulla figura di Cristo. Nella *Genealogia della morale* si sostiene che il profeta cristiano rappresenti un semplice prosecutore della logica giudaica, improntata alla vendetta nei confronti degli uomini di condizione superiore. L'odio degli agitatori sacerdotali ebraici e l'amore incondizionato professato da Cristo condividono lo stesso fine: portare «la beatitudine e la vittoria ai poveri, gl'infermi, ai peccatori»¹⁷⁸, solo che i primi fanno ciò manifestando disprezzo per gli uomini nobili, il secondo invece predica amore nei confronti della specie di uomo malata. A questo punto diventa però difficile spiegare il perché – da un punto di vista storico – ci sia stato un rifiuto da parte di Israele nei confronti della dottrina cristiana, dal momento che le due religioni non solo non rappresentano il medesimo culto, ma hanno vissuto un lungo antagonismo. La risposta di Nietzsche è particolarmente ingegnosa: attuando una «grande politica della vendetta», Israele ha rinnegato e crocifisso Cristo, trattandolo «come una specie di nemico mortale», «affinché “tutto il mondo”, cioè tutti i nemici Israele, potesse senza esitazione abboccare a quest'esca»¹⁷⁹. L'idea estrema di un «Dio in croce» capace di garantire «la salvezza degli uomini»¹⁸⁰ avrebbe dotato la vendetta giudaica di un'attrattiva priva di eguali nella storia dell'umanità, rendendo credibile la logica del peccato, della redenzione, dell'ordinamento etico del mondo e della vita dopo la morte.

Nonostante non ci sia un esplicito disconoscimento di questa teoria, essa viene abbandonata e sostituita ne *L'anticristo* nella sezione riguardante la «psicologia del redentore»¹⁸¹. Se nella *Genealogia della morale* Nietzsche conduce uno studio di carattere storico sull'origine della morale – contrapponendosi al metodo d'indagine metafisico – ne *L'anticristo* vuole studiare la figura di Cristo da un punto di vista fisiologico e psicologico, ponendosi in alternativa agli studi teologici, da lui considerati inevitabilmente falsi. Così il filosofo spiega la psicologia del profeta cristiano:

L'odio d'istinto contro la realtà: conseguenza di un'estrema capacità di sofferenza e di eccitabilità, che innanzitutto non vuole più essere “toccata”, poiché percepisce ogni contatto in modo troppo profondo. L'istintiva esclusione di ogni avversione, di ogni inimicizia, di tutti i limiti e le distanze nel sentimento: conseguenza di un'estrema capacità di sofferenza e di eccitabilità, che percepisce già ogni resistenza, ogni dover resistere, come insopportabile, spiacevolezza (cioè come nociva, come sconsigliata dall'istinto di autoconservazione) e che conosce la beatitudine (il piacere) solo nel non opporre più resistenza, né ad alcuno, né alla sciagura, né al male, - l'amore come unica, come estrema possibilità di vita [...] Il timore davanti al dolore, anche davanti all'infinitamente piccolo nel dolore – non può finire in nient'altro che in

175 *Genealogia della morale*, Prima dissertazione, par. 7, p. 23

176 Ibid, par. 9, p. 25

177 L'autore parla di una «rivolta che ha alle sue spalle una storia bimillenaria e che oggi non abbiamo più sotto gli occhi per il semplice fatto che – è stata vittoriosa...» (Ibid, par. 7, p. 23)

178 Ibid, par. 8, p. 24

179 Ibid

180 Ibid

181 *L'anticristo*, aforisma 28, p. 39

una religione dell'amore...¹⁸²

Il passaggio – estremamente chiaro dal punto di vista terminologico – evidenzia un'accentuata eccitabilità dei sensi presente in Cristo in quanto persona, che si traduce in una forte percezione di qualunque forma di sofferenza e dolore. L'idea di una religione che fa dell'amore incondizionato il metro di giudizio per valutare la bontà di ogni comportamento deriva da un'eccessiva sensibilità al dolore fisico ed emotivo. L'istinto di Gesù gli impose un rifiuto nei confronti di qualunque forma di sofferenza, il che si tradusse nella necessità di agire con amore, benevolenza e accettazione nei confronti di qualunque evento verificatosi nella realtà. Di conseguenza non è possibile parlare di Cristo come di un «genio» o un «eroe»¹⁸³: il primo termine indica l'unicità all'interno della propria specie, ma questo contrasta la dottrina cristiana dell'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio; il secondo invece ha carattere militare, tuttavia non è compatibile con l'amore incondizionato professato da Gesù stesso. Un termine più appropriato per descrivere il profilo psicologico del redentore è «idiotia»¹⁸⁴, nel senso che gli ha attribuito Fëdor Dostoevskij, affibbiandolo a Myskin, il protagonista del romanzo intitolato – appunto – *L'idiotia* (1869). Egli è presentato come un uomo completamente buono, incapace di comprendere il male e compiere azioni malvagie. Essendo Cristo, nella psicologia nietzschiana, completamente intollerante a qualsiasi forma di dolore o sofferenza, il termine «idiotia» gli si addice poiché, esattamente come il principe Myskin, nel suo istinto non è presente alcun impulso di prevaricazione, sfruttamento o dominio. Dal punto di vista propriamente fisiologico, Nietzsche ipotizza che Gesù fosse affetto da «pubertà ritardata»¹⁸⁵, ovvero che il suo organismo non si fosse normalmente sviluppato, di conseguenza il suo stato di fanciullezza si è protratto eccessivamente nel corso del tempo, fino all'età adulta. A partire da questa costituzione psicologica e fisiologica del tutto peculiare, Cristo ha professato una dottrina che rispecchia la sua dimensione interiore, insegnando a discepoli e fedeli solo ed esclusivamente ciò che lui stesso viveva in prima persona.

Gesù coglieva la realtà per quella che era, ne riconosceva il carattere prospettico: «la lettera uccide, tutto ciò che è fermo uccide. Il concetto, l'esperienza "vita", che egli sola conosce, si oppone per lui a ogni specie di parola, formula, legge, credenza, dogma»¹⁸⁶. Le predicazioni del profeta non hanno mai avuto a che fare con l'idea metafisica di «mondo», poiché «l'intera realtà, l'intera natura, la lingua stessa, ha per lui il mero valore di un segno, di un'allegoria»¹⁸⁷. Conseguentemente a ciò, il «regno dei cieli»¹⁸⁸ non va interpretato come un che di esistente in una dimensione trascendente, collocata al di là della Terra ed esperibile solo dopo la morte. Nietzsche nota che nei vangeli è assente l'intera nozione di morte, dunque la morte non simboleggia un ponte, un passaggio, uno stato di transizione verso un «mondo vero». Il «regno dei cieli» «è uno stato del cuore», il ««regno di Dio» non è nulla che si debba attendere; non ha uno ieri e un dopodomani, non arriva tra «mille anni» - è un'esperienza interna a un cuore; esso esiste ovunque e in nessun luogo»¹⁸⁹. Disconoscendo esplicitamente l'esistenza di una dimensione divina trascendente, Nietzsche afferma che l'originaria dottrina cristiana abolisce «qualunque tipo di relazione a distanza Dio e l'uomo»¹⁹⁰. Dio non è una realtà a sé stante, collocata in un «mondo vero» al di là di quello «apparente», ma una realtà interiore, collocata nella sfera istintuale. La conseguenza di questa

182 Ibid, 30

183 Il bersaglio polemico è Ernest Renan (1823-1892), pensatore francese autore de *La vita di Gesù*. (Ibid, aforisma 29, p. 40)

184 Ibid

185 Ibid, aforisma 32, p. 43

186 Ibid, p. 44

187 Ibid. Poco dopo Nietzsche scrive: «se comprendo anche solo qualcosa di questo grande simbolista, è che egli prese per «verità», per realtà, solo realtà *interiori*, - egli comprese tutto il resto, tutto ciò che è naturale, temporale, spaziale, storico, solo come segno, come occasione per allegorie» (Ibid, aforisma 34, p- 46)

188 Ibid, p 47

189 Ibid

190 Ibid, aforisma 33, p. 45

radicale reinterpretazione della figura divina nella dottrina cristiana finisce per negare l'esistenza di un Dio trascendente e di un codice morale da adempiere per rispettare la sua volontà. Quando Gesù parla del «padre» non si riferisce alla divinità, ma ad un «sentimento» di «eternità» e «perfezione»; quando parla del «figlio» non si riferisce «alla seconda persona della trinità», ma al «penetrare nel sentimento di completa trasfigurazione di tutte le cose»¹⁹¹, ovvero all'applicazione del sentimento dell'eternità e della perfezione alla realtà testimoniata dai sensi. Se il Cristo letto da Nietzsche non professa la fede in Dio, allora non può sostenere nemmeno la tesi dell'esistenza di un “ordine morale del mondo”, sorretta da concetti come «colpa e punizione», «peccato», «perdono», «fede» e «redenzione»¹⁹². Si rileva quindi una radicale discontinuità tra ebraismo e cristianesimo. I sacerdoti ebraici hanno accolto il *ressentiment* popolare per trasvalutare i valori aristocratici e creare una morale dell'odio, fondata sull'impotenza. Cristo, al contrario, era uno «spirito libero»¹⁹³, poiché riconosceva la realtà per quello che è – l'esperienza sensibile caratterizzata dall'elemento prospettico e priva degli idoli metafisici – e agiva seguendo la «buona novella»¹⁹⁴, ovvero in maniera conforme al suo istinto. «L'autentica pratica evangelica», ovvero il tipo di azione che Cristo insegnava ai suoi discepoli, si configurava «tramite un agire *diverso*»¹⁹⁵, che consisteva nel non opporre resistenza al malvagio, nell'amare incondizionatamente il prossimo e nel rifiutarsi di compiere qualsiasi azione potenzialmente pericolosa o dannosa. Il profeta insegnava ai suoi discepoli ciò che gli imponeva il suo istinto, ovvero un comportamento non-violento e caritatevole. E così fece di fronte alla morte: Cristo seguì il suo istinto anche quando le autorità lo percepirono come pericoloso, rifiutandosi di difendersi, adirarsi, accusare qualcun altro. Egli non obiettò ai giudici, ai soldati, a chi lo accusava, lo calunniava, lo scherniva, ma professava il suo amore incondizionato anche ai suoi nemici. La genuinità propria della peculiare psicologia cristiana – che si caratterizza come un «miscuglio di sublime, malato e infantile»¹⁹⁶ - si traduce nell'incapacità naturale di obiettare. Cristo conosce un solo modo di vivere la vita: il suo, quello che gli impone il suo istinto. Non esiste in lui la necessità di polemizzare, negare o contraddire altri modi di concepire l'esistenza umana. Gesù non confuta tramite l'utilizzo della dialettica razionale, non perché non voglia, ma perché non è in grado di farlo in primo luogo: non si occupa della «cultura», dello «stato», del «lavoro» e della «guerra» poiché

manca la dialettica, manca la rappresentazione che una fede, una “verità” potrebbe essere dimostrata attraverso motivazioni (- le *sue* motivazioni sono “luci” interiori, intimi sentimenti di piacere e autoaffermazioni, pure “dimostrazioni di forza” -). Una tale dottrina non può nemmeno contraddire, non comprendere per nulla che *possano* esservi altre dottrine, non sa per nulla rappresentarsi un modo di giudicare opposto¹⁹⁷

La predicazione cristiana innanzitutto contraddice l'ebraismo da un punto di vista teologico. Non solo essa attribuisce un significato innovativo al senso della vita e della morte, alla figura di Dio e al regno dei cieli, ma finisce per negare nozioni quali “ordinamento etico del mondo”, “aldilà”, “peccato” e “redenzione”. Oltre a questo – nota Nietzsche – la parola di Cristo si oppone alla religione ebraica anche da un punto di vista propriamente politico. Proclamando l'uguaglianza di tutti gli uomini, il cristianesimo finisce per negare l'unicità al popolo ebraico, il quale viene destituito del titolo di «popolo santo» o «popolo degli eletti»¹⁹⁸. La fede nell'uguaglianza di tutti gli

191 Ibid, aforisma 34, p. 47

192 Ibid, p. 46

193 Ibid, aforisma 32, p. 44

194 Ibid, aforisma 33, p. 45

195 Ibid

196 Ibid, aforisma 31, p. 42

197 Ibid, aforisma 32, p. 45. Nel medesimo aforisma, Nietzsche afferma che «una tale fede non si adira, non rimprovera, non si oppone: non porta “la spada”, - non presagisce per nulla quanto un giorno potrebbe sperare. Essa non si dimostra né attraverso il miracolo, né attraverso la ricompensa, né “attraverso la scrittura”: essa stessa è in ogni attimo il suo miracolo, la sua ricompensa, la sua dimostrazione, il suo “regno di Dio”. Questa fede non si formula nemmeno – essa *vive*, essa si guarda dalle formule» (Ibid)

198 Ibid, aforisma 27, p. 38

uomini non si contrappone solo alla gerarchia semita, ma al concetto di gerarchia in generale: politicamente parlando, il cristianesimo si istituisce «contro la gerarchia della società», «contro la casta, il privilegio, la gerarchia, il formalismo», contro «gli uomini superiori», fino al punto di negare la «chiesa intesa precisamente nel senso in cui noi oggi intendiamo la parola»¹⁹⁹. Cristo è un «santo anarchico», poiché da un lato condivide con gli anarchici l'assenza di fede nei confronti del Dio trascendente e dell'ordinamento etico del mondo, dall'altro fa «appello alla gente più bassa, ai reietti»²⁰⁰, attaccando l'idea di gerarchia (e quindi di “realtà”) nel profondo. La predica cristiana fa utilizzo di «un linguaggio» «che ancor oggi porterebbe in Siberia»: Cristo era un «delinque politico»²⁰¹ che finì in croce per avere propagato idee egualitarie del tutto in contrasto con l'ordinamento socio-politico – e più in generale con il sistema morale – presente nell'Impero Romano. Di conseguenza, eliminando le favole teologiche sulla sua vita e sulla sua morte – nota Nietzsche – si può affermare con sicurezza che l'iscrizione sulla sua croce era corretta: Cristo «morì per *sua colpa*»²⁰² e non per colpa d'altri.

Incapaci di comprendere il suo profilo psicologico, i discepoli fraintesero la figura di Gesù. Venne completamente trascurato il «simbolismo *originario*»²⁰³ di Cristo poiché i suoi fedeli non erano sufficientemente colti per comprenderne la psicologia, così ne cancellarono «le idiosincrasie e i tratti originali» per attuarne una «riconformazione attraverso forme più note»²⁰⁴. Questo processo incominciò con la distorsione del significato della sua morte. Il profeta morì «al di là di ogni sentimento di *ressentiment*»²⁰⁵ seguendo il suo istinto che gli imponeva di ignorare le ripercussioni delle sue azioni, mostrando amore anche a coloro che lo disprezzavano a tal punto da condannarlo alla crocifissione. Così la sua morte fu una sorta di conferma della spontaneità da cui traeva origine il suo modo di intendere la vita: non tirandosi indietro di fronte alla condanna a morte, Cristo dimostrò ai suoi discepoli che lui per davvero non conosceva altro modo di esistere se non quello capace di amare incondizionatamente a prescindere dalle circostanze esterne. Ma i suoi discepoli non furono in grado di cogliere la sua fine psicologica, finendo per interpretare la sua morte come una «*confutazione della sua causa*»²⁰⁶: Cristo era morto ingiustamente, chi lo condannò alla croce compì un atto sbagliato, immorale. La sua figura venne così dotata di un «tratto guerresco», che lo rendeva un martire «in rivolta contro l'ordinamento»²⁰⁷: il verbo di Gesù non venne letto come un agire completamente conforme ad un tipo di istinto intollerante al dolore e dunque solo capace di amare, ma come un codice morale inflessibile. L'appello cristiano all'uguaglianza non fu interpretato come una necessità dettata da un istinto incapace di compiere azioni malvagie, ma come una rivolta contro gli uomini di condizione superiore dettata dal *ressentiment*. La dottrina di Cristo si diffuse molto rapidamente «in masse sempre più vaste, sempre più rozze», diventando una religione «malata», «bassa» e «volgare», «quanto erano malati, bassi e volgari i bisogni che con essa dovevano essere soddisfatti»²⁰⁸. Questi bisogni primordiali della psicologia delle volontà deboli fanno riferimento al «meno evangelico dei sentimenti, la *vendetta*»²⁰⁹, un momento che doveva concretizzarsi quando Dio avrebbe punito i malvagi e graziato i fedeli. Così facendo, la “divinità” e il “regno dei cieli” vennero pensati come realtà effettivamente esistenti e non più come allegorie. I discepoli mistificarono anche la questione dell'uguaglianza, pensando a Gesù in quanto figlio di Dio, essere sovranaturale, e non più come semplice essere umano dotato di una sua peculiare fisiologia e psicologia. Venne reintegrato il concetto di colpa – che invece il vangelo voleva

199 Ibid

200 Ibid

201 Ibid. Il riferimento è ai “Katorga”, ovvero al sistema di campi di lavoro penale dell'Impero Russo

202 Ibid, p. 39

203 Ibid, aforisma 37, p. 49

204 Ibid, aforisma 31, p. 42

205 Ibid, aforisma 40, p. 53

206 Ibid, aforisma 40, p. 53

207 Ibid

208 Ibid, aforisma 37, p. 49

209 Ibid, aforisma 40, p. 54

cancellare – poiché la morte di Cristo venne interpretata nel senso di « sacrificio dell'*innocente* per i peccati dei colpevoli»²¹⁰ voluto da Dio. L'errore più grave è quello dell'istituzione dogmatica della vita dopo la morte: dove Gesù predicava la “beatitudine” nel senso di “felicità terrena” e il “regno dei cieli” come realtà interiore, i discepoli li intesero come stati di cose esistenti dopo la morte. Ironicamente, Nietzsche parla dell'operato dei cristiani postumi alla morte del profeta come di coloro che hanno costruito la «*cattiva novella*», contro la buona novella, e il «disangelo»²¹¹, in opposizione al vangelo. Il processo di totale distorsione dell'originaria dottrina cristiana fu portato a compimento prevalentemente da Paolo di Tarso, il quale introdusse al suo interno i concetti di matrice ebraica²¹². Esattamente come gli agitatori sacerdotali capovolsero la morale aristocratica facendo leva sull'odio e l'impotenza, Paolo rovesciò la parola di Cristo innestando al suo interno il germe dell'odio e della vendetta: i temi del «redentore», della «dottrina», della «pratica», della «morte» e del «senso della morte»²¹³ mutarono completamente di significato. Ma non solo, l'apostolo riscrisse l'intera storia dell'umanità, rendendola totalmente dipendente dal cristianesimo: la storia di Israele divenne la «preistoria del cristianesimo», divenne la «storia del primo cristianesimo»²¹⁴. Lungi dall'essere un rappresentante della specie di uomo di condizione inferiore, Paolo era guidato dalla potenza, dal bisogno di tiranneggiare le masse e formare delle greggi: lui stesso non credeva al cristianesimo che aveva trasfigurato, eppure «gli idioti, tra i quali gettò la *sua* dottrina, lo credettero»²¹⁵, poiché vi era assonanza fra la religione paolina dell'odio e gli istinti malati della rozza plebe dell'impero romano. Il medesimo discorso vale per gli ebrei, a cui Nietzsche attribuisce generosamente il titolo di «popolo più straordinario nella storia dell'umanità»:

Il popolo ebraico [...] prende spontaneamente la parte di tutti gli istinti della *décadence*, - non poiché sia dominato da essi, bensì perché in essi intuisce un potere con il quale si può avere la meglio contro “il mondo”. Essi sono il contrario di tutti i *décadents*: hanno dovuto *rappresentarli* fino all'illusione, hanno saputo, con un *non plus ultra* del loro genio di attori, porsi al vertice di ogni movimento di *décadents* (- come il cristianesimo di *Paolo* -), per creare da essi un qualcosa che è più forte di ogni partito che *dica sì* alla vita²¹⁶

La specie inferiore di uomo non può creare valori di per sé, poiché nella sua costituzione psicologica le forze attive vengono ostruite da quelle reattive. La volontà debole è sempre dipendente da una volontà forte che ne prenda le parti, che ne assuma la causa e la trasformi in un sistema di credenze, in una concezione del mondo. I sacerdoti ebraici e Paolo di Tarso hanno compiuto il medesimo processo: hanno sfruttato il *ressentiment*, l'odio e l'impotenza del basso popolo per rovesciare due morali positive, conformi con la natura e la realtà.

Il terzo ed ultimo capitolo della bimillennaria trasvalutazione dei valori è quello del cristianesimo istituzionalizzato, che parte dall'opera di Paolo di Tarso e giunge fino alla contemporaneità vissuta da Nietzsche. Dopo avere spazzato via ogni residuo di morale aristocratica, il cristianesimo ha combattuto duramente una civiltà che ne era erede, l'islam. Il filosofo denuncia le crociate come una guerra illegittima e ingiustificata contro gli islamici e la loro cultura che «doveva la sua origine a istinti nobili, a istinti virili, perché diceva ancora sì alla vita tramite le singolari e raffinate preziosità per la vita moresca»²¹⁷. Contro le guerre di religione promosse dalla Chiesa di Roma – e ampiamente supportate dagli stati tedeschi – Nietzsche esalta la figura di Federico II di Svevia: «guerra al coltello contro Roma! Pace, amicizia con l'Islam: così senti, così *agì* quel grande

210 Ibid, aforisma 41, p. 55

211 Ibid, aforisma 39, p. 51

212 «Paolo ha logicizzato questa concezione, questa *oscenità* di concezione con quella spudoratezza da rabbino che lo contraddistingue da ogni parte» (Ibid)

213 Ibid, aforisma 42, p. 56

214 Ibid

215 Ibid

216 Ibid, aforisma 24, p. 32

217 Ibid, aforisma 60, p. 88

spirito libero, il genio tra gli imperatori tedeschi, Federico secondo»²¹⁸. Non solo i tedeschi fiancheggiarono il cristianesimo nel suo malvagio tentativo di distruzione della civiltà islamica, ma furono il popolo che seppellì l'unico movimento europeo che si mise in continuità con l'originaria concezione della vita promossa dagli uomini di condizione superiore: il Rinascimento. Esso si qualifica come «il capovolgimento dei valori cristiani, il tentativo, intrapreso con ogni mezzo, con ogni istinto, con ogni genio, di condurre alla vittoria i *contro-valori*, i valori *aristocratici*»²¹⁹. Il Rinascimento non attaccò il cristianesimo su un piano superficiale, ma volle fare guerra agli istinti di debolezza che permeavano il sistema di credenza cristiano, così da rimettere in vigore un tipo di morale conforme agli uomini nobili e la loro costituzione psicologica salda. Nietzsche esalta la figura di Cesare Borgia, che diventò papa nonostante violasse ogni modalità di concepire la vita del cristianesimo; e manifesta tutto il suo disprezzo per Lutero, che con la critica alla degenerazione della Chiesa finì per criticare quel contro-movimento aristocratico che ne stava prendendo il possesso. Dove Lutero vedeva la corruzione del papato, Nietzsche vedeva «il trionfo della vita», «il grande sì a tutte le cose alte, belle, temerarie»²²⁰: la fondazione del protestantesimo consiste quindi nella riabilitazione di sentimenti di odio per la vita, vendetta per i signori e venerazione di un “mondo vero” opposto a quello apparente all'interno della religione cristiana. Nietzsche non esita ad utilizzare termini forti per descrivere la lunga epoca caratterizzata dall'egemonia culturale cristiana, parlando di un «mondo manicomiale» e di «malattie mentali»²²¹, tuttavia ammette di provare un sentimento di sdegno e disgusto maggiore per gli uomini a lui contemporanei rispetto a chi è vissuto in epoche passate. La motivazione risiede nel fatto che nel XIX secolo oramai è cosa nota che «*tutti i concetti della chiesa sono riconosciuti per quello che sono, come la più malvagia moneta falsa che esista, allo scopo di svaloriizzare la natura, i valori naturali; il prete stesso è riconosciuto per quello che è, come la più pericolosa specie di parassita, come l'autentico ragno velenoso della vita*» - «*chiunque lo sa: e nonostante ciò tutto rimane come prima*»²²². La rabbia e la nausea provata da Nietzsche nei confronti dei tedeschi a lui contemporanei – nonché dell'intera modernità che lo circonda – deriva dalla constatazione che tutti sanno che i preti, il papa e gli uomini di chiesa mentono, che i concetti su cui è fondato il cristianesimo sono falsità, che questi ultimi servono a svalutare la vita e sminuire l'umanità per mere questioni di potere. Eppure, come detto poche righe addietro, nessuno fa nulla: «ogni pratica in qualsiasi momento, ogni istinto, ogni valutazione che divenga *azione*, sono oggi anticristiani: che *aborto di falsità* dev'essere l'uomo moderno per *non vergognarsi*, nonostante tutto ciò, di chiamarsi ancora cristiano?»²²³

218 Ibid, p. 89

219 Ibid, aforisma 61, p. 89

220 Ibid, p. 90

221 Ibid, aforisma 38, p. 50

222 Ibid, p. 50-51

223 Ibid, p. 51

3.0 La malattia e i suoi sintomi religiosi, politici, filosofici e morali

3.1 Critica di ebraismo e cristianesimo in quanto espressione religiosa della “malattia”

Una volta riconosciuta la storia d'Occidente in quanto storia della morale degli schiavi, l'obiettivo della filosofia di Nietzsche diventa rimettersi in continuità con la morale aristocratica dell'antichità, superando gli ultimi duemila anni di storia occidentale. A questo punto entra in gioco la “trasvalutazione di tutti i valori”. Nietzsche riconosce la società a lui contemporanea come ancora permeata dal modo di concepire la vita dell'uomo debole: la trasvalutazione consiste nel ripristino di un sistema valoriale coerente con l'umanità di condizione superiore. Questo processo inizia con una serrata critica all'ebraismo e al cristianesimo, le due religioni egemoni in Occidente da due millenni.

Le obiezioni che Nietzsche muove all'ebraismo ruotano tutte attorno alla medesima questione: si tratta di una religione in contrasto con la realtà, con la natura. Dove la morale aristocratica consiste proprio nella capacità di “dire sì” alla realtà, di accettare la vita nonostante il carattere tragico che la costituisce; la morale degli schiavi fa l'esatto opposto, creando un sistema di valori incompatibile con la realtà e la natura. Nel compiere la trasvalutazione dei valori, i sacerdoti ebraici

posti davanti alla questione tra essere e non essere, hanno preferito con una consapevolezza totalmente inquietante l'essere *a qualunque prezzo*: questo prezzo era la radicale *falsificazione* di ogni natura, di ogni naturalità, di ogni realtà, dell'intero mondo interiore, così come di quello esteriore. Si trincerarono *contro* tutte le condizioni nelle quali fino ad allora un popolo poteva vivere, *doveva* vivere, crearono a partire da se stessi un concetto opposto alle condizioni naturali, - hanno capovolto, nell'ordine, la religione, il culto, la morale, la storia, la psicologia in modo insanabile nella *contraddizione con i loro valori naturali*²²⁴

L'ebraismo è responsabile della falsificazione del concetto di Dio, della morale e della creazione della teoria dell'ordinamento etico del mondo, secondo cui «esiste, definitivamente, una volontà di Dio su ciò che l'uomo deve fare o non fare» e che il valore di un uomo o di un popolo si misura «secondo il grado di obbedienza»²²⁵ dimostrato alla divinità. Questa teoria è ovviamente giudicata falsa da Nietzsche, dal momento che la realtà non è dotata di un carattere morale a lei intrinseco e al suo interno non è rintracciabile un Dio. Ma non solo: tolte le illusioni religiose, rimane il sacerdote, che «chiama uno stato di cose in cui il prete determina il valore delle cose “regno di Dio”; chiama i mezzi grazie ai quali un tale stato viene raggiunto o tenuto in piedi “volontà di Dio”»²²⁶. La falsità della religione nasconde uno stato di cose reale, in cui il prete si adopera per il «mantenimento del potere»²²⁷. Per raggiungere questo fine, egli rende la sua figura indispensabile in ogni momento importante della vita: la nascita, le nozze, la malattia, la morte, la cena. Ognuno di questi eventi perde il suo significato naturale, poiché il prete lo trasfigura in senso religioso, introducendo al suo interno i fittizi concetti di “Dio”, “peccato”, “redenzione”, “colpa”, “punizione” e via discorrendo. I sacerdoti rendono la loro morale minacciosa facendo credere ai fedeli che, disobbedendo, infrangeranno la legge di Dio; quando in realtà il prete ha totale bisogno del peccato da parte del fedele, poiché egli esercita il suo potere fingendo di essere colui in grado di redimere e perdonare al cospetto della divinità. In ultima analisi, il concetto di “ordinamento etico del mondo” nasconde una questione di potere, in cui il sacerdote svaluta i valori aristocratici e

224 Ibid, aforisma 24, p. 32

225 Ibid, aforisma 26, p. 35-36

226 Ibid, p. 36

227 Ibid

procede ad una loro riqualificazione in senso plebeo, rendendoli parte di una morale contraria alla vita e alla realtà per ricoprire un ruolo privilegiato nella società²²⁸.

Il cristianesimo rappresenta una falsificazione della realtà e della natura ancora più radicale dell'ebraismo. La dottrina dell'uguaglianza delle anime di fronte a Dio rappresenta il necessario presupposto della teoria secondo cui ogni essere umano ha la stessa possibilità di “salvarsi”, di “redimersi” e di accedere al benessere nella vita dopo la morte. Agli occhi di Nietzsche, si tratta di una tesi falsa e deleteria. È falsa poiché il soggetto non è un'entità unitaria identificabile nella nozione di “anima”, ma è composta da diversi affetti posti in ordine gerarchico – e varia da uomo a uomo: gli esseri umani non sono uguali di fronte alla divinità, ma sono diseguali fra loro. È deleteria per due ragioni. In primo luogo, ponendo come fine della vita il giudizio di Dio – che si verifica dopo la morte – allora la vita perde completamente di senso: «si sposta il baricentro della vita *non* nella vita, bensì nell'“aldilà” - nel *nulla* -, allora si è tolto del tutto alla vita il baricentro», di conseguenza «vivere *in modo tale* che non abbia più senso vivere, *questo* diventa ora il “senso” della vita»²²⁹. Sono parole che vanno lette con cautela. Se il fine della vita viene posto al di là della vita, allora non perde di senso il concetto generico di “vita”, ma tutti i fattori da cui la vita origina, che la costituiscono e la caratterizzano: «a che scopo un senso sociale, a che scopo ancora la gratitudine per l'origine e gli antenati, a che scopo collaborare, avere fiducia, promuovere e avere in vista un bene comune?»²³⁰. In secondo luogo la follia del cristianesimo consiste nell'assurdità e nell'impossibilità della vita dopo la morte. La promessa di redenzione e salvezza che ogni anima può ottenere nel trascendente regno di Dio è una finzione che nasconde una triste e ripugnante realtà: «che piccoli bigotti e matti per tre quarti possano immaginarsi che a causa loro le leggi della natura vengano costantemente *infrante*» «non lo si potrà mai marchiare con abbastanza disprezzo»²³¹. Quello che è il normale funzionamento della natura viene messo in discussione dal cristianesimo, dal momento che vengono identificate delle radicali eccezioni al suo interno, senza che venga portata nessuna prova in merito alla loro legittimità. Il cristianesimo si appella alla “fede”, tratta i suoi seguaci come “fedeli” o “credenti” proprio perché non è in grado di dimostrare quello che gli uomini di chiesa predicano. «Il cristianesimo» «non tocca la realtà in nessun punto», è una religione «nemica mortale» «della scienza» poiché «la “fede” come imperativo è il *veto* contro la scienza»²³². Una visione scientifica del mondo non può mai fare appello alla cieca credenza nei dogmi, poiché l'origine dei dogmi è umana e non trascendente. Il richiamo al dogma pone un *aut-aut* invalicabile fra “credere” e “pensare”, per questa ragione la religione si oppone in ogni senso alla scienza. Tanto nel cristianesimo – quanto nell'ebraismo – emerge la necessità del sacerdote di legare il fedele a lui, così da mantenere una posizione di potere: «il concetto di colpa e di punizione, l'intero “ordinamento etico del mondo”, viene inventato *contro* la scienza, - *contro* la

228 «La “legge”, la “volontà di Dio”, il “libro sacro”, “l'ispirazione” - tutte solamente parole per le condizioni *grazie* alle quali il prete giunge alla potenza, *tramite* le quali tiene in piedi il suo potere, - questi concetti si trovano alla base di ogni organizzazione sacerdotale, di ogni formazione di dominio sacerdotale o filosofico-sacerdotale» (Ibid, aforisma 55, p. 79)

229 Ibid, aforisma 43, p. 57

230 Ibid. Questa critica di Nietzsche al cristianesimo può apparire sorprendente, dal momento che una parte del mondo cristiano del XIX secolo (fra cui Dostoevskij, di cui Nietzsche, come sappiamo, era lettore) era solito accusare il progresso della tecnica di avere contribuito massicciamente alla svalutazione dei valori e – di conseguenza – di avere reso la vita stessa priva di valore. Una modernità sempre più dipendente dalla tecnologia e sempre più emancipata dalla religione, portava con sé la conseguenza della percezione dell'assenza di senso, di smarrimento in un mondo secolarizzato.

In Nietzsche il discorso è agli antipodi. Il problema del nichilismo non è immediatamente correlato alla tecnica e alla secolarizzazione della società, quanto alla logica del cristianesimo, che è la stessa dell'ebraismo e che è egemone in Occidente da oltre due millenni. Nella *weltanschauung* del filosofo tedesco non si dà quindi nessuna differenza significativa fra la contemporaneità da lui vissuta e le epoche precedenti, in quanto caratterizzate dal medesimo sistema di valori.

231 *L'anticristo*, aforisma 43, p. 57

232 Ibid, aforisma 47. p. 65

liberazione dell'uomo dal prete²³³». Il potere pretesco poggia su una serie di menzogne, contrarie alla scienza e più in generale alla conoscenza, che culminano nell'imposizione della fede sopra il pensiero. L'argomentazione del cristianesimo è la seguente: «la fede rende beati: perciò essa è vera»²³⁴. L'obiezione di Nietzsche poggia sul fatto che la presunta prova della veridicità del dogma della fede è lo stato di “beatitudine”: la “beatitudine” non è tuttavia qualcosa di provato, ma di promesso. Essendo il presupposto della dimostrazione qualcosa di indimostrabile, una riformulazione più corretta della suddetta affermazione è: «io credo che la fede renda beati; - di conseguenza essa è vera»²³⁵. Agli occhi del filosofo è inaccettabile ritenere valida una proposizione simile, dal momento che la veridicità della fede viene “provata” tramite una supposizione del tutto indimostrabile, in quanto rimanda ad uno stato di cose (la “beatitudine”) esistente in un'altra dimensione, anch'essa indimostrata. Oltre a questo, Nietzsche sostiene che la verità assomigli al contrario di quanto sostenuto dagli uomini di chiesa. La beatitudine, che l'autore chiama anche con il nome di «piacere» non solo non è una dimostrazione della verità, ma «l'esperienza di tutti gli spiriti rigorosi e costituzionalmente profondi insegna il contrario»²³⁶, dal momento che per giungere alla verità bisogna essere inflessibili, onesti fino alla durezza e alla spregiudicatezza. Nietzsche è spesso e volentieri equivoco in relazione alla nozione di verità, poiché in alcuni momenti la decostruisce fino a tentare di filosofare a prescindere da essa, in altri invece le si appella in maniera quasi dogmatica. Nel primo caso è palese l'intento nietzschiano di sostituire la “salute” alla “verità” come fondamento della ricerca filosofica: i cosiddetti “giudizi di verità” nascondono dei “giudizi di valore”, i quali sono indici dello stato di salute del filosofo che li produce. D'altro canto però Nietzsche non rinuncia completamente al concetto di verità, poiché all'interno della sua filosofia le nozioni astratte sono strumenti concettuali nelle mani dell'essere umano e, più precisamente, del tipo a cui appartiene. Dove la volontà debole si appella alla “verità” in quanto assoluto metafisico, la volontà forte sa che qualsiasi assoluto ha origini empiriche, di conseguenza la verità consiste nella realtà sensibile prospettica e tragica:

Quanta verità *sopporta*, quanta verità *osa* una mente? Questo è divenuto sempre più, per me, il vero metro di valore. L'errore (- la credenza nell'ideale -) non è cecità, l'errore è *vigliaccheria*... Ogni conquista, ogni passo avanti nella conoscenza *ha luogo* a partire dal coraggio, dalla durezza verso se stessi, dalla pulizia verso se stessi... Io non confuto gli ideali, mi infilo semplicemente i guanti in loro presenza... *Nitimus in vetitum*: in questo segno la mia filosofia un giorno vincerà, perché fino a oggi per principio è stata sempre proibita solo la verità.²³⁷

Rifiutare le menzogne dell'idealismo – che in Nietzsche è una macro-categoria che include qualsiasi teoria che ponga come realtà qualcosa di diverso dalla realtà empirico-prospettica – significa rinunciare alle favole che esaltano i sentimenti altruistici, alle grandi narrazioni che fanno leva sulla divinità, sulla trascendenza, sulla giustizia o sul patriottismo. La decostruzione degli idoli e l'accettazione del carattere prospettico della realtà è un processo complicato, che richiede autodisciplina e sofferenza.

La religione cristiana si qualifica come una totale negazione del pensare scientifico non solo poiché vieta il pensiero con il dogma della fede, ma anche perché rovescia il corretto utilizzo del principio di causa-effetto. Abbiamo visto in precedenza che la critica nietzschiana alla metafisica si struttura attorno ad un utilizzo del principio di causalità più coerente con l'esperienza di quanto fatto dai metafisici. Allo stesso modo della filosofia dogmatica, la religione cristiana falsifica la realtà applicando impropriamente la relazione causa-effetto, giudicando la realtà terrena come un effetto di una divinità trascendente. Nietzsche è perentorio su questo punto, arrivando ad affermare che la dottrina della colpa della punizione, nozioni che fanno capo al processo di “redenzione” promosso

233 Ibid, aforisma 49, p. 67

234 Ibid, aforisma 50, p. 69

235 Ibid

236 Ibid

237 *Ecce Homo*, Prologo, par. 3, p. 164-165

dal cristianesimo, rappresentano «un attentato contro il concetto di causa ed effetto» promosso dai «preti», ovvero dei «parassiti»²³⁸. La questione non è esclusivamente di carattere teorico, ma riguarda prevalentemente il modo in cui la vita stessa viene concepita. Gli uomini di chiesa considerano la vita e ciò che la caratterizza come un effetto di una dimensione extra-terrena, caratterizzata da «concetti fantasmatici della superstizione» quali «Dio», «spiriti», «anime»²³⁹. L'intero edificio della conoscenza umana ruota intorno ad un corretto utilizzo del principio di causalità: se lo si usa al di là della natura e della realtà, allora «il presupposto della conoscenza è distrutto», «si è compiuto il più grande crimine verso l'umanità»²⁴⁰. Questa non è una tematica di secondo piano nella filosofia nietzschiana. Tutte le opere mature di Nietzsche fanno appello ad una concezione del principio causa-effetto opposta rispetto a cristianesimo e metafisica. Con la pubblicazione di *Al di là del bene e del male*, Nietzsche inventa un nuovo modo di intendere la filosofia – la “filosofia dell'avvenire” - confutando la metafisica tramite la dimostrazione di un suo errato utilizzo dei concetti di “causa” ed “effetto”. La *Genealogia della morale* si propone di riscrivere la storia dell'origine della morale non considerando la suddetta come un effetto della volontà divina, ma analizzando le condizioni storiche entro cui ha preso vita e si è sviluppata. *L'Anticristo* studia ebraismo e cristianesimo in quanto espressione culturale di una determinata specie di uomo e non in quanto effetto della divinità trascendente. In *Ecce Homo* Nietzsche riscrive la storia della sua produzione filosofica analizzando i mutamenti che sono intervenuti nella sua psiche, nel suo istinto, nel suo modo di concepire la vita, stabilendo una relazione causa-effetto fra la sua fisiologia-psicologia e la sua filosofia. Nel *Crepuscolo degli idoli*, il filosofo tedesco dedica un'intera sezione alla confutazione della metafisica e della religione, in quanto entrambe fanno un utilizzo scorretto del principio di causalità.

A questo punto Nietzsche invoca a due medicine contro il cristianesimo. Da un lato la filologia, poiché è in grado di desacralizzare i libri sacri, di leggerli da un punto di vista fisiologico e psicologico. Ciò che viene chiamato “verità assoluta” o “codice morale” in realtà riflette condizioni reali di carattere fisico o psichico: il processo di sacralizzazione, di costruzione di un testo religioso è una pura e semplice «impostura»²⁴¹. L'esercizio della filologia consiste dunque nella capacità «di saper comprendere fatti *senza* falsificarli con l'interpretazione»²⁴². Dall'altro la medicina, poiché è l'unica scienza in grado di decretare lo stato di salute di un essere umano e del suo tipo psicologico. Dove la religione proclama “sano” ciò che in realtà è “malato”, poiché fonda i propri ragionamenti su pseudo-realtà fittizie, la medicina compie analisi sulla salute in termini aderenti alla realtà, dunque alla fisiologia e alla psicologia. Il cristianesimo non è solamente responsabile della falsificazione della realtà dal punto di vista teorico, ma rappresenta una vera e propria forma di “malattia”, ovvero un problema per la salute dell'intera umanità. La trasvalutazione di tutti i valori non necessita solamente della figura del filologo, che smaschera le imposture religiose, ma anche del medico, che ripristina la salute a fronte della malattia rappresentata dal cristianesimo. Qui entra in gioco una concezione di grande rilevanza nella filosofia nietzschiana. Essendo gli uomini o volontà forti o volontà deboli, ed essendo tutti i sistemi di valori (religioni, filosofie, codici morali, ordinamenti socio-politici) creazioni umane, i suddetti sistemi di valore si qualificano esclusivamente come espressione della tipologia di uomo che li genera. Dal punto di vista della salute dell'umanità, il cristianesimo non è un problema in quanto tale, ma in quanto tipologia di religione e morale riflettente l'essere umano di una specie di uomo malata. Conseguentemente a ciò, «nessuno è libero di diventare cristiano, non si viene “convertiti” al cristianesimo, - si deve essere abbastanza malati per questo»²⁴³. In cosa consiste la “malattia” rappresentata dal cristianesimo? Per scoprirlo, Nietzsche sposta il fuoco tematico dal cristianesimo

238 *L'anticristo*, aforisma 49, p. 68

239 Ibid

240 Ibid

241 Ibid, p. 66

242 Ibid, aforisma 52, p. 73

243 Ibid, aforisma 51, p. 70

in quanto religione alla fisiologia dell'uomo malato. Il filosofo tedesco identifica come sintomi tipici dell'essere cristiani la “sovreccitazione” e “l'esaurimento”, tanto da affermare che i famigerati “valori cristiani” altro non sono che «forme epilettoidi»²⁴⁴. I “santi” cristiani non sono persone che hanno intrattenuto particolari rapporti con la divinità, ma sono semplicemente dei «pazzi» o dei «grandi truffatori»: «la santità» è «una sequenza di sintomi del corpo depauperato, snervato, irreparabilmente guasto»²⁴⁵. Il termine “pazzia” riferito ai santi non va interpretato in senso metaforico, come se Nietzsche esagerasse il carattere superstizioso del cristianesimo, o ironico, come se il filosofo si volesse prendere gioco di coloro contro cui sta argomentando. La “pazzia” è un sintomo, è sinonimo di follia, malattia, assenza di salute. Il filosofo associa la Chiesa al «manicomio»²⁴⁶, poiché tanto il folle nega di essere folle, quanto il cristiano nega di essere malato. Di conseguenza, non è il cristianesimo a trasformare la fisiologia e la psicologia dell'uomo, ma sono una psiche e una struttura fisica malata a rendere naturale la fede nel cristianesimo: «il movimento cristiano, come movimento europeo, è fin dall'inizio un movimento d'insieme di elementi di scarto e di rifiuto di ogni specie: - questi vogliono mediante il cristianesimo arrivare alla potenza»²⁴⁷. Il carattere essenziale del cristianesimo non riguarda la degenerazione di una specifica «razza», la religione cristiana non ha carattere «nazionale», ma si propaga «in ogni aggregato delle forme della *décadence*», ovvero fra tutti «gli strati di ciandala malati e guasti», i «diseredati della vita» dotato di un istinto «rivolto *contro* i sani, *contro* la salute»²⁴⁸. Ecco identificato il tratto fondativo del cristianesimo: riscuotere successo fra gli uomini malati, che covano sentimenti di rancore e vendetta verso la nobiltà in quanto nella loro psiche governano le forze reattive su quelle attive. A questo punto diventa chiaro il perché Nietzsche faccia appello alla “medicina” contro la religione cristiana: «la malattia appartiene all'essenza del cristianesimo, anche il tipico stato cristiano, “la fede”, *deve* essere una forma di malattia»²⁴⁹. Il cristianesimo prospera fra i malati, fornendo un codice morale che esalta il loro modo di concepire la vita: il problema della fede cristiana non è quindi rappresentato dalla questione religiosa, ma dalla “malattia”.

244 «il “mondo interiore” dell'uomo religioso è simile al “mondo interiore” dei sovraeccitati e degli esauriti tanto da poterli scambiare; gli stati “supremi” che il cristianesimo ha posto sopra l'umanità come valore di tutti i valori sono forme epilettoidi, - la chiesa ha santificato solo pazzi *oppure* grandi truffatori *in majorem dei honorem*» (Ibid)

245 Ibid, p. 70-71

246 Ibid

247 Ibid, 71

248 Ibid

249 Ibid, aforisma 52, p. 72

3.2 Socialismo e anarchismo in quanto forma politica della “malattia”

Fino a questo momento Nietzsche ha sempre trattato l'umanità in quanto divisa fra volontà forti e deboli, la cui distinzione si fonda sulla differenza fra il tipo di costituzione fisiologica e psicologica. Ora però viene introdotta una nuova figura, quella del “malato”. Essa non coincide con quella che genericamente viene chiamata “volontà debole” o “specie inferiore”, ma costituisce una categoria a sé stante. L'essenza del cristianesimo è la malattia, l'essenza della malattia è la negazione della realtà, ovvero proclamare «buono» «ciò che rende malati» e «cattivo» «ciò che proviene dalla pienezza, dalla sovrabbondanza»²⁵⁰. La falsificazione dei principi morali avviene a causa di una psiche e di una fisiologia guasta: come visto nel paragrafo precedente, Nietzsche parla di sintomi del corpo depauperato, snervato, irreparabilmente guasto, come sovraeccitazione, esaurimento e forme epilettoidi. La volontà debole rappresenta quel tipo di essere umano incapace di creare valori e portatore di *ressentiment* nei confronti dell'uomo di condizione superiore. Il malato, al contrario, è in grado di creare valori, tuttavia – a causa della propria conformazione fisico-psicologica guasta crea valori antitetici rispetto a quelli aristocratici.

Esistono tre figure nella filosofia di Nietzsche che incarnano l'essere umano malato. La prima è quella dell'uomo di chiesa, rappresentata dal sacerdote, dal prete e dal papa. Non solo l'uomo di chiesa mente, ma mente «per scopi *pessimi*: avvelenamento, calunnia, rinnegamento della vita, disprezzo del corpo, la degradazione e l'autodiffamazione dell'uomo attraverso l'idea di peccato»²⁵¹. La seconda è quella del socialista o dell'anarchico, termini perfettamente sinonimi nel linguaggio nietzschiano. Esattamente come il cristianesimo si diffuse fra gli strati più bassi dell'Impero Romano – andando a rispondere ai sentimenti rancorosi della plebe dell'epoca – anche l'anarchismo si fa «portavoce di strati della società *in declino*», reclamando per loro «legge», «giustizia» e «eguali diritti»²⁵². La logica è dunque la medesima: dove la dottrina cristiana proclama l'uguaglianza degli uomini di fronte a Dio, il socialismo proclama l'uguaglianza degli uomini in quanto tale. Cade l'appello alla divinità trascendente, ma rimane il giudizio dell'uomo in quanto uguale ai suoi simili. Questa teoria è in diretto contrasto con la psicologia nietzschiana, secondo cui gli uomini sono diseguali per natura, in quanto dotati di costituzioni psico-fisiologiche diverse. A partire da questa constatazione, Nietzsche conclude che è contronatura un ordinamento politico in cui gli uomini sono proclamati l'uno uguale all'altro: «l'ordinamento in caste, la *gerarchia*, formula solamente la legge più alta della vita stessa», poiché alla disuguaglianza naturale sul piano intellettuale corrisponde una «ineguaglianza dei diritti»²⁵³ sul piano politico. Conseguentemente a ciò, la società sarà organizzata in maniera ineguale, gerarchica:

L'ordinamento in caste, la legge suprema e dominante, è solo la sanzione di un *ordine di natura*, una preliminare legalità di natura, sulla quale non ha potere nessun arbitrio, nessuna idea moderna. In ogni società sana si distinguono, condizionandosi reciprocamente, tre tipi dalla diversa gravitazione fisiologica, dei quali ognuno ha la propria igiene, il proprio ambito di lavoro, la propria specie di sentimento di perfezione di maestria. La natura, *non* Manu, separa coloro che sono in prevalenza spirituali, da quelli in prevalenza forti per muscolarità e temperamento, da quei terzi che non si distinguono né nell'uno né nell'altro modo, i mediocri, - gli ultimi sono la maggioranza, i primi la selezione²⁵⁴

250 Ibid

251 Ibid, aforisma 56, p. 79

252 *Crepuscolo degli idoli*, Scorrubande di un inattuale, aforisma 34, p. 86

253 *L'anticristo*, aforisma 57, p. 83

254 Ibid, p. 82. Il riferimento a “Manu” riguarda il “Manusmṛti”, noto anche come “Le leggi di Manu”, testo giuridico considerato sacro nella cultura indù. Ne *L'anticristo* Nietzsche esprime pareri positivi nei confronti del buddhismo,

«Coloro che sono in prevalenza spirituali», chiamati anche «la casta superiore» e «i pochissimi»²⁵⁵, rappresentano la specie umana che non solo è in grado di creare valori, ma ha una concezione della vita propria della morale aristocratica. Sappiamo infatti che i sacerdoti ebraici e Paolo di Tarso erano in grado di creare valori morali, tuttavia sfruttarono questa capacità per creare una morale conforme alla prospettiva dello schiavo. Non c'è dunque una diretta equivalenza fra la «volontà forte» - capace di creare valori - e «la casta superiore» - che crea un determinato tipo di valori. Costoro sono per natura designati a governare la società, a occupare il grado più alto della piramide sociale. Dal loro punto di vista «il mondo è perfetto»²⁵⁶, poiché sono in grado di accettare la vita senza favoleggiare di una dimensione trascendente o di uno stato di giustizia che si deve concretizzare nel mondo. Costoro sono gli uomini che dominano, in quanto stabiliscono i valori su cui si fonda la società, tuttavia non sono coloro che esercitano concretamente l'attività di governo. A fare ciò sono deputati «quelli in prevalenza forti per muscolarità e temperamento», ovvero «i guardiani del diritto», rappresentati dalle figure dei «guerrieri», del «re», del «giudice» e del «depositario della legge», il cui compito è quello di amministrare «l'ordine e la sicurezza»²⁵⁷. E infine «i mediocri», coloro che si occupano de «l'intero insieme dell'attività lavorativa», ovvero di «lavoro manuale», «commercio», «agricoltura», «scienza» e «la maggior parte dell'arte»²⁵⁸. L'esercizio delle più comuni attività lavorative è un presupposto fondamentale per il mantenimento della gerarchia sociale. Nietzsche non mostra disprezzo nei confronti dell'uomo comune che si dedica al lavoro salariato, affermando che «sarebbe del tutto indegno di uno spirito profondo vedere già nella mediocrità in sé un'obiezione», dal momento che è proprio la mediocrità ad essere «la prima necessità affinché possano darsi eccezioni», prima fra tutte «un'elevata cultura»²⁵⁹. La casta superiore ha quindi il «dovere» di trattare i mediocri «con dita più delicate rispetto a sé e i suoi pari»²⁶⁰. Nietzsche lascia intendere in questa sede che la presenza delle volontà deboli è fondamentale ai fini della costruzione di una società aristocratica, poiché senza il lavoro manuale da loro compiuto non sarebbe possibile creare quelle condizioni di vita piene e sovrabbondanti per coloro che stanno in cima alla piramide gerarchica. Trattando della «questione operaia», il filosofo diventa ancora più esplicito: egli auspica che «un genere di uomo modesto e umile, sul tipo cinese, si sviluppi qui a classe sociale» poiché – essendo l'operaio un tipo di uomo inferiore rispetto alla volontà forte – solo tramite l'esercizio del lavoro manuale «un operaio diventa possibile come classe sociale, diventa possibile come *se stesso*»²⁶¹. La specie di uomo mediocre, che si incarna nella figura dell'uomo comune appartenente al popolo, è destinata ad un ruolo di subordinazione nella piramide sociale non per cattiveria, ma per necessità. Ogni casta della società ha i propri vantaggi e svantaggi, non bisogna sottovalutare «i privilegi dei *mediocri*»²⁶², poiché – a differenza degli uomini di condizione superiore – essi conducono una vita semplice, priva di preoccupazioni esistenziali, responsabilità nei confronti dell'umanità e sentimenti di solitudine o isolamento. Sì, «l'intero insieme dell'attività lavorativa è compatibile solamente con un'assoluta mediocrità nel volere e nel desiderare», ma «per i mediocri è una felicità essere mediocri»²⁶³ - e non c'è nulla di male nell'esserlo. Eppure, il discorso nietzschiano sulla classe lavoratrice non è privo di sfaccettature. Se la casta superiore deve mantenere nei suoi confronti un atteggiamento moderato, d'altro canto il

religione si considerata nichilista, ma non necessariamente dannosa, similmente all'originaria dottrina professata da Cristo. Il filosofo mostra di apprezzare anche l'Islam e soprattutto l'Induismo, in quanto religioni conformi con un tipo di morale aristocratica.

255 Ibid

256 Ibid

257 Ibid, p. 83

258 Ibid

259 Ibid, p. 83-84

260 Ibid, p. 84

261 *Crepuscolo degli idoli*, Scorrubande di un inattuale, aforisma 40, p. 97

262 *L'anticristo*, aforisma 57, p. 83

263 Ibid

filosofo non ha problemi a destituire l'uomo comune della categoria di “umanità”, riferendosi alla massa come a un insieme di «macchine intelligenti»²⁶⁴. Di conseguenza, possiamo concludere che nel *Crepuscolo degli idoli* e ne *L'anticristo*, Nietzsche ipotizzi una società aristocratica fondata sulla gerarchia e sulla diseguaglianza dei diritti, con il fine di creare le migliori condizioni di vita possibili per la casta spirituale che ne è posta in cima. Oltre alla classe dei “guerrieri” e dei “depositari della legge” - che deve assicurare l'esercizio del diritto e il mantenimento dell'ordine – è necessario che esista una classe operaia che, pur non rientrando nella categoria di “essere umano”, deve essere trattata con i riguardi sufficienti per essere messa in condizione di svolgere le attività lavorative essenziali.

In *Al di là del bene e del male* il discorso è senza dubbio più radicale. Quel rispetto che l'aristocratico nutre nei confronti del popolo lavoratore – in quanto *conditio sine qua non* dei suoi privilegi socio-economici – si trasforma in mero schiavismo:

L'essenziale in una buona e sana aristocrazia è però che essa *non* si percepisca come funzione (sia della regalità, che della comunità), bensì come suo *sensu* e come massima giustificazione, - che essa dunque accetti con buona coscienza il sacrificio di innumerevoli esseri umani che *per amor suo* devono essere oppressi e diminuiti a esseri umani incompleti, a schiavi, a strumenti di lavoro. La sua fede fondamentale deve appunto essere che la società *non* deve esistere per amore della società, bensì solo come fondamenta e sostegno sui quali una specie eletta di esseri è in grado di innalzarsi al suo compito più elevato e soprattutto a un più elevato *essere*²⁶⁵

È chiara la continuità concettuale tra la tesi di fondo: il fine della società consiste nel servire i bisogni e le esigenze dei “pochissimi” in grado di incarnare lo spirito dionisiaco, di coloro che accettano la realtà in quanto tale e sanno dire sì alla vita. Cambiano tuttavia i mezzi, e non si tratta di un cambiamento inerme né in merito alla questione politica, né a quella psicologica e nemmeno a quella storica. La giustificazione dello stato di schiavitù riservato alla classe lavoratrice viene attuata facendo ricorso ad un'analisi storica. Sappiamo che la «elevazione del tipo “essere umano”» dipende direttamente dall'esistenza di una «società aristocratica»²⁶⁶, ma com'è nata la suddetta società? «Uomini con una natura ancora naturale, barbari in ogni temibile senso della parola, uomini da rapina, ancora in possesso di forza di volontà e avidità di potere incorrotte si gettarono su razze più deboli, più civili, più pacifiche» oppure «su civiltà sfinite»²⁶⁷. Ciò significa che c'è una sostanziale equivalenza fra la «casta aristocratica» che crea i valori, la «casta dei barbari» che sconfigge le razze deboli o le civiltà sfinite e «gli uomini *più integri*», ovvero coloro che godono di una costituzione psico-fisiologica più forte degli altri uomini: di conseguenza, il loro predominio è basato «non tanto sulla forza fisica, quanto su quella psichica»²⁶⁸. Il fondamento della cultura risiede nell'esistenza di una società aristocratica, il cui ulteriore fondamento consiste nella sopraffazione di popoli deboli da parte di popoli forti. Questo meccanismo non si applica solamente fra popoli, ma anche all'interno della società: per mantenere uno stato di cose in cui si dà la cultura, sarà quindi necessario che gli strati deboli psicologicamente della società siano asserviti a quelli forti, per garantire loro le condizioni di pienezza e sovrabbondanza in cui vivere. Oltre alla giustificazione storica, Nietzsche parla di una psicologia fondata sui concetti di «offesa», «violenza» e «sfruttamento»: il corpo sano «dovrà essere volontà di potenza vivente, dovrà crescere per conquistare, attrarre a sé, vorrà prevaricare, - non per qualche moralità o immoralità, bensì perché esso *vive*, e perché la vita è appunto volontà di potenza»²⁶⁹. L'esercizio attivo della volontà di potenza implica l'estrinsecazione degli affetti di comando, il che implica un tipo di agire barbaro e immorale. Al contrario l'esercizio passivo della volontà di potenza implica l'estrinsecazione delle

264 Ibid

265 *Al di là del bene e del male*, Capitolo nono, aforisma 258, p. 182

266 Ibid, aforisma 157, p. 181

267 Ibid, p. 182

268 Ibid

269 Ibid, aforisma 259, p. 183

forze di obbedienza, da cui consegue un tipo di agire sottomesso e servile. Non solo la schiavitù ha un fondamento storico, ma anche psicologico, dal momento che per natura esistono individui destinati ad essere esclusi dalla categoria di “umanità” e a ricoprire un ruolo subordinato nei confronti della casta superiore. Essendo storia e psicologia fondate sui medesimi concetti, Nietzsche può concludere che «la vita è *essenzialmente* appropriazione, violazione, sopraffazione dell'estraneo e del più debole, oppressione, durezza, imposizione di proprie forme, incorporazione e come minimo, nel caso più benevolo, sfruttamento»²⁷⁰. La conseguenza ultima di questo ragionamento è che l'ordinamento sociale corretto è quello gerarchico, in cui si danno una classe di sfruttatori e una di oppressi: la schiavitù è giustificata in quanto edificio politico rispondente alla legge fondamentale della vita, non è una barbarie dettata dall'arbitrio di esseri umani malvagi o un'istituzione eliminabile in quanto immorale. A questo punto Nietzsche sembra opporsi direttamente a Marx quando afferma che «la coscienza comune degli europei» fantastica di «condizioni future della società» in cui «dovrà scomparire “il carattere di sfruttamento”» - e commenta sarcasticamente affermando che una società simile è l'equivalente di «una vita» che si astiene dall'esercizio di «ogni funzione organica»²⁷¹. Non bisogna equivocare le parole di Nietzsche: l'astensione da pratiche di violenza, sfruttamento e sopraffazione è possibile e doverosa: un comportamento simile può essere «una buona usanza tra individui, qualora ne siano date le condizioni», ovvero «la loro effettiva somiglianza nella quantità di forza e di valore»²⁷². La riconoscenza del principio di uguaglianza – un atteggiamento di tipo democratico – può essere sostenuto solo a patto di rapportarsi con un proprio simile, appartenente alla propria casta: «non appena però si volesse assumere questo principio in senso più vasto e possibilmente anche come *principio fondamentale della società*, esso si mostrerebbe subito per quello che è», ovvero «volontà di negazione della vita, principio di dissoluzione e di decadenza»²⁷³.

Il fondamento della dottrina politica nietzschiana tra *Al di là del bene e del male* e gli ultimi scritti prima del collasso psichico torinese è il medesimo. In entrambe si rileva che il presupposto della società aristocratica e dell'alta cultura è l'accettazione della realtà, all'interno della quale sono dati uomini per natura diseguali e che devono avere accesso a diritti sociali e politici in maniera ineguale. Cambia tuttavia il modo in cui è strutturata la società, poiché mutano le tipologie di analisi storiche e psicologiche condotte dal filosofo. All'epoca di *Al di là del bene e del male* si dà un semplice dualismo tra volontà forte e debole, fondato sul governo delle forze attive o reattive nella psiche. Conseguentemente a ciò la storia è fondata o sul predominio e la sopraffazione delle volontà forti su quelle deboli – o viceversa su quello delle volontà deboli su quelle forti. Quando i forti opprimono i deboli, si genera una società gerarchica in cui il lavoro manuale è regolato dall'istituto della schiavitù, così da rendere possibile una vita piena e sovrabbondante per la classe superiore. Nel *Crepuscolo degli idoli* e soprattutto ne *L'anticristo*, l'analisi psicologica si fa più raffinata. Rispetto al semplice dualismo teorizzato in precedenza, ora si riconosce l'esistenza di personalità eccezionali, come quella di Gesù Cristo, in cui coesistono tratti di forza e debolezza, inoltre si stabilisce che la creazione dei valori non è esclusiva di coloro che dicono sì alla vita e incarnano lo spirito dionisiaco. Viene ipotizzata l'esistenza di una classe operaia che non deve essere sottoposta a condizioni servili e, pur vedendosi negata l'appartenenza alla categoria di “umanità”, deve essere trattata con il giusto riguardo poiché il lavoro da lei svolto costituisce il presupposto ineludibile dell'esistenza della società gerarchica. Dal punto di vista storico, Nietzsche compie una diagnosi sulla malattia che permea l'Occidente dai tempi del cristianesimo, tracciando una linea di continuità tra l'ebraismo che rovescia la morale aristocratica, il cristianesimo che distrugge l'Impero Romano dall'interno, la Chiesa di Roma che indice le crociate contro l'islam, il protestantesimo che soffoca il Rinascimento e le “idee moderne”, ovvero democrazia e socialismo, che si oppongono all'*Ancien*

270 Ibid

271 Ibid, p. 184

272 Ibid, p. 183

273 Ibid

Regime. Si tratta di sintomi della stessa malattia, ovvero il rifiuto della morale del signore per dare adito ai sentimenti di rancore e di odio della plebe.

Non vi sono quindi significative differenze fra cristianesimo e socialismo (o anarchismo) «si può stabilire una perfetta eguaglianza tra il *cristiano* e l'*anarchico*»²⁷⁴, poiché «l'anarchico e il cristiano hanno la stessa origine»²⁷⁵: «entrambi *decadents*, entrambi incapaci di agire se non dissolvendo, avvelenando, guastando, *succhiando il sangue*, entrambi istinti dell'*odio mortale* contro tutto ciò che sussiste, che ha grandezza, che ha durata, che promette avvenire alla vita»²⁷⁶. Pur essendo nati in condizioni storiche diverse, la dottrina cristiana e quella anarchica condividono il medesimo presupposto: opporsi alla morale aristocratica, sfruttando il *ressentiment* del ceto popolare per creare un sistema di valori opposto rispetto al funzionamento della natura e alla realtà. Il socialismo mutua dal cristianesimo la dottrina dell'uguaglianza fra gli uomini, tesi che Nietzsche rifiuta completamente, in quanto costituisce la massima negazione «di ogni sentimento di rispetto e di distanza tra uomo e uomo»²⁷⁷, che come sappiamo costituisce la premessa dell'alta cultura e dell'elevazione dell'essere umano. Quando la logica del cristianesimo si insinua nella politica si giunge al diniego del «*pathos della distanza*», che si traduce nel rifiuto dei «diritti di dominio» e de «l'aristocraticismo»: conseguentemente a ciò tutte le rivoluzioni condotte in nome del «vantaggio dei più» rappresentano un crimine, in quanto trasformano «i giudizi di valore *cristiani*» «in sangue e delitto»²⁷⁸. Nietzsche afferma sarcasticamente che «il giudizio universale» che i cristiani attendono è il medesimo della «rivoluzione come se l'aspetta il lavoratore socialista», con l'unica differenza che il primo è pensato «solo un po' più lontano»²⁷⁹, riferendosi alla vita dopo la morte. La giustizia in senso politico non risponde né alla deriva democratica del Reich tedesco, né alla società senza classe e senza stato pensata da anarchici e socialisti: «“l'eguale agli eguali, il diseguale ai diseguali” - questo *sarebbe* il vero discorso della giustizia: e, ciò che consegue, “mai rendere eguale il diseguale”»²⁸⁰. Conseguentemente a ciò, Nietzsche esprime il massimo disprezzo per il socialismo, l'ideologia che falsifica la realtà politica più di ogni altra:

chi odio di più tra la canaglia di oggi? La canaglia socialista, gli apostoli dei ciandala, che scalgano l'istinto, il piacere, il sentimento di appagamento per il suo piccolo essere nel lavoratore, che – lo rendono invidioso, insegnandoli la vendetta²⁸¹

274 *L'anticristo*, aforisma 58, p. 84

275 *Ibid*, aforisma 57, p. 84

276 *Ibid*, aforisma 58, p. 85

277 *Ibid*, aforisma 43, p. 57

278 *Ibid*, p. 58

279 *Crepuscolo degli idoli*, Scorribande di un inattuale, aforisma 34, p. 87

280 *Ibid*, aforisma 48, p. 106

281 *Ibid*, p. 84

3.3 Liquidazione del pessimismo e resa dei conti con il problema della “malattia”

Infine interviene una terza figura nella questione della malattia: quella del pessimista, di colui che è stanco di vivere ma – a differenza di anarchico e cristiano – non si fa portavoce degli strati inferiori della società. Egli professa una dottrina che ha il fine di rigettare la vita, di depauperare l'esistenza terrena in quanto tale, senza per forza appellarsi ad una dimensione trascendente o a una società giusta. Il pessimista odia la vita in quanto tale: il riferimento esplicito è Schopenhauer, con la sua dottrina della *noluntas*, della negazione della volontà. Il pessimista incarna l'essenza della malattia, in quanto prova repulsione nei confronti della vita non per questioni di potere, ma per ragioni puramente istintuali.

Pessimismo, socialismo (o anarchismo) e cristianesimo rappresentano diversi sintomi della stessa malattia, con cui Nietzsche vuole arrivare alla resa dei conti. La “medicina” pensata dal filosofo incomincia con una brutale constatazione: «il malato è un parassita della società», poiché «in certe condizioni è indecoroso vivere più a lungo»²⁸². Quali sono le suddette condizioni? Quelle in cui «è andato perduto il senso della vita, il *diritto* alla vita»²⁸³, in cui governa «tutto ciò che è e diviene debole e vecchio in noi»²⁸⁴ e che spinge il malato a predicare «solo la lenta morte e la pazienza verso tutto ciò che è “terreno”»²⁸⁵. La soluzione quando non solo si è stanchi di vivere, ma si fa proselitismo di sistemi di valori che negano valore alla vita e alla realtà è quella del suicidio:

Infine un consiglio ai signori pessimisti e altri *décadents*. Non è in nostro potere impedirci di nascere: ma a questo errore – poiché talvolta è un errore – possiamo porre rimedio. Quando ci si *elimina*, si compie la cosa più degna di rispetto ci sia: con ciò si merita quasi di vivere... La società, ma che dico” la *vita* stessa trae più vantaggio da questo che da una qualunque “vita” nella rinuncia, nell'anemia e altre virtù -, si sono liberati gli altri dalla propria vista, si è liberata la vita da una *obiezione*... Il pessimismo *pur, vert*, si *dimostra solo* attraverso l'autoconfutazione dei signori pessimisti: si deve procedere ancora un passo oltre nella propria logica, non negare la vita solamente con “volontà e rappresentazione”, come fece Schopenhauer -, si deve *negare per primo Schopenhauer*²⁸⁶

Mai nessun filosofo aveva parlato con una radicalità simile. I “malati” rappresentano figure ingombranti all'interno della società a tal punto che l'unico modo per trarre guadagno dalla loro presenza non è solo impedire loro di propagandare i propri ideali pessimisti, ma di negarne l'esistenza in primo luogo. I «predicatori della *rapida* morte»²⁸⁷ invocati da Zarathustra sono delle figure metaforiche che istigano al «suicidio» gli indegni di vivere, poiché «bisogna soprattutto ristabilire il giusto apprezzamento»²⁸⁸ nei confronti di questo tipo di morte: talvolta è necessaria, contrariamente a quanto vuole la morale cristiana, che la demonizza come immorale. Esattamente come il cristianesimo non è dotato di un elemento razziale o nazionale, anche gli altri rappresentanti della “malattia” nietzschiana non sono identificabili con un gruppo etnico o una specifica nazione. L'unico fondamento della malattia è quello fisiologico e psicologico: o si è predisposti all'accettazione della realtà, della natura e della vita, o non lo si è. Su questo punto Nietzsche è perentorio: «la decisione è data, nessuno è libero di fare ancora la sua scelta al riguardo», «o si è un

282 *Crepuscolo degli idoli*, Scorribande di un inattuale, aforisma 36, p. 88

283 *Ibid*

284 *La gaia scienza*, Libro primo, aforisma 26, p. 62

285 *Così parlò Zarathustra*, Libro primo, Della libera morte, p. 73

286 *Crepuscolo degli idoli*, Scorribande di un inattuale, aforisma 36, p. 89

287 *Così parlò Zarathustra*, Libro primo, Della libera morte, p. 73

288 *Crepuscolo degli idoli*, Scorribande di un inattuale, aforisma 36, p. 89

ciandala, o *non lo si è*»²⁸⁹. Di conseguenza, «il pessimismo in sé non produce un solo *dècadent* in più», poiché «si deve essere predisposti a ciò in modo sufficientemente morboso»²⁹⁰.

La malattia assunta dalla prospettiva del malato si tramuta in un'apologia del suicidio. Dal punto di vista del medico, Nietzsche propone una nuova «morale per medici»²⁹¹: a causa della loro conformazione fisiologica e psicologica innata, i malati non possono essere educati alla salute; nemmeno una cura palliativa in attesa di una lenta morte è auspicabile. La «responsabilità del medico è di tutelare la «vita *ascendente*», abituandosi a provare nausea e disprezzo nei confronti del «paziente» che rappresenta la «vita che *degenera*»²⁹². Più Nietzsche avanza, più le soluzioni da lui prospettate sono estreme: «i deboli e i malriusciti devono perire: primo principio del *nostro* amore per l'umanità. E a questo fine bisogna anche aiutarli»²⁹³. La medicina contro la malattia non consiste solo nell'istigazione al suicidio e nell'accelerazione del processo di morte per colui che è degenerare, ma nell'eliminazione fisica del malato. Una volta constatato che vivere significa «essere crudeli e inesorabili contro tutto ciò che è e diviene debole e vecchio in noi, e non solo», allora si deduce che bisogna «essere senza pietà per i moribondi, i miserabili e i vecchi» e, in ultima analisi, «essere sempre di nuovo assassini»²⁹⁴. Così, per il futuro dell'umanità, Nietzsche parla delle «guerre più dure», il cui scopo è «la distruzione spietata di tutto ciò che è degenerato e parassitario» in nome della «educazione di un'umanità superiore»²⁹⁵:

Il concetto di politica si trasformerà in una guerra di fantasmi, tutte le formazioni di potere della vecchia società salteranno in aria – poggiano tutte sulla menzogna: ci saranno guerre come mai sulla terra ce ne sono state. Solo a partire da me sulla terra ci sarà la *grande politica*²⁹⁶

Riguardo a questo futuro bellicoso, «l'umanità avrà dietro la coscienza delle guerre più dure, ma più necessarie, *senza soffrirne*»²⁹⁷, ovvero non dovrà esercitare compassione nei confronti di ciò che è «degenerare e parassitario». La compassione è uno dei sentimenti più pericolosi poiché «opera depressivamente», tramite essa «aumenta e si moltiplica lo spreco di forza che già la sofferenza arreca alla vita» e, in definitiva, «la stessa sofferenza diventa contagiosa»²⁹⁸. A partire da questa premessa, Nietzsche bersaglia polemicamente tre utilizzi della compassione. Il primo è quello del cristianesimo, provocatoriamente definito come «la religione della *compassione*»²⁹⁹, in quanto quest'ultima ne costituisce un valore portante. Il secondo è un utilizzo politico: «la compassione ostacola del tutto la legge dello sviluppo, che è la legge di *selezione*», «essa conserva ciò che è maturo per tramontare, essa resiste a favore dei diseredati e dei condannati dalla vita, a causa della quantità di malriusciti di ogni sorta che *mantiene* in vita, un aspetto cupo e problematico»³⁰⁰. Difficilmente Nietzsche avrebbe potuto essere più chiaro: i malati, coloro che hanno perso il diritto alla vita, devono giungere alla morte: la compassione impedisce agli uomini sani di accettare questo destino. Il terzo è, ancora una volta, Schopenhauer. Se il cristianesimo falsifica la questione della compassione, trattandola come un valore positivo quando in realtà arreca solamente dolore e sofferenza, il filosofo di Danzica risulta straordinariamente onesto in merito, affermando che

289 *L'anticristo*, aforisma 60, p. 89

290 *Crepuscolo degli idoli*, Scorribande di un inattuale, aforisma 36, p. 89

291 *Ibid*, p. 88

292 *Ibid*

293 *L'anticristo*, aforisma 2, p. 11

294 *La gaia scienza*, primo libro, aforisma 26, p. 11. Nel testo Nietzsche scrive in forma di domanda retorica, chiedendosi: «vivere – significa dunque: essere senza pietà per i moribondi, i miserabili e i vecchi? Essere sempre di nuovo assassini? - E tuttavia il vecchio Mosè ha detto: “non uccidere!”» (*Ibid*). È tuttavia evidente che si tratta di un quesito retorico, dal momento che è nota l'opposizione di Nietzsche ad ebraismo e cristianesimo.

295 *Ecce Homo*, La nascita della tragedia, par. 4, p. 210-211

296 *Ibid*, Perché io sono un destino, par. 1, p. 256

297 *Ibid*, La nascita della tragedia, par. 2, p. 211

298 *L'anticristo*, aforisma 7, p. 13

299 *Ibid*

300 *Ibid*, p. 14

«tramite la compassione la vita viene negata, viene resa *più degna di negazione*», diventando di fatto «la *praxis* del nichilismo»³⁰¹. Schopenhauer tratta la compassione per quello che è, ovvero un «moltiplicatore della miseria» e un «conservatore di ogni miserabile»: dove il cristianesimo utilizza la logica della compassione in un'orizzonte più ampio che favoleggiava di un al di là, di un Dio e di una vita dopo la morte, il filosofo di Danzica è più coerente nell'affermare che essa conduce al «nulla»³⁰². In ultima analisi, «Schopenhauer era ostile alla vita: *perciò* la compassione divenne per lui virtù»³⁰³. Contro il cristianesimo e Schopenhauer, Nietzsche afferma che è proprio «*qui*» che bisogna «essere medici», «essere inesorabili» e «dirigere il coltello»³⁰⁴. È chiaro che si sta oramai preparando la trasvalutazione di tutti i valori, andando a decostruire pezzo per pezzo l'edificio filosofico metafisico, cristiano, socialista e pessimista, riconosciuti tutti come sintomi della stessa malattia, come diverse espressioni della stessa forma di *décadence*, come modi di concepire la vita nichilisti. Riguardo a ciò, Nietzsche continua a proclamare la totale incomunicabilità fra la morale del signore e quella dello schiavo: «ciò che serve al tipo superiore di uomini come nutrimento o ristoro, deve risultare quasi un veleno per un tipo assai diverso e inferiore»³⁰⁵. L'aristocratico, messo di fronte alla tragedia, non vuole esercitare compassione, poiché essa conduce «al raddoppiamento del dolore», di conseguenza fa in modo che essa cessi «di avere un effetto tragico»³⁰⁶.

301 Ibid,

302 Ibid

303 Ibid

304 Ibid, p. 15

305 *Al di là del bene e del male*, libro secondo, aforisma 31, p. 40

306 Ibid

3.4 La morale in quanto sintomo di una fisiologia malata

La critica alla compassione rappresenta solamente una parte della più generale critica alla morale. In precedenza abbiamo visto Nietzsche tentare uno studio sulle origini della morale partendo da una prospettiva storica e non religiosa o metafisica: in questo consiste la prima dissertazione della *Genealogia della morale*. La terza dissertazione invece analizza la storia dei cosiddetti “ideali ascetici”, ovvero le diverse forme di morale che si oppongono alla morale del signore. Il discorso nietzschiano mantiene un carattere fisiologico: l'espressione di una determinata tipologia di morale non dipende dall'arbitrio personale, ma dalle caratteristiche psicologiche e fisiologiche di una persona. Conseguentemente a ciò, Nietzsche afferma che ogni specie animale – fra cui l'uomo - «tende istintivamente a un *optimum* di condizioni favorevoli, date le quali può scatenare completamente la sua forza attingendo il suo *maximum* nel sentimento di potenza» e, «altrettanto istintivamente» «qualsiasi animale ha in orrore ogni sorta di guastafeste e di impedimenti che gli intralcino o gli possano intralciare questo cammino verso l'*optimum*»³⁰⁷. La condizione ottimale di vita, specifica l'autore, non è quella di felicità, ma di estrinsecazione di potenza, ovvero di estrinsecazione dei propri affetti collocati nell'istinto. Questo processo non porta necessariamente alla felicità – anzi, porta l'uomo a situazioni in cui deve agire in maniera spregiudicata, sfidando le resistenze interiori che vorrebbero l'ostruzione dell'azione. La morale si qualifica dunque come una naturale espressione dei propri impulsi, collocata in una dimensione linguistica e comportamentale.

L'ideale ascetico si caratterizza innanzitutto per il rifiuto della «sensualità»³⁰⁸. Gli asceti provano repulsione nei confronti della sensualità nel senso di testimonianza sensibile sul dato empirico e nel senso di rapporto con le proprie passioni e i propri affetti. L'asceta tende per istinto a pensare ad una verità contrapposta alla mutevolezza diveniente dell'empirico e a distaccarsi dalla sfera dei sentimenti per mantenere un atteggiamento razionale, ambendo a forme più o meno accentuate di atarassia e apatia. L'*optimum* per la specie che tende all'ascesi è quindi uno stato di cose in cui si riflette in maniera solitaria sulla verità. Nietzsche non è necessariamente ostile ad una diffidenza nei confronti della sensualità. Il filosofo – che sia promotore degli ideali ascetici o meno – per istinto cerca la «libertà da costrizione», che consiste in «silenzio», «freddezza» e «lontananza»: contro al rumore del gregge, egli «parla basso, cerca la riservatezza, si fa aspettare», rifuggendo in particolare da «gloria», «principi» e «donne», senza farsi turbare da «inimicizie e neppure da amicizie»³⁰⁹. L'asceta estremizza questa tendenza, cercando la completa alienazione dalla testimonianza sensibile in nome di una verità trascendente e reprimendo la sfera dei propri affetti. Termini come «povertà, umiltà, castità», che diventano parole d'ordine dell'ideale ascetico, sono del tutto estranee alla figura dell'aristocratico o del signore che Nietzsche ha in mente: la morale tende ad esaltarle come virtù, ma in verità non sono altro che «le condizioni più peculiari e più naturali» del tipo di «esistenza»³¹⁰ condotto da coloro che fanno proselitismo nei confronti dell'ideale ascetico. Costoro non scelgono liberamente una vita povera, umile e casta, ma il loro istinto gli impone di vivere in questa maniera – e tramite l'utilizzo della dialettica cercano di rendere appetibile una morale fondata su questi principi agli altri uomini.

Il rifiuto della sensualità e la tendenza all'ascesi conduce necessariamente ad una

307 *Genealogia della morale*, Terza dissertazione, par. 7, p. 99

308 Ibid

309 Ibid, par. 8, p. 101-103

310 Ibid, p. 101

«valutazione» negativa «della nostra vita» e di tutto ciò che è dato al suo interno: «natura», «mondo», «l'intera sfera del divenire e della caducità»³¹¹. Non esiste infatti altro modo se non quello sensibile di esperire la realtà empirica, allo stesso modo la sfera delle passioni ha sempre a che fare con il corpo e la sensibilità. Conseguentemente a ciò «l'asceta tratta la vita come un cammino sbagliato, che si finisce per dover ripercorrere a ritroso fino al punto dove comincia; ovvero come un errore che si confuta», e per lui la vita ha il mero significato «di un ponte per» un'altra specie di «esistenza»³¹².

Siamo tuttavia di fronte ad una contraddizione: com'è possibile che una specie di vita sia fisiologicamente e psicologicamente destinata a provare un senso di disgusto e repulsione nei confronti della vita, ad essere «ostile alla vita»³¹³? La volontà di potenza dell'asceta non vuole signoreggiare su un carattere proprio della vita – su qualcosa che si colloca entro la vita – ma sulla vita stessa! La forza non viene impiegata per liberare e rilasciare ulteriore forza, ma per «ostruire le sorgenti della forza»³¹⁴. Il paradosso è evidente: esiste una forma di vita che trionfa e diventa più forte nella misura in cui opprime le funzioni fisiologiche e psicologiche che la tengono in vita. La soluzione a questa presunta aporia consiste nel comprendere che la specie di vita a cui fa capo l'ideale ascetico si qualifica come «vita degenerante»³¹⁵. L'astio nei confronti dei sensi, il rifiuto dell'esperienza in nome di una realtà trascendente, la contrapposizione tra la vita terrena e una vita dopo la morte, la repressione del proprio istinto in nome di un utilizzo libero e virtuoso della ragione sono tutti esempi di una tipologia di vita degenerare, malata. L'ideale ascetico si qualifica quindi come una forma di conservazione e affermazione di una certa specie di vita, come un sistema di valori che cerca di fornire una giustificazione logica, filosofica, religiosa e in taluni casi scientifica alla vita declinante. Il prete asceta – la figura che incarna l'ideale ascetico – è colui che «tiene ancorato all'esistenza l'intero gregge d'ogni genere di falliti, di malcontenti, di malriusciti, di sciagurati, di sofferenti di sé»³¹⁶. Nonostante il proselitismo nei confronti di una morale che nega valore all'esistenza terrena, il prete asceta finisce per «creare condizioni» di vita «più favorevoli»³¹⁷ per tutti gli uomini malati e incapaci di accettare la vita. Descrivendo la vita e le sue componenti fondamentali (la sensualità, gli affetti di comando, la gerarchia) come qualcosa di spregevole e indesiderabile, il prete asceta fornisce una motivazione ai “falliti” e ai “malriusciti” di ogni sorta per rimanere in vita nonostante il dolore che provano a causa della stessa. L'uomo malato è dotato di una costituzione fisica e psichica debole, affetta da vere e proprie patologie: Nietzsche cita per esempio disfunzioni del «*nervus sympathicus*», «abnorme secrezione bilare», «deficienza di solfati e di fosfati nel sangue», «uno stato di ipertensione del basso ventre che arresta la circolazione sanguigna» e, infine, «una degenerazione delle ovaie»³¹⁸.

Affrontando il dato di fatto – ovvero la sofferenza dettata da sintomatologie fisiche – il sofferente si domanda chi sia il responsabile del suo dolore. Per ragioni istintuali l'essere umano malato non è in grado di accettare la malattia in quanto parte costitutiva della realtà, ma è portato a cercare «una causa del proprio dolore», «un autore *responsabile*»³¹⁹. Qui nasce il famigerato impulso del *ressentiment*: se colui che soffre riesce a scaricare le responsabilità della sofferenza su qualcun altro, allora proverà una sensazione di «stordimento» e «ottundimento», avrà trovato un «narcotico» contro il dolore. Il rancore non ha origine da un impulso difensivo o protettivo che vuole impedire un'ulteriore sofferenza, ma ha origine in un impulso che esige un'immediata riduzione dell'intensità del dolore già in atto. Qui interviene il prete asceta, che Nietzsche definisce

311 Ibid, par 11, p. 110

312 Ibid, p.111

313 Ibid

314 Ibid

315 Ibid, par. 13, p. 114

316 Ibid, p. 115

317 Ibid

318 Ibid, par. 15, p. 122

319 Ibid, p. 121

precisamente come «il *modificatore di direzione del ressentiment*»³²⁰, poiché risponde all'esigenza del malato di identificare un colpevole del proprio malessere. Il lavoratore socialista che accusa la classe borghese delle proprie condizioni di vita miserabili, il pessimista schopenhaueriano che identifica la volontà come il principio da cui deriva il dolore che costituisce l'esistenza e l'uomo di chiesa cristiano che diffama la vita terrena in nome della vita dopo la morte appartengono tutti alla medesima logica. La verità è che il loro operato non si qualifica in nessun momento come una reale cura nei confronti della malattia, al contrario consiste in una sistematica falsificazione della realtà tramite l'introduzione dei concetti morali di “innocente”, “colpevole” e “pena”. Nell'esperienza sensibile i suddetti concetti non esistono, si tratta di favoleggiamenti di carattere morale e religioso. Anche nel caso in cui un uomo si senta effettivamente «colpevole» o «peccaminoso»³²¹, non sta affatto dimostrando l'esistenza del peccato e della colpevolezza. In realtà l'uomo malato dimostra un'incapacità psicologica di superare alcune esperienze costitutive della sua vita, non accetta di avere compiuto delle «malefatte»³²² o di avere sofferto in un determinato momento del passato o del presente. Coerentemente con i presupposti fisiologici della sua filosofia, Nietzsche riconduce il blocco psicologico che impedisce di oltrepassare eventi traumatici ad una scarsa capacità digestiva e ad un pessimo metabolismo piuttosto che a fittizie colpe e punizioni. L'ideale ascetico combatte la sofferenza, fornendo una spiegazione completamente falsa sulla origine e sul modo di superarla, non perviene mai alla realtà, al vero motivo fisico-psichico che ne costituisce il presupposto.

La sofferenza conduce ad un sentimento di disaffezione e disamoramento nei confronti della vita, e questo per Nietzsche è del tutto normale, tanto che nota l'esistenza di fenomeni simili su larga scala, che coinvolgono molteplici strati della società. Rifiutando qualsiasi spiegazione di carattere morale-religioso, Nietzsche ricorre ad una sorta di analisi antropologica ed etnologica, parlando di «incrocio di razze troppo estranee», «promiscuità delle classi», «una razza incappata in un clima per il quale non basta la sua forza di adattamento», «la ripercussione di una senescenza e di un'estenuazione della razza», «di una dieta erronea» o, infine, di una «corruzione del sangue, malaria, sifilide e simile»³²³. Va sottolineato che tanto Nietzsche suddivide gli uomini in diverse “sottospecie”, quanto categorizza anche le diverse popolazioni o “razze”. Il discorso nietzschiano non assume mai un carattere compiutamente “razzista” nel senso che alcuni gruppi etnici vengono dichiarati superiori o inferiori ad altri, ma senza dubbio per Nietzsche ogni popolazione ha le sue peculiarità fisiologiche e psicologiche³²⁴. Dalla negazione del principio di uguaglianza di tutti gli uomini cristiano-socialista non consegue solamente che l'umanità è organizzata in senso gerarchico, ma anche che le stesse popolazioni sono diseguali fra loro. Tornando al discorso originario, gli ideali ascetici rispondono al propagarsi di sentimenti di repulsione nei confronti della vita terrena all'interno di ampi strati delle popolazioni utilizzando ciò come fondamento della teoria secondo cui la vita è priva di valore, in quanto ripugnante e disgustosa. Conseguentemente, consigliano di ridurre al minimo tutto quanto concerne le funzioni primarie della vita: «nessuna volontà, nessun desiderio», «non amare», «non odiare», «non vendicarsi», «non arricchirsi», «non lavorare», «mendicare», «nessuna donna»³²⁵. Il fine è ridurre al minimo l'esercizio delle funzioni organiche, così da diminuire il grado di sofferenza che esse generano. L'obiettivo è quello di giungere ad uno «stato supremo», «la liberazione», una «ipnosi totale»³²⁶:

L'ipnotico senso del nulla, la quiete del sonno profondissimo, insomma l'*assenza di dolore* – questo può considerarsi per i sofferenti e per i radicalmente scontenti già come bene supremo, come valore dei valori, questo *deve* essere stimato da costoro come positivo, deve essere avvertito come *il* positivo stesso.

320 Ibid

321 Ibid, par. 16, p. 123

322 Ibid, p.99

323 Ibid, par. 17, p. 125

324 A ciò fa eccezione la considerazione sulla Cina e sui suoi abitanti, continuamente considerati da Nietzsche come destinati ad uno stile di vita operaio, mediocre e privo di una casta superiore.

325 Ibid, p. 126

326 Ibid, p. 127

(Secondo la stessa logica del sentimento, il nulla, in tutte le religioni pessimistiche, è chiamato *Dio*)³²⁷

Raggiungere la quiete più profonda andando a intaccare i meccanismi vitali umani fondamentali richiede tuttavia un coraggio e una forza non comune. Per questo le morali di tipo ascetico suggeriscono anche un altro modo di affrontare la depressione: «*l'attività macchinale*»³²⁸. Tramite il lavoro manuale, si occupa la maggior parte del proprio tempo, si dà un fine compiuto al proprio agire, si ricevono ordini e possono estrinsecarsi gli impulsi di obbedienza che trionfano nelle volontà deboli. Ovviamente risolvere problemi di carattere psicologico dedicandosi all'attività lavorativa presuppone per Nietzsche una grande mediocrità nel volere e nel desiderare, solo uomini lontanissimi da qualunque casta superiore o elevata cultura possono aspirare a soluzioni simili. Un'altra strategia contro la depressione è quella della «*piccola gioia*»³²⁹, ovvero compiere un'azione positiva: fare beneficenza, donare qualcosa, aiutare il prossimo, consolare un sofferente, lodare un'altra persona. In questo modo il prete asceta va a toccare un punto chiave dell'istinto del malato: «per necessità di natura i forti tendono a *dissociarsi*, quanto i deboli ad *associarsi*»³³⁰. Stimolando la necessità di fare comunità dei deboli, il prete asceta fornisce un motivo incredibilmente valido contro la depressione all'uomo malato. Ricercando le origini del cristianesimo – nota Nietzsche – ci si imbatte immediatamente in «confraternite di mutuo soccorso», «confraternite assistenziali per indigenti e infermi» e «corporazioni funerarie»³³¹, tutte organizzazioni che raggruppano strati umili della società.

Nietzsche non si oppone alla conclusione secondo cui queste terapie hanno un'effettiva utilità, tuttavia chiarisce in cosa consista questa utilità: essa non ha come fine «guarire malattie», ma innanzitutto «combattere lo scontento della depressione», «mitigarlo» e «stordirlo»³³². La strategia praticata dal prete asceta è chiamata dall'autore «aberrazione del sentimento»³³³, poiché vengono suggerite al sofferente delle strategie per ridurre l'intensità del dolore. Queste soluzioni non risolvono tuttavia il problema, né fungono da cure palliative: qualsiasi forma di aberrazione del sentimento rende il malato ancor più malato di quanto non lo fosse in precedenza. Se originariamente il malato non accetta la realtà in quanto tale, domandandosi chi sia il responsabile del suo dolore; con le false nozioni di “colpa”, “peccato”, “punizione” e “redenzione” il prete asceta costruisce una versione fittizia della realtà in cui hanno luogo concetti del tutto irrealistici. La distorsione della realtà più grave arriva quando il prete asceta introduce nel malato il senso di colpa:

L'uomo che in qualche modo, in ogni caso fisiologicamente, pressappoco come una bestia che sia chiusa in una gabbia, soffre di sé stesso, senza sapere perché, a che pro, desideroso di ragioni – ragioni che danno sollievo [...] riceve dal suo mago, il prete asceta, il primo avvertimento sulla “cagione” del suo soffrire: deve cercarla *in se stesso*, in una *colpa*, in un frammento di passato, deve comprendere la sua stessa sofferenza come una condizione di castigo³³⁴

Ricercando le cause del dolore all'interno di sé, il sofferente si accusa in quanto colpevole, in quanto peccatore, in quanto meritevole della sofferenza da lui provata. Si utilizza ancora una volta il principio di causalità in maniera erronea, trattando il proprio essere come causa del dolore provato. Questo in un certo senso è vero, poiché è la propria fisiologia a determinare il proprio stato di salute, e non rientra certo nell'arbitrio dell'individuo determinare la propria costituzione fisiologica. Tuttavia il discorso pretesco diventa immediatamente falso quando si considera la sofferenza come un effetto non del proprio fisico, ma della propria “anima” o del proprio “io”, entità fittizie che – di

327 Ibid, p. 129

328 Ibid, par. 18, p. 129

329 Ibid, p. 130

330 Ibid, p. 131

331 Ibid, p. 130

332 Ibid, par. 20, p. 135

333 Ibid, par. 19, p. 132

334 Ibid, par. 20, p. 136

fatto – non esistono nella realtà. Non si può quindi attribuire al proprio sé la responsabilità della sofferenza provata, poiché non c'è un responsabile del dolore al di fuori dell'ambito fisiologico. Tutto il significato – laico o cristiano – della “redenzione” è agli occhi di Nietzsche una completa follia: provare un senso di colpa per qualcosa che si è verificato in passato e ci fa soffrire in questo momento non implica la reale esistenza di una “colpa” o “responsabilità” individuale, al contrario indica l'incapacità soggettiva di metabolizzare alcune esperienze passate.

In ultima analisi, l'esito della pratica di aberrazione del sentimento consiste in un ulteriore danneggiamento del sistema psico-fisico del malato. Ancora una volta Nietzsche utilizza una terminologia medica: i rimedi del prete asceta non solo non fungono da cure, ma danno vita a «enormi crisi epilettiche», a «orride paralisi e depressioni croniche», al «sonnambulismo» e a «deliri collettivi smaniosi di morte»³³⁵. In conclusione, tracciando le coordinate della «storia sanitaria dell'uomo europeo»³³⁶, Nietzsche identifica tre gravi malattie: l'alcool, la sifilide e l'ideale ascetico.

335 Ibid, par. 21, p. 138

336 Ibid, p. 139

3.5 La scienza moderna in quanto stato finale di espressione della “malattia”

Se Nietzsche – durante tutto il corso della sua opera – conduce una serrata critica al cristianesimo, questo non significa che intrattenga un rapporto fideistico con la scienza. A suo parere, la «scienza moderna» «non costituisce l'antitesi dell'ideale ascetico, ma piuttosto la sua stessa *forma più recente e più nobile*»³³⁷. Il problema non risiede nella scienza in sé, che per Nietzsche può esistere, ma nella tipologia di uomo che se ne è appropriato. Si tratta di «pallidi ateisti, anticristi, immoralisti, nichilisti», «scettici, efetici, *tisici* dello spirito» e «idealisti»³³⁸ che – data la rinuncia alla fede in Dio e nella trascendenza – si credono degli spiriti liberi. Spesso e volentieri si tratta di uomini che lavorano duramente e provano anche soddisfazione per il compito da loro svolto; tuttavia la problematica non riguarda la quantità di lavoro che migliaia di persone svolgono in ambito scientifico. Il nocciolo della questione è che gli uomini di scienza «ancora sono ben lontani» «dall'essere spiriti *liberi: poiché ancora essi credono alla verità*»³³⁹. Emerge qui una questione fondamentale nella riflessione nietzschiana. La *pars destruens* della filosofia di Nietzsche non si qualifica come una generica confutazione del cristianesimo e del suo codice morale per eccellenza (“l'ideale ascetico”), ma intende superare un sistema di valori egemone in Occidente da duemila anni. La fede nel Dio trascendente contraria all'accettazione della realtà immanente rientra nella medesima logica della fede nella verità contraria all'elemento prospettico costitutivo dell'esistenza umana. La libertà dello spirito non consiste in una semplice emancipazione dalla sfera religiosa, ma impone l'emancipazione da qualunque cieca credenza nei confronti di ideali fittizi, inesistenti nella realtà empirica e interiore. Contro le Crociate cristiane, Nietzsche recupera il motivo dell'Ordine degli Assassini islamico, che recitava «nulla è vero, tutto è permesso»: solo accettando questo dato di fatto si ottiene la «libertà dello spirito» e si congeda «la fede nella stessa verità»³⁴⁰. La “verità” non può essere posta in senso dualistico rispetto alla “prospettiva” senza ricadere nella fede nell'ideale ascetico, poiché quest'ultimo si caratterizza in quanto «fede in un valore *in sé della verità*»³⁴¹. Appena si ipotizza l'esistenza di qualche cosa posta al di là della prospettiva, si ricade in un discorso che può diramarsi in senso metafisico, religioso o scientifico. Inoltre, nota Nietzsche:

non esiste alcuna scienza “priva di presupposti”, il pensiero di una scienza siffatta è impensabile paralogico: una filosofia, una “fede” deve sempre preesistere, affinché la scienza derivi da essa una direzione, un senso, un limite, un metodo, un *diritto* all'esistenza³⁴²

La scienza non è un edificio conoscitivo auto-fondativo, ma necessita sempre di un fondamento a lei estraneo. Quel fondamento consiste nel sistema di valori che ne determina lo scopo, l'obiettivo, la meta. È quindi impossibile pensare ad una filosofia costruita su una base scientifica, poiché la scienza non rappresenta un ramo della conoscenza indipendente, ma origina sempre da una qualche presupposizione. Volere fondare la scienza su sé stessa, significa attribuire alla scienza un valore di verità – e questo la fa automaticamente ricadere nella logica dell'ideale ascetico.

337 Ibid, par. 23, p. 143

338 Ibid, par. 24, p. 144-145

339 Ibid, p. 145

340 Ibid

341 Ibid, p. 146

342 Ibid

La strada verso l'opposizione all'ideale ascetico incomincia quindi con la problematizzazione della religione e della morale, ma prosegue sulla strada della critica alla verità: «la volontà di verità ha bisogno di una critica», «deve porsi una volta *in questione* il valore della verità»³⁴³. La domanda non è “cos'è vero?”, ma “chi si appropria della verità?”, e se ad appropriarsi della verità è lo scienziato o il prete la differenza è irrilevante. Anche in questo caso, Nietzsche chiama in causa un'analisi fisiologica del tipo di uomo che compie studi scientifici: i suoi «affetti» sono «divenuti freddi», percepisce un «tempo rallentato», «la dialettica» governa «al posto dell'istinto» e complessivamente percepisce la «gravità»³⁴⁴ nel vivere la vita, attribuisce troppo peso e troppa importanza agli eventi della propria esistenza. Quando nella società prende piede la figura del «dotto»³⁴⁵, allora la società è in un periodo di decadenza, poiché acquisisce importanza una forma di vita declinante. Poco importa della qualità delle scoperte scientifiche: Nietzsche afferma che la transizione dall'astronomia teologica a quella moderna inaugurata da Copernico abbia costituito una vittoria per la scienza, pur tuttavia non modificando il tipo di necessità che presuppone la ricerca astronomica. Sì, «l'uomo è divenuto *meno bisognoso* di una soluzione trascendente»³⁴⁶, ma ha sfruttato questa scoperta per farsi ancora più piccolo all'interno dell'universo, per diminuire il suo valore e trattarsi come un animale qualunque del globo terrestre a fronte dell'immensità dell'universo.

Nonostante la verità scientifica appartenga all'ideale ascetico quanto la fede religiosa, vi sono delle differenze significative fra le due. “Fede” e “verità” si contrappongono nella misura in cui la seconda va a problematizzare i fondamenti teorici della prima. La volontà di verità che muove l'uomo di chiesa è la stessa che muove l'uomo di scienza, ma non c'è accordo sui metodi utilizzati. La scienza si caratterizza quindi come un superamento del cristianesimo: lo scienziato non accetta più all'interno del proprio edificio conoscitivo le nozioni di «ordinamento etico del mondo», di «natura» in quanto «dimostrazione della bontà e della protezione di un dio» e, più in generale, della realtà come se «tutto fosse una disposizione, tutto fosse un cenno, tutto fosse concepito e preordinato per amore e per la salute dell'anima»³⁴⁷. Conseguentemente a ciò Nietzsche può affermare con sicurezza che «il cristianesimo come *dogma* è crollato per la sua stessa *morale*»³⁴⁸, intendendo che la volontà di verità sottostante al cristianesimo ha problematizzato i dogmi cristiani. In questo passo il termine “morale” indica il tipo di atteggiamento, la predisposizione mentale, la modalità di ragionamento: il cristiano per istinto pone la verità al di sopra della prospettiva, ed è proprio quella volontà di raggiungere e scoprire la verità a farlo dubitare dei dogmi della sua religione. Ma questo processo non è ancora terminato: «in tal modo anche il cristianesimo *come morale* deve ancora crollare – noi siamo alla soglia di *questo* avvenimento»³⁴⁹. La transizione dalla verità cristiana a quella scientifica non significa in nessun modo l'approdo da una “falsa verità” ad una “vera verità”, non si è scoperta la verità assoluta, poiché la scienza moderna non è ancora in grado di problematizzare il concetto stesso di verità.

343 Ibid, p. 147

344 Ibid, par. 25, p. 149

345 Ibid

346 Ibid

347 Ibid, par 27, p. 155

348 Ibid

349 Ibid

4.0 Il superamento della morale cristiana e la riaffermazione di una morale aristocratica: la trasvalutazione di tutti i valori

4.1 Nietzsche in quanto prima espressione conscia dell'autosuperamento della malattia

È a questo punto che Nietzsche pone sé stesso in quanto filosofo protagonista della storia d'Occidente: con la sua riflessione, la verità diventa un problema, viene smascherata in quanto presupposto implicito di tutti i sistemi di valori costitutivi degli ultimi duemila anni di storia europea. Se la volontà di verità cristiana ha fatto implodere i dogmi della stessa religione, ora la stessa volontà di verità farà implodere il tentativo scientifico di appropriarsi in senso assolutistico della nozione di verità. Questo processo autodistruttivo della logica occidentale non è casuale, ma rappresenta una vera e propria legge della vita, chiamata con i termini di «autosoppressione» o «autosuperamento»³⁵⁰. Bisogna avere particolare cautela con le parole di Nietzsche. L'autosuperamento del cristianesimo e della scienza moderna non costituisce un momento della storia necessario in senso generico, ma deriva da un suo carattere intrinseco, ovvero fondare il proprio modo di ragionare sulla nozione di “verità”. Data la “ricerca della verità” come fine della filosofia allora diventa in qualche modo necessario postulare qualcosa di vero in senso dogmatico, poi dubitarne, sostituire la vecchia nozione di verità con una nuova e – in ultima analisi – far decadere la verità in quanto tale. Solo con questa chiave di lettura si può leggere correttamente il concetto di «progressiva autocoscienza della volontà di verità»³⁵¹ e solo così si può comprendere in che senso Nietzsche attribuisca un valore di estrema rilevanza alla sua opera filosofica. Il fatto che un sistema di valori stia crollando, non significa che si apra una dimensione relativistica in cui nozioni come “verità”, “realtà” e “scienza” diverranno neutre. Religione cristiana e scienza moderna non sono propriamente branche della conoscenza umana, ma sintomi di una vera e propria malattia. L'assolutizzazione della verità e tutti i concetti derivanti da questo processo sono causati da una psico-fisiologia degenerare che rifiuta il carattere prospettico della realtà e reprime il proprio istinto. Di conseguenza, il processo che rifiuta la verità in quanto assoluto – in quanto presupposto e scopo della ricerca filosofica e del senso della vita – è quello che corrisponderà ad una specie di uomo dotata di un apparato psicologico e fisiologico virtuoso, ascendente e sano.

Qui entra in gioco la figura di Nietzsche, che si arroga il titolo di primo studioso a riconoscere questo processo, senza però ritenere sé stesso un uomo il cui carattere psico-fisico possa dirsi completamente salutare. In *Ecce Homo*, Nietzsche descrive la sua vita come un susseguirsi di malattie, di stati fisici e psichici che definire degeneri sarebbe eufemistico. A partire dalle dimissioni dalla cattedra di filologia a Basilea nel 1879, l'autore dice di sé: «ero vivo, ma non vedevo tre passi avanti a me», «ero diventato un'ombra»³⁵². Dice di essere stato colto da un «dolore alla testa ininterrotto durato tre giorni, accompagnato da un estenuante vomito di muco»³⁵³: eppure, nonostante ciò, la sua capacità riflessiva sulla vita e il suo significato non aveva perso nemmeno un poco di lucidità. A quel punto – complice anche una visita da un medico – si rese conto che i suoi malesseri non avevano radice in una fisiologia guasta, ma erano l'effetto di un'improvvisa decrescita della «energia vitale»³⁵⁴. La circolazione lenta del sangue, un sistema gastrico debole e i disturbi alla vista non derivavano da un sistema nervoso guasto, ma da uno stato psicologico depresso. Proprio a

350 Ibid

351 Ibid, p. 156

352 *Ecce Homo*, Perché sono così saggio, par. 1, p. 170

353 Ibid

354 Ibid

causa di questa costituzione psico-fisica peculiare, Nietzsche può considerare sé stesso come «un dècadent» e «anche il contrario di un dècadent» e come l'unico uomo a potere maneggiare i «valori» sia dall'ottica della malattia che della salute e – in ultima analisi – come l'unico uomo che può compiere la «trasvalutazione di tutti i valori»³⁵⁵. È proprio una fisiologia sana ad avere costituito la premessa della guarigione:

Mi presi in mano io stesso, mi guarii da solo: la condizione per poterlo fare – ogni fisiologo lo ammetterà – è *di essere fondamentalmente sani*. Un essere tipologicamente malaticcio non può guarire, né tantomeno guarirsi da solo; per un essere tipologicamente sano, invece, la malattia può diventare addirittura un energico *stimolo* a vivere, a vivere di più³⁵⁶

La vita di Nietzsche è quindi un processo ondivago: su una base tipologica fondamentalmente sana si sono alternati momenti di salute a stati depressivi – e il tentativo da lui compiuto è stato quello di raggiungere la piena salute. Ma la guarigione si può raggiungere solo a patto di avere un istinto sano, che impone all'uomo di prendere decisioni che conducono alla salute e non peggiorano la malattia. In merito a ciò, Nietzsche afferma che fu proprio durante gli anni peggiori dal punto di vista della qualità della vita da lui vissuta che cessò di essere pessimista, poiché «l'istinto della guarigione» gli «vietava una filosofia della povertà e dello scoraggiamento»³⁵⁷. Da un lato Nietzsche afferma di avere «sempre scelto i mezzi giusti contro i guai», «mentre il vero dècadent sceglie sempre i mezzi che lo danneggiano»; tuttavia il processo di guarigione si è svolto durante «una lunga, troppo lunga serie di anni, - e purtroppo» ha significato «anche ricadute, deperimento, ritorno periodico di una sorta di dècadence»³⁵⁸. Il tentativo nietzschiano di diventare una persona ben riuscita, un uomo essenzialmente sano, poggia sul fattore fondamentale della fisiologia sana, che si traduce nell'adozione di una morale di tipo egoistico rispetto ad una di carattere altruistico. Quest'ultima, strutturata attorno alle nozioni di «compassione», «autonegazione» e «autosacrificio», viene praticata da un uomo che finisce per dire «no alla vita e anche a se stesso»³⁵⁹. I «motivi disinteressati»³⁶⁰ evocati dalle morali altruistiche non originano da una reale esistenza dei suddetti “motivi disinteressati”, ma da un istinto che non cerca ciò che è utile per lui, poiché non è più in grado di distinguere l'utile dal dannoso. E invece di dire la verità – ovvero «io non valgo più niente»³⁶¹ - l'istinto degenerato favoleggia di una presunta assenza di valore della vita stessa. Il ben-riuscito, al contrario, è in grado di capire cosa gli sia utile e cosa non lo sia, quindi prende i rimedi corretti contro gli stati depressivi che possono attraversare la sua vita. Oltre all'adozione di una morale egoistica, l'uomo sano è allergico ai sentimenti di compassione per ragioni puramente istintuali. Colui che li esercita senza controllo perde «facilmente il pudore, il rispetto, la sottile sensibilità per le distanze, perché da un momento all'altro la compassione inizia a puzzare di plebaglia e somiglia moltissimo alle cattive maniere»³⁶². Il problema non è costituito tanto dall'affetto compassionevole, ma dall'incapacità di porvi un freno. Tutti gli uomini provano sentimenti simili, tuttavia alcuni non riescono a resistere agli stimoli e si trovano costretti a professare l'amore per il prossimo; al contrario Nietzsche elogia coloro che diffidano di questi istinti in quanto sacrificano l'egoismo sull'altare dell'altruismo – il che costituisce uno dei primi passi verso il nichilismo. Il filosofo tratta anche la questione del *ressentiment*. L'uomo malato ragiona in questi termini:

Non ci si può più sbarazzare di nulla, non si risolve nulla, non si riesce a respingere nulla – tutto ferisce.

355 Ibid, par. 1-2, p. 170-171

356 Ibid, par. 2, p. 171

357 Ibid, p. 171

358 Ibid, par 1, p. 170

359 *Genealogia della morale*, Prefazione, par. 5, p. 7

360 *Crepuscolo degli idoli*, Scorribande di un inattuale, aforisma 35, p. 87

361 Ibid

362 Ibid, par 4, p. 174

Uomini e cose diventano invadenti, gli avvenimenti colpiscono troppo a fondo, il ricordo è una ferita infetta, la malattia è essa stessa una forma di risentimento³⁶³

Si tratta di una tipologia di uomo dalla spiccata sensibilità, che percepisce con eccessiva gravosità tutti gli eventi potenzialmente negativi che si verificano durante la sua vita. Proprio a causa di questa risonanza emerge il sentimento di rancore, che vuole vendetta per il torto subito. Ma questo è – ancora una volta – un modo di ragionare incapace di frenare l'impulso, di dare un contegno allo stimolo. Mantenendo lucidità, si giunge alla conclusione che «il risentimento *in quanto tale* è proibito al malato», poiché «niente consuma più in fretta dei sentimenti di rancore» - e, in definitiva, «l'arrabbiarsi, la vulnerabilità morbosa, l'impotenza a vendicarsi, la voglia, la sete di vendetta, l'intrigo in tutti i sensi» rappresenta senza ombra di dubbio «il modo più dannoso di reagire per chi è esausto»: conseguentemente a ciò, «il risentimento che nasce dalla debolezza non nuoce a nessuno quanto al debole stesso»³⁶⁴. La strategia che il ben-riuscito adotta quando si presentano situazioni spiacevoli o si avverte uno stimolo negativo è «non accettare, non prendere, non accogliere più assolutamente nulla in sé – non reagire assolutamente più», il che si traduce in termini fisiologici in un «abbassamento del metabolismo, nel suo rallentamento»³⁶⁵. Questo atteggiamento – chiamato da Nietzsche con il nome di «fatalismo russo»³⁶⁶ - impone all'uomo di non ribellarsi o tentare di modificare la situazione in cui si trova, ma di chiudersi in sé stesso fino a che le condizioni esterne non sono cambiate.

L'autore passa quindi alla questione della pace e della guerra: egli dice di sé di essere dotato di un istinto combattivo, destinato ad inimicarsi il tipo di uomo opposto a lui stesso. Nietzsche stabilisce un vero e proprio “codice d'onore” in merito al tipo di battaglie che intraprende. Esso vuole che si debbano attaccare «solo cose vittoriose» e «solo cose dove non troverei alcun alleato»³⁶⁷. Non bisogna attaccare «le persone», ma le idee di cui si fanno portavoce (in quanto “la persona” è un semplice riflesso della costituzione psico-fisica di cui è dotata) e, infine, attaccare «solo là dove è escluso ogni conflitto personale, ogni retroscena di cattive esperienze»³⁶⁸. L'istinto di Nietzsche non è solamente combattivo, ma anche ateo. Nietzsche sostiene di non conoscere «l'ateismo come risultato di un processo, né tantomeno come avvenimento», poiché è «troppo curioso, troppo *problematico*, troppo entusiasta per accettare una risposta grossolana»: «Dio è una risposta grossolana, un'indelicatezza verso noialtri pensatori -, in fondo nient'altro che un grossolano *divieto*: non dovete pensare!»³⁶⁹. Proprio a causa di questa conformazione istintuale tesa all'ateismo egli afferma di non avere mai avuto «esperienza personale di veri problemi *religiosi*», fra cui «essere peccaminoso» o avere «un rimorso di coscienza»³⁷⁰.

Essendo impossibilitato a occuparsi della religione dal punto di vista del religioso, Nietzsche si occupa di fisiologia, disciplina di cui traccia alcune coordinate. Il fisiologo non si occupa di teologia, ma prima di tutto di «alimentazione»³⁷¹. Non esistendo alcuna dimensione trascendente o alcuna “realtà” posta al di là di quella sensibile-prospettica, non vi sono alternative allo studio dell'essere umano in quanto tale – e non in quanto prodotto divino o “ideale” da raggiungere”. La ricerca sul nutrimento non riguarda un generico studio sociologico sulle abitudini alimentari degli uomini, ma concerne un problema specifico: «come devi nutrirti *tu* per raggiungere il massimo di forza, di *virtù* in senso rinascimentale, di virtù libera da ipocrisia morale?»³⁷². A riguardo, Nietzsche boccia immediatamente le cucine tedesche e inglesi: si tratta di modelli alimentari pesanti, fondati

363 Ibid, par 6, p. 176

364 Ibid

365 Ibid

366 Ibid

367 Ibid, par 7, p. 178

368 Ibid

369 Ibid, Perché sono così accorto, par 1, p. 181

370 Ibid

371 Ibid

372 Ibid, p. 181-182

sull'eccessivo consumo di cibi grassi e difficili da digerire. Il discorso alimentare si accompagna a quello culturale: anche a causa di un nutrimento sub-ottimale, Germania e Inghilterra sono incapaci di produrre una cultura elevata durante il XIX secolo. Il filosofo mostra apprezzamento nei confronti della cucina piemontese, che invece ha accompagnato il periodo più felice e prolifico della sua intera vita, quello del 1888. Una qualunque dieta salutare e bilanciata deve astenersi da alcolici – cosa che invece non fanno i tedeschi – poiché le bevande spiritose alterano la percezione della realtà, e non deve rifuggire dal consumo di carne e pesce in generale, tanto che Nietzsche si dichiara «avversario per esperienza del regime vegetariano»³⁷³. Qualunque sia il pasto scelto, deve essere lauto e non parco, dal momento che «lo stomaco deve entrare tutto quanto in attività» se si vuole godere di «una buona digestione»³⁷⁴. L'importante non è tuttavia seguire pedissequamente i consigli alimentari proposti dal filosofo, ma «*conoscere* le dimensioni del proprio stomaco»³⁷⁵, poiché solo così ci si può nutrire in maniera appropriata per mantenere alta la propria energia vitale con continuità.

Oltre al tema dell'alimentazione, un fisiologo dovrà prendere in considerazione quello del «clima»³⁷⁶. Il clima del luogo in cui si risiede è fondamentale poiché strettamente legato al metabolismo e al suo corretto funzionamento, determinandone un rallentamento o un'accelerazione. Avere un metabolismo integro è una condizione ineludibile per una vita sana, non solo dal punto di vista dell'assenza di malattie e sintomi corporei, ma anche della qualità della propria espressione intellettuale: in caso di cattivo funzionamento dell'intestino, Nietzsche afferma che una persona può passare dall'essere un «genio» all'essere «mediocre»³⁷⁷. Tentando uno studio “meteorologico” della genialità, il filosofo nota la somiglianza fra le zone della Terra in cui sono cresciuti gli uomini più raffinati e avanzati: «il genio è *determinato* dall'aria asciutta, dal cielo limpido – e cioè da un metabolismo rapido, dalla possibilità di rifornirsi costantemente di grandi, di immense quantità di energie»³⁷⁸. Rileggendo la sua storia personale, Nietzsche riconduce l'infelicità provata durante l'infanzia e la giovinezza non a fittizie «cause morali»³⁷⁹, ma al fatto di avere risieduto in località inadeguate rispetto alla sua costituzione fisiologica, riferendosi in particolare a Naumburg, Pforta, Turingia, Lipsia e Basilea. I problemi intellettuali derivano dalla residenza in luoghi sbagliati, da un'alimentazione scorretta e da una «suddivisione della giornata»³⁸⁰ sub-ottimale, in cui le energie vengono sprecate e non ottimizzate.

In terzo luogo, il fisiologo deve porre particolare attenzione alla «maniera di ricrearsi»³⁸¹, ovvero all'utilizzo del tempo libero. Non esistono in merito leggi assolute, ma ognuno deve conoscere sé stesso per gestire correttamente la propria giornata. Nietzsche afferma di essere una persona dal carattere particolarmente serio – e di utilizzare la lettura come uno svago, come qualcosa che lo estrania da sé stesso e gli fa esplorare nuove prospettive sul mondo. Essendo una persona particolarmente rigida, l'autore mostra una particolare intolleranza verso gli stimoli esterni indesiderati, poiché «agiscono con troppa violenza», colpiscono l'organismo «troppo a fondo»³⁸². Conseguentemente a ciò, Nietzsche ha imparato a respingere quel tipo di stimoli nei momenti di fecondità lavorativa, riservando alla lettura il proprio tempo libero. Riguardo ai libri da lui scelti, parla di una preferenza nei confronti di una piccola cerchia di libri «*sperimentati*»³⁸³, ovvero di libri sul cui contenuto si è potuto realmente rispecchiare. Al contrario, egli non è solito espandere le proprie letture al di là del suo gusto, né leggere molto e con continuità, parlando di una vera e

373 Ibid, p- 183

374 Ibid

375 Ibid

376 Ibid, par 2, p. 184

377 Ibid

378 Ibid, p. 185

379 Ibid

380 Ibid

381 Ibid, p. 186

382 Ibid

383 Ibid, p. 187

propria ostilità nei confronti di nuovi libri. Ovviamente nessun libro importante è stato scritto in Germania, poiché si tratta di una nazione dotata di un pessimo clima e di abitudini alimentari erranee. Al contrario Nietzsche esalta i francesi sette-ottocenteschi, parlando della Francia come dell'unico luogo in Europa in grado di esprimere qualcosa di simile ad una “cultura elevata” - e di Stendhall in quanto suo scrittore favorito. In linea generale, la lettura consiste in una risposta ad uno stimolo, in una reazione – prima ancora che in una azione: perciò «lo studioso spende tutta la sua forza nel dire di sì e di no, nel criticare il già pensato»³⁸⁴. Di conseguenza la lettura non può essere un'attività a cui la persona elevata dedica la maggior parte del proprio tempo, poiché utilizzerebbe le proprie energie per giudicare, criticare, valutare, apprendere; ma non creare. Nietzsche consiglia quindi di non leggere di prima mattina, quando si è appena svegli, poiché è in quel momento che le energie fioriscono e bisogna utilizzarle in maniera creativa.

A questo punto Nietzsche ipotizza che il lettore possa domandarsi il perché di questa narrazione delle “piccole cose” della quotidianità, questioni di poco conto se paragonate ai grandi problemi della filosofia. L'autore risponde che:

È proprio qui che bisogna cominciare a *cambiare*. Ciò che l'umanità finora ha considerato cose serie non sono nemmeno reali, sono dei puri prodotti dell'immaginazione, in termini più severi *delle menzogne* nate dai cattivi istinti di nature malate, nocive nel senso più profondo – tutti i concetti come “Dio”, “anima”, “virtù”, “peccato”, “aldilà”, “verità”, “vita eterna”...³⁸⁵

Le pagine di *Ecce Homo* in cui Nietzsche si occupa di argomenti inerenti la quotidianità umana non rappresentano un episodio casuale o satirico dell'opera filosofica nietzschiana. Una volta liquidati il cristianesimo e la metafisica in quanto sintomi delle malattie corporee e psicologiche che una determinata specie di uomo prova, non resta altro che lo studio delle «cose piccole»³⁸⁶, che si riducono a ciò che garantisce benessere alla psico-fisiologia dell'uomo.

384 Ibid, par 8, p. 194

385 Ibid, par. 10, p. 196

386 Ibid

4.2 Oltre la malattia: la “trasvalutazione” in quanto riaffermazione della verità sulla morale cristiana

Superare la malattia in ogni sua forma sintomatologica significa mettere da parte non solo un presunto edificio di conoscenza che si è sviluppato nel corso di due millenni, ma superare il modo di concepire la vita di una specifica tipologia di essere umano. Coloro che nella narrazione morale sono considerati gli uomini migliori, godono del minor rispetto possibile nella logica nietzschiana:

Questi presunti “primi” io non li considero nemmeno degli esseri umani, - per me sono lo scarto dell'umanità, esseri deformati, frutto di malattia e di istinti vendicativi: un mucchio di esseri inumani, nefasti e fondamentalmente inguaribili, che si vendicano sulla vita... Io voglio essere il contrario di questi³⁸⁷

A questo punto non può più sorprendere la radicalità della terminologia in questione. I maestri della morale, i profeti religiosi, i pensatori pessimisti, i rappresentanti del socialismo e tutti coloro che corrispondono alla figura del “prete asceta” e alla morale dello schiavo sono – agli occhi di Nietzsche – delle forme umane inferiori che non hanno diritto all'esistenza, in quanto elementi inquinanti della vita, del benessere e della prosperità.

L'ultimo tassello della filosofia di Nietzsche consiste quindi nel delineare lo stile di vita tipico dell'uomo ben-riuscito, quello che è dotato di una costituzione psico-fisica sana e – di conseguenza – non necessita delle menzogne morali, religiose, metafisiche e via discorrendo per vivere una vita piena, completa. Egli innanzitutto non deve essere un “nietzschiano”. Nietzsche è estremamente chiaro su questo punto: lui stesso rifiuta categoricamente il giudizio di «maestro di morale»³⁸⁸ o «fondatore di religioni», definite spregiativamente come «roba da plebaglia»³⁸⁹. Le “anime belle” e gli “uomini buoni” santificati dalle religioni e dalla morale hanno sì contribuito a «migliorare l'umanità»³⁹⁰, ma lo hanno fatto dalla loro prospettiva, ostruendo l'educazione e l'allevamento degli uomini sani, ampliando il raggio di estensione e intensità della malattia. Il miglioramento dell'umanità che Nietzsche ha in mente consiste in un processo decostruttivo degli idoli, per mostrare la verità: gli idoli morali, metafisici e religiosi hanno origini terrene, più precisamente nella fisiologia e nella psiche degli uomini che li erigono. Così il filosofo può affermare che «la verità fu derubata del suo valore, del suo significato, della sua autenticità» poiché l'umanità ha iniziato ad «adorare i valori *opposti* a quelli che soli le garantirebbero la prosperità, l'avvenire, il supremo *diritto* all'avvenire»³⁹¹. Nietzsche vede sé stesso alla stessa maniera in cui Zarathustra si presentava ai suoi discepoli: non come qualcuno che esige «fede» o che fa «prediche», ma come un «seduttore»³⁹², che invita gli uomini sani a non seguire religioni o morali imposte dall'esterno, ma cercare loro stessi nella solitudine. Nietzsche ricorda che lo stesso Zarathustra invitava apertamente i suoi discepoli a non seguirlo, a non cercare di imitare le sue gesta e a non fare del suo verbo una dottrina; piuttosto è auspicabile un diniego della figura di Zarathustra in favore di quell'egoismo che costituisce il presupposto di ogni morale aristocratica.

La scelta di Zarathustra non è casuale: lui «creò questo funestissimo errore, la morale», «di conseguenza dev'essere lui il primo a *ricoscerlo*»³⁹³. Il profeta dello zoroastrismo simboleggia

387 Ibid, p. 197

388 Ibid, Prologo, par. 2, p. 163

389 Ibid, Perché io sono un destino, par. 1, p. 255

390 Ibid, Prologo, par. 2, p. 164

391 Ibid

392 Ibid par. 4, p. 165-166

393 Ibid, Perché io sono un destino, par. 3, p. 257

quindi «l'autosuperamento della morale a partire dalla veridicità»³⁹⁴: è lo stesso fondatore della morale che, a partire dalla “verità” - la nozione sopra la quale era stata eretta la “morale” - stabilisce che una visione morale del mondo è fallita. Nietzsche giudica sé stesso in quanto filosofo come la rappresentazione de «l'autosuperamento dell'idealista nel proprio contrario»³⁹⁵: sappiamo già che era solito considerarsi come un *décadent* ma anche “il contrario” di un *décadent*. Proprio questa duplicità di figura gli attribuisce un ruolo del tutto peculiare nella storia dell'umanità. Da un lato Nietzsche è il massimo filosofo della negazione, in quanto rifiuta in blocco due millenni di storia, smascherandone la logica sotterranea entro cui si sono sviluppati. D'altro canto, egli si considera come il filosofo del “dire sì”, dell'accettazione della vita e della realtà, fino a redimere anche i lati più oscuri e tragici dell'esistenza terrena. Questa duplicità può addirittura minare le fondamenta della sua stessa teoria: com'è possibile che il filosofo della positività del “dire sì” si opponga con così tanta forza alla contemporaneità da lui vissuta e al passato da cui essa origina? La presunta aporia si risolve comprendendo che la “trasvalutazione di tutti i valori” è un processo transitorio fra l'epoca dell'umanità caratterizzata dalla malattia e dalla menzogna e la futura epoca in cui trionferanno salute e verità. Nietzsche è interprete di ambo i caratteri della storia dell'umanità, in lui coesistono sia i tratti negativi – di colui che nega – che i tratti affermativi – di colui che afferma. Questa posizione prende il nome di “immoralismo” e Nietzsche definisce sé stesso come «immoralista»³⁹⁶. Solo a partire da questa prospettiva si può comprendere la menzogna da un punto di vista veritiero:

La condizione per l'esistenza dei buoni la *menzogna* – detto altrimenti il non-voler-vedere a nessun costo com'è fatta veramente la realtà, che *non* è fatta in modo da far provocare in ogni momento istinti benefici, né tantomeno da tollerare in ogni momento l'intervento di miopi mani volenterose. Considerare ogni *disgrazia*, ogni *miseria* come un'obiezione, come qualcosa da *eliminare*, è la *niaiserie* par excellence, nelle sue grandi linee, una vera piaga quanto alle conseguenze, una stupidità fatale [...]. Nella grande economia del Tutto, gli aspetti terribili della realtà (nelle passioni, nei desideri, nella volontà di potenza) sono incalcolabilmente più necessari di quella forma di piccola felicità, la cosiddetta “bontà”³⁹⁷

Non solo l'immoralista guarda alla predica dell'uomo buono come ad una menzogna, ma ne riconosce anche il carattere pericoloso nei confronti dello sviluppo dell'umanità. Questa versione edulcorata del reale, secondo cui i lati negativi che causano sofferenza vanno rimossi, ha come conseguenza la preferenza verso un tipo di essere umano privo di caratteristiche negative. Ma – lo abbiamo già visto in precedenza – la vita interiore dell'uomo costituisce nel conflitto fra gli impulsi di comando e quelli di sottomissione, «la vita si adempie *essenzialmente*, cioè nelle sue funzioni fondamentali, offendendo, facendo violenza, sfruttando, annientando e non può essere affatto pensata senza questo carattere»³⁹⁸. Rimuovere questi tratti dall'essere umano, educare l'uomo utilizzando dei valori che descrivono queste componenti come negative e pericolose, significa compiere un vero e proprio crimine contro la vita, l'umanità e il suo futuro. Nietzsche non ha nessun problema ad ammettere che «Zarathustra» è «un amico dei malvagi»³⁹⁹ e ad elogiare il tipo di uomo che corrisponde alla figura del «delinquente»⁴⁰⁰ in quanto privo di vincoli morali e capace di esercitare una vera e propria libertà, senza subire specifiche costrizioni psicologiche.

In conclusione di *Ecce Homo*, Nietzsche riconosce come suo definitivo bersaglio polemico non la morale in generale, non la metafisica, la filosofia o la religione, non il socialismo, l'anarchismo e altre forme politiche specifiche, ma precisamente la «morale cristiana»⁴⁰¹. È stato il

394 Ibid

395 Ibid

396 Ibid, par. 4, p. 257

397 Ibid

398 Genealogia della morale, Seconda dissertazione, par. 11, p. 65

399 *Ecce Homo, Perché io sono un destino*, par. 4, p. 258

400 Crepuscolo degli idoli, *Scorribande di un inattuale*, aforisma 45, p. 101

401 *Ecce Homo, Perché io sono un destino*, par. 7, p. 260

cristianesimo – fra tutte le forme della malattia, del nichilismo – a rappresentare «la *contronatura* in persona»⁴⁰², in quanto ha rovesciato tutti i giudizi di valore positivi per la crescita e lo sviluppo dell'umanità. La morale cristiana insegna il disprezzo della corporeità in favore delle fittizie nozioni di “anima” e “spirito”, insegna lo spregio nei confronti della sessualità – che rappresenta invece il presupposto della vita – loda l'altruismo e diffama qualunque forma di egoismo, che invece costituisce il segno di una natura sana. Riassumendo la questione in pochi termini, l'obiezione di Nietzsche contro la morale cristiana si sviluppa attorno al fatto che essa promuove come «massimi valori» i «valori della *décadence*»⁴⁰³. Per questo serve la «trasvalutazione di tutti i valori»⁴⁰⁴, poiché la morale cristiana ha rovesciato «la legge della *selezione*» chiamando malvagio «ciò che è fiero e ben riuscito», l'uomo che «dice sì, che è certo del futuro, che garantisce per il futuro»⁴⁰⁵.

Il problema proprio della trasvalutazione «non è che cosa debba prendere il posto dell'umanità nella serie successiva degli esseri», ma «quale tipo di uomo si debba allevare, si debba *volere*, come quello di valore superiore, più degno di vivere, più conscio del futuro»⁴⁰⁶. Se la morale cristiana ha esaltato come tipo ideale di essere umano l'individuo debole, malriuscito, vendicativo e rancoroso, Nietzsche pensa ad un'umanità in cui i valori morali promuovano come tipologia suprema di uomo quella del ben-riuscito, dotato di una costituzione psico-fisica sana e capace di accettare la realtà per quello che è, senza rifugiarsi nei fittizi ideali ascetici. Il processo evolutivo dell'umanità non è autosufficiente, «l'umanità *non* presenta un'evoluzione verso il migliore o il più forte o il superiore»⁴⁰⁷. Il filosofo traccia una distinzione concettuale fra “evoluzione” o “sviluppo” e “elevazione”. Quando la società “evolve” verso forme nuove o “si sviluppa” in senso materiale, industriale, tecnologico, politico e economico presenta delle differenze e delle novità rispetto al passato. Questo tuttavia non significa che nel processo evolutivo sia presente un'intrinseca tendenza verso uno stato di cose migliore, più giusto o maggiormente desiderabile rispetto a quello precedente. Non è nel semplice divenire storico che si può avere fiducia per un avvenire positivo. La determinazione positiva o negativa del futuro dipende dalla trasvalutazione di tutti i valori, dall'archiviazione della morale cristiana attualmente egemone e dal trionfo di una nuova morale aristocratica. Nietzsche getta le prime coordinate della trasvalutazione manifestando la necessità di capovolgere i giudizi di valore sulle nozioni di “buono” e “cattivo”. «Buono» è «tutto ciò che eleva il sentimento di potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa nell'uomo»; «cattivo» invece è «tutto ciò che ha origine dalla debolezza»⁴⁰⁸. Le resistenze psicologiche che ostruiscono le forze attive, l'incapacità di sprigionare forza e creatività: questo va giudicato al di fuori di ogni dubbio in maniera negativa. La «felicità» non è uno stato di pallida quiete, in cui ogni sofferenza e ogni dolore vengono eliminati, ma «il sentire che la potenza *cresce*, che una resistenza viene superata»: «*non* soddisfazione, bensì maggiore potenza; *non* pace sopra tutto, bensì guerra, *non* virtù, bensì capacità (virtù in stile rinascimentale, virtù senza moralina)»⁴⁰⁹. L'esatto opposto dei valori trasvalutati in senso aristocratico è «il cristianesimo», poiché «ha condotto una *guerra mortale* contro questo tipo d'uomo superiore», esso «ha preso partito per tutto ciò che è debole, basso, malriuscito, ha fatto un ideale dell'opposizione gli istinti di conservazione della vita forte»⁴¹⁰. Quando una civiltà viene governata da valori cristiani «perde i suoi istinti», «*predilige* ciò che gli nuoce», acclama come valori supremi «valori di decadenza, valori nichilistici», i quali «spadroneggiano sotto i nomi più sacri»⁴¹¹. È a causa del cristianesimo che la specie di uomo forte e

402 Ibid, p. 261

403 Ibid

404 Ibid

405 Ibid, par. 8, p. 263

406 *L'anticristo*, aforisma 3, p. 11

407 Ibid, aforisma 4, p. 11

408 Ibid, aforisma 2, p. 10

409 Ibid, p. 11

410 Ibid, aforisma 5, p. 12

411 Ibid, aforisma 6, p. 13

ben-riuscita è diventata temuta e indesiderata – e di conseguenza è stato «voluto, allevato, raggiunto il tipo contrario», ovvero «l'animale malato uomo»⁴¹². Questo tipo contrario corrisponde alla figura de «l'idealista», ovvero colui che «in grazia di un'origine superiore» invoca «il diritto di guardare la realtà con superiorità e con estraneità», mettendo da parte la vita terrena in nome della «per-sé-ità» dello «spirito»⁴¹³. L'idealista è dotato de «l'istinto teologico»⁴¹⁴ ed è massimamente rappresentato dalla figura del «prete»⁴¹⁵, che fra tutte le tipologie di uomo è il tipo che mente in maniera più radicale, poiché la menzogna non riguarda un singolo contenuto della verità e della vita, ma l'intero significato della verità e della vita. «Il puro spirito è la pura menzogna»⁴¹⁶, dunque non solo Dio, ma qualunque forma di “ideale” da cui viene fatta originare la vita terrena o verso cui essa deve tendere costituisce una cattiva interpretazione dell'esistenza umana e del suo significato. Non appena l'idealista tratta della verità, la verità diventa menzogna, per questo Nietzsche può affermare con sicurezza che «chi ha sangue da teologi in corpo, si pone fin da principio in modo sghembo e disonesto verso tutte le cose»⁴¹⁷. Bisogna prestare particolare attenzione al lessico scelto dal filosofo: il problema non è “l'ideale” o la sua presunta esistenza, ma “l'idealista”; allo stesso modo il problema non è “Dio”, ma l'istinto da teologo, da prete. Il problema ha sempre carattere fisiologico, c'è una sottospecie di uomo che è dotata di una «ottica difettosa verso ogni cosa»:

Fin dove arriva l'istinto da teologi, il *giudizio di valore* è rovesciato, i concetti di “vero” e “falso” sono necessariamente capovolti: ciò che è più dannoso alla vita, si chiama qui “vero”, ciò che la solleva, la potenzia, la afferma, la giustifica e la rende trionfante, si chiama “falso”... Se accade che i teologi attraverso la “coscienza” dei principi (o dei popoli -) allungino la mano verso il *potere*, non dubitiamo di che *cosa* in fondo si produce: la volontà della fine, la volontà *nichilistica* vuole la potenza...⁴¹⁸

La trasvalutazione di tutti i valori non si qualifica quindi come un atto valido da un punto di vista esclusivamente teorico. La specie di uomo tendente alla salute e quella tendente alla malattia si contestano il potere politico stesso: se diventa egemone la morale dello schiavo o la morale aristocratica, cambia completamente il modo in cui la società viene organizzata, il tipo di uomo che viene pensato come esemplare o modello per i suoi simili.

412 Ibid, aforisma 3, p. 11

413 Ibid, aforisma 8, p. 15

414 Ibid

415 Ibid, aforisma 9, p. 16

416 Ibid, aforisma 8, p. 15. Poco dopo – in maniera altrettanto efficace – Nietzsche ribadirà lo stesso concetto: «il puro spirito è una pura sciocchezza: se sottraiamo il sistema nervoso e i sensi, la “spoglia mortale”, allora sbagliamo i conti – nient'altro!» (Ibid, aforisma 14, p. 21)

417 Ibid, aforisma 9, p. 16

418 Ibid,

4.3 Nietzsche e la religione: il ripudio del cristianesimo e l'elogio a Dioniso

Ecce Homo si conclude con la formula «Dioniso contro il crocifisso»⁴¹⁹, che indica la riaffermazione di una morale di tipo dionisiaco sul cristianesimo. Nonostante l'apparente genericità, non si tratta di una definizione casuale. Il rapporto che Nietzsche intrattiene con le religioni è ambivalente: da un lato le disprezza, definendole “roba da plebaglia”, d'altro canto però le ritiene una naturale espressione dell'istinto umano. Proprio perché non tutti gli istinti umani si equivalgono, non tutte le religioni possono essere trattate allo stesso modo. In linea generale – nota il filosofo – esistono due tipi di divinità: «o sono la volontà di potenza», «oppure sono l'impotenza della potenza»⁴²⁰, non ci sono altre alternative. Quando un popolo «crede in se stesso», «venera le condizioni grazie alle quali si supera», «le sue virtù», «il suo piacere di sé» e «il suo sentimento di potenza»⁴²¹, allora sta proiettando il suo istinto verso un Essere che corrisponde alla prima tipologia di Dio. I popoli che pensano in questo modo sono «grati per se stessi», di conseguenza sono «ricchi»⁴²² e orgogliosi: la loro religione si struttura intorno ai sacrifici proprio perché la loro vita è sovrabbondante di energie vitali. Il loro Dio «deve poter giovare e nuocere, deve poter essere amico e nemico», «lo si ammira nel bene come nel male», poiché «si ha bisogno del dio cattivo quanto di quello buono»⁴²³. La figura divina non è quindi interamente buona, ma rispecchia l'istinto umano che la crea, un istinto dotato di tratti positivi e negativi, buoni e cattivi, in essa non c'è nessuna esclusione degli impulsi di sopraffazione, sfruttamento, oppressione, annientamento e via discorrendo. Tuttavia nel corso del tempo le condizioni di vita di un popolo possono mutare:

Certo: quando un popolo sta rovinando; quando sente che sta dileguando definitivamente la fede nell'avvenire, la sua speranza di libertà, quando nella sua coscienza compaiono la sottomissione come prima utilità, le virtù del sottomesso come condizioni di conservazione, allora anche il suo dio *deve* cambiare⁴²⁴

In queste circostanze, Dio non rappresenta più «la forza di un popolo», la sua «aggressività» e «sete di potenza», ma diventa «sornione, cauto, modesto», «consiglia la “pace dell'anima”, il non odiare più, l'indulgenza, perfino l'“amore” per amici e nemici»⁴²⁵. Viene meno la volontà di potenza di un popolo, peggiora la sua condizione fisiologica e si giunge alla *décadence*: la divinità diventa espressione della *décadence*, diventa «il dio dei regrediti fisiologicamente, dei deboli», i quali però non hanno l'onestà di chiamarsi «deboli», ma chiamano loro stessi «buoni»⁴²⁶. La transizione dalla divinità di tipo greco a quella di tipo ebraico-cristiano non rappresenta in nessun senso una forma di «progresso», poiché indica la castrazione dei «presupposti della vita *ascendente*» dalla figura divina: dal Dio della volontà di potenza «audace, dominatore, fiero» si passa al «dio della povera gente», «dei peccatori» e dei «malati»⁴²⁷.

Solo a questo punto si può comprendere il senso della critica nietzschiana alla teologia cristiana. Non si tratta di un generico ateismo, né tanto meno di un ateismo dettato da un *leitmotiv* scientifico-positivista. La critica di Nietzsche non assume in nessun momento un carattere

419 Ibid, par. 9, p. 263

420 *L'anticristo*, aforisma 16, p. 23

421 Ibid

422 Ibid

423 Ibid

424 Ibid

425 Ibid

426 Ibid, par. 17, p. 24

427 Ibid

esclusivamente teorico, il filosofo non è interessato in origine alla reale esistenza o inesistenza di Dio. La questione riguarda prevalentemente un tentativo di comprensione del perché l'uomo giunga alla creazione della divinità. Il filosofo identifica due tipologie di divinità: da un lato quella corrispondente ad una costituzione fisica sana, dall'altro quella che esiste in quanto proiezione di un istinto fisiologicamente debole e malato. La critica alla religione non si caratterizza in una fase iniziale come un tentativo di confutazione nei confronti di Dio e della sua esistenza, ma rientra all'interno di un più vasto orizzonte in cui Nietzsche identifica una serie di eventi della storia occidentale come sintomi di una malattia bimillenaria, che consiste nell'affermazione della morale dello schiavo sulla morale aristocratica.

Contro il Dio cristiano «degenerato a *contraddizione della vita*» in quanto espressione della «volontà di nulla»⁴²⁸, il filosofo tedesco elogia Dioniso della religione ellenica. Dioniso è il Dio della sovrabbondanza, della pienezza: «esso è spiegabile unicamente come un *eccesso* di forza»⁴²⁹. La «psicologia dello stato dionisiaco» è fondata sulle nozioni di «eterno di ritorno della vita», di un «trionfante sì alla vita oltre la morte» e di un'aperta accettazione della «sessualità»⁴³⁰. A differenza della sessuofobia cristiana, gli ellenici veneravano il simbolo sessuale in quanto protagonista dell'atto generativo, della gravidanza e della nascita. Non c'era nessuna forma di disprezzo o ripudio nei confronti del dolore, ma esso veniva santificato in quanto parte inscindibile della vita e del processo generativo che porta alla nascita il neonato. Il recupero del paganesimo greco non rappresenta per Nietzsche un'alternativa teologica al cristianesimo: il filosofo ha scritto chiaramente che non vuole essere ricordato come un “fondatore di religioni” o un “maestro di morale”. Dunque qual è il senso del richiamo nietzschiano del dionisiaco? La religione ellenica è frutto di istinti di sani, di corpi fisiologicamente integri, privi di tracce di malattia. Conseguentemente a ciò, i valori del popolo ellenico – pur espressi in forma religiosa – erano valori sani, riflesso di una costituzione fisica e psichica traboccante di energia vitale. Nietzsche si richiama al dionisiaco in funzione della trasvalutazione di tutti i valori non come ad una nuova religione che deve sostituire il cristianesimo, ma come ad un sistema valoriale del passato da cui trarre spunto. L'epoca giudaico-cristiana non rappresenta la totalità della storia d'Occidente, ma solo una parte – dotata di un “prima”, in cui la morale aristocratica era egemone nella Grecia antica e nell'Impero Romano – e di un “dopo”, rappresentato dalla trasvalutazione di tutti i valori. La formula conclusiva di *Ecce Homo* “Dioniso contro il crocifisso” non indica quindi una generica contrapposizione fra due religioni – né tanto meno lo scontro fra due divinità – ma richiama inevitabilmente il dualismo uomo malato / uomo sano: il sistema di valori a cui tende il primo è quello di tipo cristiano-paolino, quello tipico del secondo è rappresentato dal paganesimo antico.

428 Ibid, aforisma 18, p. 25

429 *Crepuscolo degli idoli*, Ciò che devo agli antichi, par. 4, p. 144

430 Ibid, p. 116

4.4 I valori trasvalutati: spiritualizzazione delle passioni, amor fati ed eterno ritorno dell'uguale

Nonostante l'elogio nietzschiano al paganesimo greco, non bisogna considerare l'esito della trasvalutazione di tutti i valori come un semplice recupero della religione ellenica. Superare la *décadence* giudaico-cristiana non significa tornare ad uno stato di cose precedente ad essa, ma giungere ad un momento della storia nuovo: è infatti impossibile «riportare l'umanità a una misura anteriore di virtù, *riavvitarla* all'indietro»⁴³¹. Il processo di autosoppressione della morale per mezzo dell'autosuperamento della nozione di verità è iniziato due millenni addietro, quando ebraismo e cristianesimo si appropriarono della nozione di “verità”, designando con essa una dimensione assoluta, sempiterna, trascendente, quieta e stabile. La decostruzione di questa definizione di verità rende superate tutte le forme di metafisica e religione, compresa la religione ellenica. Anche in questo senso Nietzsche può proclamare sé stesso e gli spiriti liberi “atei”, poiché trasvalutando tutti i valori mettono alle spalle ogni forma di religione: non è infatti possibile essere insieme “atei” e “dionisiaci” nel senso rigoroso del termine.

Il senso della trasvalutazione di tutti i valori non coincide con la sostituzione del cristianesimo con il paganesimo, ma con la generazione di un nuovo sistema di valori conforme alla psico-fisiologia tipica dell'uomo sano. Si tratta quindi di decifrare il significato delle formule nietzschiane che invocano genericamente ad “accettare la realtà per quello che è” e a “dire sì alla vita”. Affermare l'origine “fisiologica” delle idee e dei valori significa ricercare l'origine dei suddetti nell'istinto umano e non in un impersonale uso della ragione. Amare la vita terrena significa quindi accettare la predominanza dell'istinto sulla razionalità, poiché la sfera razionale non rappresenta un orizzonte autonomo rispetto a quello impulsivo. L'uomo sano non reprime i propri affetti⁴³², ma li accetta e permette loro di estrinsecarsi, non perché decida autonomamente che questa è l'opzione migliore, ma per il fatto che il suo istinto gli impone di superare le resistenze che ne ostacolano il processo estrinsecante. Il requisito fondamentale della conoscenza non è quindi essere ferrati su questioni metafisiche, trascendenti o religiose, ma di conoscere il proprio corpo, il suo funzionamento; tramite l'esperienza capire cosa è meglio o peggio per lui. Non solo la corporeità ha la predominanza sulla ragione che – se male utilizzata – conduce a riflessioni su esseri e questioni fittizie, ma anche sulla psiche. I pensieri derivano da impulsi fisici, da condizioni che riguardano la sfera della corporeità. Nietzsche è perfettamente conscio del fatto che l'istinto è dotato di affetti negativi, potenzialmente distruttivi e pericolosi: «tutte le passioni hanno un tempo in cui sono solo funeste, in cui trascinano giù la loro vittima sotto il peso della stupidità», ma giungerà «un tempo più tardo, molto più tardo, in cui esse si coniugano con lo spirito, si “spiritualizzano”»⁴³³. “Spiritualizzare le passioni” non significa muovere loro guerra: «attaccare le passioni alla radice significa attaccare alla radice la vita»⁴³⁴, poiché la vita origina dalle passioni e non ha come fine il distacco da esse per tendere ad una dimensione alternativa rispetto a quella istintuale e corporea. Sul senso della «spiritualizzazione della sensualità» Nietzsche si rivela essere alquanto vago, definendola come equivalente al concetto di «amore» e di «spiritualizzazione dell'inimicizia»⁴³⁵, ovvero di accettazione dell'esistenza del proprio tipo opposto sia nella sfera

431 *Crepuscolo degli idoli*, Scorribande di un inattuale, aforisma 43, p. 99

432 «La più cruda luce diurna, la razionalità a ogni costo, la vita chiara, fredda, prudente, cosciente, senza istinti, in contrasto agli istinti, era essa stessa soltanto una malattia diversa – e in nessun modo un ritorno alla “virtù”, alla “salute”, alla felicità... *Dover* combattere gli istinti – questa è la formula della *décadence*; fintanto la vita è *ascendente*, felicità e istinto sono eguali» (Ibid, Il problema Socrate, aforisma 11, p. 24)

433 Ibid, Morale come contronatura, aforisma 1, p. 33

434 Ibid, p. 34

435 Ibid, aforisma 3, p. 35

sociale che nella vita interiore. Il filosofo aveva già avuto modo di elogiare la religione ebraica e Paolo di Tarso in quanto geniali, in quanto «ibridi di malattia e volontà di potenza»⁴³⁶ che erano capaci di generare valori contrari all'affermazione positiva della vita. Più equivoca appare l'affermazione secondo cui «la chiesa ha voluto in ogni epoca l'annientamento dei suoi nemici: noi, noi immoralisti e anticristiani, scorgiamo un nostro vantaggio nel fatto che la chiesa esista»⁴³⁷. Se è vero che il giudizio nietzschiano sulle religioni non è mai stato completamente negativo, è sempre apparsa come indubitabile la necessità di archiviare l'epoca giudaico-cristiana, anche tramite l'utilizzo di metodi violenti, come l'istigazione al suicidio e l'eliminazione fisica. Nietzsche è certamente disposto ad ammettere che la Chiesa abbia avuto ragione di esistenza, abbia avuto un senso; tuttavia verso il futuro dell'umanità ha costantemente auspicato ad un superamento delle religioni, anche tramite il metodo dell'annientamento che qui invece disconosce. In linea generale, possiamo considerare la spiritualizzazione delle passioni nei confronti dei “nemici esterni” come – quantomeno – l'accettazione delle ragioni di esistenza del tipo di uomo opposto al proprio. Anche l'uomo di Chiesa, che Nietzsche non esita a definire come ciò che è più lontano da lui, ha un perché del suo agire, ovvero elevare il sentimento di rancore e impotenza della specie di uomo debole e malata a valore egemone nella società. L'uomo ha anche dei “nemici interni”, poiché il suo istinto è diviso in affetti di comando e di sottomissione, che sono in costante contrapposizione. Spiritualizzare l'inimicizia significa, in questo caso, accettare la contrapposizione, non cercare di annientare una o l'altra specie di impulsi: «si è *fecondi* solo a prezzo di essere ricchi di contrasti; si resta *giovani* solo a condizione che l'anima non si distenda, non aneli alla pace», «si è rinunciato alla grande vita, se si rinuncia alla guerra»⁴³⁸. La morale – per come intesa dalla nascita dell'ebraismo al termine del XIX secolo – non è stata intesa in questo senso, ma ha preteso di mutare l'uomo e configurarlo verso una forma ideale, tipica dell'essere umano perfetto. Se «la realtà ci mostra una incantevole ricchezza di tipi», il «moralista» sostiene che «l'uomo dovrebbe essere diverso», dovrebbe essere «virtuoso»⁴³⁹, ovvero costruito ad immagine e somiglianza del maestro di morale stesso. Per questa ragione la morale viene considerata da Nietzsche una negazione della realtà, poiché non la accetta per quella che è, ma vuole modificarla basandosi su elementi che non le appartengono. Al contrario del moralista, l'immoralista afferma la realtà, non pretende di cambiarla, poiché la realtà funziona già di per sé, senza bisogno di un correttivo umano. Si tratta di accettare la diversità fra i tipi di essere umano, di non cercare di ridurre l'uomo ad una figura ideale: «nessuno dà all'uomo le sue qualità, né Dio, né la società, né i suoi genitori e antenati, né egli stesso», «nessuno è responsabile in generale di esistere, di essere fatto in un modo o nell'altro, di trovarsi in queste circostanze, in questo ambiente»⁴⁴⁰. A partire da questa base teorica – secondo cui «noi abbiamo inventato l'idea di “scopo”», poiché «nella realtà lo scopo manca» - Nietzsche elogia la nozione di «fatalità»⁴⁴¹, descrivendo la vita come qualcosa di ineluttabile. L'uomo «non è la conseguenza della sua propria intenzione, di una volontà, di uno scopo, con lui *non* viene fatto il tentativo di raggiungere un “ideale di uomo” o un “ideale di felicità” o un “ideale di moralità”», dunque «è assurdo voler *scaricare* il suo essere verso un qualsiasi scopo»⁴⁴². Come nota giustamente Paltrinieri, «il punto focale è che nessuno» «ha meriti o colpe, la responsabilità o l'intenzione di essere com'è», poiché «ciascuno obbedisce a quanto la natura in quanto vita decide per lui/lei»⁴⁴³. La nozione di “fatalità” va quindi interpretata come opposto di quella di “teleologia”: l'uomo non è inserito all'interno di una catena causale, di una “teleologia naturale” che ne traccia il percorso. È «la natura in quanto vita» che «decide il destino», «suggellando l'innocenza di ciascun

436 *Ecce Homo*, Prologo, aforisma 4, p. 165

437 *Crepuscolo degli idoli*, Morale come contronatura, aforisma 3, p. 35

438 *Ibid*, p. 35-36

439 *Ibid*, aforisma 6, p. 38

440 *Ibid*, I quattro grandi errori, aforisma , p. 49.

441 *Ibid*

442 *Ibid*

443 Paltrinieri, *La verità di Nietzsche. “No, proprio fatti non ci sono, solo interpretazioni”*, par. 3, p. 83

vivente»⁴⁴⁴, che non è responsabile di essere come è. Amare la vita terrena, come intende Nietzsche questo concetto, non significa elogiare l'esistenza in quanto parte di un disegno più ampio che la eccede. Più un uomo è forte e sano, più è in grado di accettare l'esistenza sapendo che essa non ha nessun senso o significato superiore all'ambito della fisiologia e della psicologia. L'uomo sano accetta la realtà sensoriale come qualcosa di ineluttabile, di necessario: in lui la vita «dice sì a sé stessa», mentre nei malriusciti «è sempre la vita a negarsi e a divenire ostile a sé stessa», incorporandosi in costoro «in modo debole e malsano»⁴⁴⁵. Oltre ad essere un oppositore del libero arbitrio, Nietzsche è anche un oppositore della contingenza: non esiste una realtà che può essere o non essere reale, dunque non esistono versioni “alternative” della realtà rispetto a quelle che i nostri sensi ci trasmettono. L'accettazione della realtà in quanto fatalità è un concetto che Nietzsche riassume nella formula «amor fati»:

La mia formula per la grandezza umana è *amor fati*: non volere che nulla sia diverso, né avanti, né indietro, né per tutta l'eternità. Non limitarsi a sopportare l'ineluttabile, né tantomeno dissimularlo – ogni idealismo è ipocrisia nei confronti dell'ineluttabile – bensì amarlo⁴⁴⁶

In questa maniera il filosofo si contrappone radicalmente a qualsiasi forma di pessimismo. Non è sufficiente decostruire gli idoli metafisici e religiosi e affermare come unica realtà esistente quella terrena per essere degli uomini sani. La suddetta realtà terrena non va affermata e sopportata o tollerata, ma va amata per quello che è, per quello che presenta e per il modo in cui è costituita. “Amor fati” significa «vedere il necessario nelle cose come fosse la loro bellezza», «non» «fare guerra alcuna contro il brutto», «non accusare»: l'unica forma di negazione concessa è «*distogliere lo sguardo*»⁴⁴⁷. Non obiettare contro qualcosa di esistente, ma accettarlo per quello che è, nella sua dimensione e nel suo modo di essere al mondo. Al massimo, se qualcosa ripugna, l'uomo sano distoglie lo sguardo, guarda altrove, ma non pensa ad un mondo senza la cosa che genera il sentimento di disgusto.

Amare l'ineluttabile non è tuttavia l'ultimo passo della filosofia nietzschiana. La dimostrazione suprema di salute non è il semplice amore per la vita terrena e tutto ciò che la costituisce, ma l'espressione di una volontà che desidera la sua ripetizione eterna. Non si equivochino le parole di Nietzsche. Il riferimento alla vita non riguarda il concetto generale di vita, la vita della specie umana sulla Terra. Al contrario, il filosofo parla di «questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta» - e desiderarne l'eterno ritorno significa che «dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte» senza che ci sia «mai niente di nuovo in essa» e tenendo a mente che «tutte le cose indicibilmente piccole e grandi della tua vita dovranno tornare a te, e tutto nella stessa sequenza e successione»⁴⁴⁸. Desiderare che la propria vita ricominci da capo – non per cambiare le cose – ma per riviverle nella loro ineluttabilità, rappresenta il più alto, nobile ed estremo gesto di amore nei confronti dell'esistenza. Non solo la vita viene intesa a prescindere dalla teleologia religiosa e metafisica, non solo si riconosce l'esistenza terrena come l'unica reale, non solo si rifiuta la contingenza accettando come inevitabile ogni evento costitutivo della propria vita, ma si accetta l'idea di rivivere tutto per un numero infinito di volte. Accettare l'eterno ritorno dell'uguale non è semplice, non a caso l'aforisma in cui Nietzsche introduce questa nozione prende il nome di *Il peso più grande*. Solo un individuo dotato del massimo grado di salute possibile sarebbe in grado di rispondere affermativamente alla domanda: “desideri vivere la vita che ha vissuto fino a questo momento un numero irripetibile di volte?”. In questa maniera ogni forma di pessimismo è superato. Dove il monoteismo giudaico-cristiano si qualifica come una forma mascherata di pessimismo – poiché nasconde il proprio carattere ostile nei confronti della vita dietro la maschera dell'amore per

444 Paltrinieri, *Friedrich Nietzsche e la vita vera*, par. 1, p. 83

445 Ibid

446 *Ecce Homo*, Perché sono così accorto, par. 10, p. 197

447 *La gaia scienza*, libro 4., aforisma 276, p. 173

448 Ibid, aforisma 341, p. 219-220

Dio – sono «Buddha» e «Schopenhauer»⁴⁴⁹ gli interlocutori polemici di Nietzsche. Costoro rifiutano le menzogne idealistiche della trascendenza, della divinità e dell'ordinamento etico del mondo, riconoscendo la realtà empirica come l'unica realtà esistente. Tuttavia, pur in maniera diversa, insegnano una morale della rinuncia, della povertà e della negazione dall'orizzonte della corporeità e degli affetti. Nietzsche colloca sé stesso al di là del buddhismo e dello schopenhauerismo. Nel processo di autosoppressione della morale e di autosuperamento della verità, il filosofo tedesco si considera come il primo ad avere spostato la prospettiva da un giudizio negativo nei confronti della vita, ad un giudizio positivo:

Chi, come me, si è affaticato a lungo, con un certo enigmatico desiderio, per pensare il pessimismo in profondità e liberarlo dall'angustia e dalla semplificazione [...] con cui esso si è presentato da ultimo a questo secolo, nella forma della filosofia di Schopenhauer; chi una volta abbia davvero gettato uno sguardo [...] dentro e al di sotto di quello che è, tra tutti i possibili modi di pensare, il più negatore del mondo – al di là del bene e del male, e non più, come Buddha e Schopenhauer, sotto l'incanto e l'illusione della morale -, forse costui in questo modo, senza propriamente volerlo, ha aperto gli occhi verso l'ideale opposto: verso l'ideale dell'uomo più spregiudicato e più vitale, che più dice sì al mondo, che non soltanto ha imparato a adattarsi e a tollerare ciò che è stato e che è, bensì che vuole averlo di nuovo *come esso è stato ed è*, da qui a tutta l'eternità, gridando insaziabilmente *da capo*, non soltanto a se stesso, ma a tutto quanto il dramma e spettacolo, e non solo a uno spettacolo, bensì a colui che proprio di questo spettacolo ha necessità – lo rende necessario; poiché sempre di nuovo ha necessità di se stesso – e si rende necessario⁴⁵⁰

449 *Al di là del bene e del male*, Cap. 3, aforisma 56, p. 63

450 *Ibid*, p. 64

PARTE SECONDA

**QUATTRO INTERPRETAZIONI POLITICHE: NIETZSCHE IN QUANTO
TEORICO DELLA REAZIONE E PRECURSORE DEL FASCISMO**

5.0 Domenico Losurdo: Nietzsche come paladino della reazione aristocratica fra la Rivoluzione francese e la prima guerra mondiale

5.1 Critica al ciclo rivoluzionario occidentale bimillenario

Domenico Losurdo propone un “bilancio critico” della filosofia di Nietzsche nella imponente monografia intitolata *Nietzsche, il ribelle aristocratico*. Nel primo volume, *La critica della rivoluzione dai profeti ebraici al socialismo*, lo studioso italiano ripercorre tutta la bibliografia edita e inedita di Nietzsche, tentando di mostrare come il nucleo fondamentale della sua filosofia sia rappresentato dalla questione politica. Nel secondo volume, *La reazione antidemocratica. Politica ed eccedenza teoretica*, l'autore si concentra sullo studio della ricezione di Nietzsche, lavorando in termini comparativi con altri filosofi e pensatori politici vissuti tra la Rivoluzione francese e la Prima guerra mondiale.

La tesi di Losurdo non si riduce ad una riqualificazione di Nietzsche in quanto filosofo politico, quanto al fatto che la filosofia nietzschiana viene letta in chiave critica rispetto ai temi politici in voga nella seconda metà del XIX secolo. Il filosofo tedesco vive il periodo storico immediatamente successivo alla Comune di Parigi e ai moti del 1848: si tratta di un'epoca in cui si inaspriscono le posizioni favorevoli o contrarie alle istanze rivoluzionarie. Losurdo legge Nietzsche come un radicale oppositore della «rivolta operaia del giugno 1848» e della «Comune di Parigi», esprimendo tuttavia il suo radicalismo non tramite «prese di posizioni politiche immediate» ma tentando «di liquidare l'epistemologia, la visione storica, la visione del mondo a fondamento del progetto rivoluzionario»⁴⁵¹. Il Nietzsche di Losurdo non è quindi un filosofo impegnato nella decostruzione dei sistemi di valori originati da forme di vita deboli e degeneri per preparare la trasvalutazione di tutti i valori, ma è innanzitutto un pensatore politico che ricorre ad un'indagine filosofica per giustificare la propria presa di posizione, che consiste nel rifiuto della “rivoluzione” e del socialismo.

a. La nascita della tragedia. L'origine del ciclo rivoluzionario nella transizione dalla “grecità dionisiaca” alla “grecità alessandrina”

Ai tempi della *Nascita della Tragedia* Nietzsche era allievo di Wagner, frequentava ambienti intellettuali influenzati da Schopenhauer e politicamente era orientato verso un sostegno alle posizioni nazional-liberali tedesche. Come ben noto, i suoi sentimenti patriottici lo portarono a partecipare – pur marginalmente – alla guerra franco-prussiana del 1870-1871. Il *leitmotiv* della *Nascita della Tragedia* viene identificato da Losurdo nella ricerca della «grecità autentica»⁴⁵², nell'essenza filosofica ed esistenziale della Grecia antica. Non si tratta di una «realtà storica», non è nemmeno necessario uno stretto «rigore filosofico»⁴⁵³ per condurre questa indagine:

in Nietzsche la grecità autentica è costruita in contrapposizione a tutto ciò che di molle, di flaccido e di effeminato vi è nel mondo moderno: è da questa denuncia che bisogna prendere le mosse se si vuol cogliere la trama e il significato della *Nascita della tragedia*. [...] Il percorso intellettuale è qui definito con chiarezza: dalla denuncia del presente all'invocazione e trasfigurazione di un passato assai remoto⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, vol II, parte quarta, capitolo 21, paragrafo 1, p. 693

⁴⁵² Ibid, Vol I, parte prima, capitolo 1, paragrafo 2, p. 10

⁴⁵³ Ibid, p. 10-11

⁴⁵⁴ Ibid, p. 12

La modernità “molle”, “flaccida” ed “effeminata” si erge intorno alla nozione fondamentale di «ottimismo», ovvero la teoria secondo cui si può «correggere l'esistenza» dai suoi difetti intrinseci, così da promuovere la «felicità terrena di tutti»⁴⁵⁵. Si instaura quindi la convinzione illusoria «di poter conoscere e trasformare l'essenza della realtà, bandendo da essa il negativo e il tragico»⁴⁵⁶, carattere che le è costitutivo. L'ottimismo non è un tratto esclusivo della modernità, ma affonda le proprie radici nella Grecia antica, essendo stato introdotto da «Socrate», colui che creò la figura de «l'ottimista teorico»⁴⁵⁷, il tipo di uomo che crede «nella bontà originaria dell'uomo», che è convinto che la virtù possa «essere insegnata a tutti e tutti la possono apprendere» e che attende «un mondo felice»⁴⁵⁸. In una fase storica anteriore a Socrate, Euripide e a quella che Nietzsche chiama con il nome di «grecoità» «alessandrina», era presente un'altra epoca, che prendeva il nome di «grecoità tragica e dionisiaca»⁴⁵⁹. A differenza dell'ottimismo alessandrino, la cultura dionisiaca riconosceva l'elemento tragico della vita, senza volerlo eliminare a tutti i costi: l'uomo veniva concepito come capace di «sopportare i terrore e le atrocità dell'esistenza»⁴⁶⁰ - e proprio a questo scopo servivano la rappresentazione teatrale della tragedia e la musica che l'accompagnava.

La questione non è esclusivamente di carattere teorico, ma ha un risvolto politico significativo. La società greca era ordinata infatti in senso gerarchico ed era vigente l'edificio della schiavitù. Essere ottimisti in un contesto simile, tentare di raggiungere la felicità per tutti gli uomini, significa far «tremare la società fin nei più profondi strati, seminando lo scontento in un ceto barbarico di schiavi, che sedotto da idee utopistiche e senza fondamento alcuno, avverte ora la sua esistenza come un'ingiustizia ed esplose in rivolte incessanti»⁴⁶¹. Dove la Grecia dionisiaca accetta come necessaria la presenza della schiavitù, la Grecia alessandrina «nega la necessità di un tale ceto e proclama invece la dignità dell'uomo e la dignità del lavoro»⁴⁶². La transizione dai due sistemi culturali ha delle implicazioni notevoli. In primo luogo l'ottimismo alessandrino è in contraddizione con il suo modo di organizzare la società, in cui esiste ancora un ceto di schiavi; in secondo luogo vengono gettate le premesse per «l'incessante e rovinoso ciclo rivoluzionario»⁴⁶³ che ancora alla fine del XIX secolo infuria in Occidente. La Comune di Parigi del 1848 si colloca entro lo stesso schema concettuale della rivoluzione socratica, costituendo semplicemente la più recente tappa di un processo bimillenario in cui gli schiavi continuano a ribellarsi poiché avvertono la loro condizione esistenziale «come un'ingiustizia»⁴⁶⁴:

La Grecia di Socrate ed Euripide è letta da Nietzsche con lo sguardo costantemente rivolto all'Europa del suo tempo e, in particolare, alla Francia devastata da un incessante ciclo rivoluzionario, culminato nella Comune di Parigi. Solo così si può comprendere l'asprezza della condanna di Socrate quale autore “plebeo” e “oltremodo rivoluzionario” e di Euripide quale portavoce del “quinto stato” ovvero dell'oclocrazia⁴⁶⁵

Contro la decadenza ottimistica che infuria in Occidente dalla Grecia alessandrina alla Comune di Parigi, Nietzsche coltiva la speranza di una «rigenerazione tragica ed ellenica della Germania»⁴⁶⁶. La filosofia di Schopenhauer e la musica di Wagner rappresentano per il giovane Nietzsche l'antidoto filosofico ed estetico al mendace ottimismo rivoluzionario. Schopenhauer è il filosofo che ha reintrodotto nella filosofia occidentale il pessimismo, ammettendolo come carattere

455 Ibid, par. 3, p. 13

456 Ibid, 15

457 Ibid

458 Ibid, par. 4, p. 19

459 Ibid, par. 3, p. 16

460 Ibid, p. 15

461 Ibid, p. 13

462 Ibid, p. 16

463 Ibid

464 Ibid, p. 13

465 Ibid, par 4, p. 17

466 Ibid, Parte seconda, capitolo 6, par. 1, 195

fondamentale della realtà; Wagner invece condivide con la tragedia pre- Euripidea l'esorcizzazione collettiva dell'elemento negativo costitutivo della vita. Esaminando i carteggi privati di Nietzsche, Losurdo trova dei riferimenti ad un manifesto di un «partito della visione tragica del mondo»⁴⁶⁷ che, sull'onda della vittoria del Secondo Reich sulla Francia a Sedan, deve proseguire la lotta contro la modernità decadente, erede dell'ottimismo socratico, per avvicinare lo spirito tedesco a quello greco-tragico.

b. Le considerazioni inattuali. Il distacco dalle politiche democratiche del Secondo Reich e l'obiezione a conservatori, tradizionalisti e reazionari

Il primo significativo mutamento nella vita intellettuale di Nietzsche avviene proprio in relazione alla fiducia nel Reich tedesco. Con il passare del tempo appare sempre più chiaro che non solo la Germania non rappresenta terreno fertile per il recupero della greicità autentica, ma si configura piuttosto come la sua antitesi⁴⁶⁸. Losurdo identifica due fattori che inducono il filosofo ad opporsi allo stato tedesco: l'approvazione del suffragio universale maschile e la diffusione dell'istruzione di massa. Non solo il Secondo Reich non combatte l'ottimismo che incita la casta degli schiavi alla rivolta, ma lo legittima: le tendenze democratiche presenti in Germania non riaffermano il carattere tragico della realtà, ma lo eludono promuovendo politiche di tutela nei confronti del popolo. Nietzsche rinuncia alle speranze di un cambiamento politico: cade la sua fiducia nella Germania e nel movimento «nazional-liberale» che dovrebbe risollevarne le sorti. Qui incomincia la seconda fase della vita intellettuale di Nietzsche, che Losurdo chiama con il nome di «ribelle solitario», in cui persiste l'impianto teorico della *Nascita della tragedia*, pur con dei significativi mutamenti nei giudizi di valore espressi sulla politica dell'epoca. Ai tempi delle *Considerazioni inattuali* il filosofo tedesco crede ancora che si possa sviluppare la «rigenerazione tragica ed ellenica della Germania», tuttavia prende le distanze dalla piattaforma ideologica conservatrice di cui, ai tempi della *Nascita della tragedia*, condivideva l'impronta teorica⁴⁶⁹. Nietzsche procede quindi con la critica alla corrente filosofico-politica del «tradizionalismo»⁴⁷⁰, da lui giudicata del tutto inadeguata a proporre un'azione controrivoluzionaria filosoficamente fondata e coerente. I tradizionalisti sono dei «pigri difensori del buon tempo antico», incapaci di «rimettere in discussione oltre due millenni di storia»⁴⁷¹, in quanto inibiti da un eccesso di senso storico, che li porta ad osannare un passato che in verità va abbandonato. L'ottimismo alessandrino ha inquinato duemila anni di storia occidentale: dalla Grecia di Euripide e Socrate al cristianesimo, dal medioevo cristiano alla Rivoluzione francese e la Comune di Parigi. Se si vuole costruire un avvenire radicalmente nuovo rispetto alla contemporaneità non si può avere nostalgia di un passato che condivide con i tempi che corrono il carattere della decadenza. La critica all'ottimismo e alla rivoluzione va compiuta guardando a un futuro di cambiamento e superamento dello stato attuale delle cose: mettere in discussione il presente significa quindi porre una cesura con il passato elogiato dai tradizionalisti, poiché il passato da loro idealizzato non ha sostanzialmente nulla di diverso con il presente tendente alla democrazia⁴⁷². Losurdo identifica nel cosiddetto «uomo di

467 Ibid, Parte prima, capitolo 1, par. 18, p. 73

468 Ibid, parte seconda, cap. 6, par. 1, p. 197

469 «Nietzsche ha ragione nel parlare di una fase «metafisica» nel suo complesso. Epperò, per un altro verso, non bisogna perdere di vista le novità rilevanti che intervengono già con la seconda e la terza *Inattuale*. Sul piano propriamente filosofico la critica della visione puramente antiquaria della storia è la critica della piattaforma ideologica alla Burke, incapace di fondare e stimolare l'azione controrivoluzionaria che s'impone e di cui si fa carico «l'uomo di Schopenhauer» ovvero il «ribelle solitario». Sul piano più strettamente politico, questa figura prende il posto del membro della «comunità popolare» celebrata negli anni della *Nascita della tragedia*» (Ibid, parte seconda cap. 10, par. 8, p. 366)

470 Ibid, Parte seconda, cap. 6, par. 3, p. 204

471 Ibid

472 Ibid, Parte seconda, capitolo sesto, paragrafo terzo, 203-206

Schopenhauer»⁴⁷³ teorizzato nella terza *Considerazione inattuale* l'antidoto alla modernità e al conservatorismo. Schopenhauer ha infatti il merito di avere denunciato le ipocrisie del suo tempo storico: egli ha fatto emergere il carattere dionisiaco della realtà, secondo cui la felicità non solo non è a portata di tutti gli uomini, ma è sostanzialmente irraggiungibile nella vita terrena. Il motivo pessimistico della filosofia schopenhaueriana viene quindi a obiettare contro le pretese democratiche e socialiste dell'evoluzione positiva della storia, rimarcando all'interno di essa un elemento negativo irremovibile. “L'uomo di Schopenhauer” non è solo ostile alla modernità, ma rifiuta le tendenze tradizionaliste poiché disprezza la storia e le tappe evolutive entro cui si collocano le istituzioni moderne. La stessa polemica di Schopenhauer contro lo stereotipo del “filosofo funzionario statale”⁴⁷⁴ indica un più vasto motivo di rifiuto nei confronti di una modernità colpevole di asservire la filosofia all'apologia di sé stessa. Se la figura del filosofo non si emancipa dall'attività universitaria e accademica, corre il rischio di formulare un pensiero che difende, più o meno direttamente, l'ordinamento culturale vigente nella modernità. La figura di riferimento di questo periodo è quindi il *ribelle solitario*, che per rigenerare la Germania in senso tragico-ellenico si pone al di là del conservatorismo e del socialismo.

Nonostante l'interessante punto di vista di Losurdo, bisogna notare un notevole paradosso nella sua proposta di contrapposizione tra Nietzsche e la filosofia politica conservatrice e tradizionalista. Se è vero che la *terza inattuale* rappresenta in maniera più o meno evidente una presa di posizione contraria all'impianto teorico reazionario, Nietzsche fa ciò non in nome di una critica all'eccesso di senso storico che queste correnti presentano, bensì in nome di una sua radicalizzazione. La proposta politica nietzschiana consiste nella costituzione di un universo politico, culturale, sociale, artistico e filosofico che non solo si richiama al passato, ma ad un passato ancora più remoto rispetto a quello rimpianto dai tradizionalisti. Losurdo sostiene infatti che da un lato Nietzsche non abbandona l'idea della *Nascita della tragedia* di far rivivere in Germania lo spirito dionisiaco perduto nel corso dei secoli, ma dall'altro critica la piattaforma ideologica conservatrice in quanto oppressa da un eccessivo “senso storico” che le impedisce di agire. Sostenere questa tesi risulta tuttavia problematico, poiché lo stesso Nietzsche dovrebbe essere inibito da una “cultura storica” ancora più opprimente di quella tradizionalista, in quanto si richiama ad un passato ancora più remoto. Se il “senso storico” inibisce qualunque proposta politica alternativa rispetto alla modernità, allora Nietzsche non potrebbe mai essere in grado di pensare ad un ordinamento diverso rispetto a quello vigente durante la sua epoca, poiché il suo “senso storico” giunge duemila anni indietro, a tempi ben antecedenti all'*Antico Regime* elogiato dai reazionari.

c. Umano troppo umano: la svolta illuminista e la critica alla rivoluzione in quanto frutto di fanatismo e oscurantismo

Con la stesura e la pubblicazione di *Umano, troppo umano*, Nietzsche si allontana ulteriormente da posizioni di carattere patriottico. Se ai tempi della *Nascita della Tragedia* era viva la speranza di una “rigenerazione tragica ed ellenica della Germania” e all'epoca delle *Considerazioni inattuali* ci si limitava a criticare le politiche adottate dal Secondo Reich, ora l'astio verso lo stato germanico si inasprisce. Il problema dell'ottimismo rivoluzionario non riguarda una singola conformazione statale europea, ma l'Europa intera: ciò che ha reso possibile la Comune di Parigi è la «testa d'idra internazionale»⁴⁷⁵ che minaccia non solo lo stato francese, quanto tutte le nazioni europee. All'interno di questo scenario geopolitico la Germania non solo non rappresenta più il luogo ideale per la riemersione del motivo tragico-dionisiaco, ma non sta facendo nulla di utile per opporsi all'ascesa del socialismo e della democrazia. Nietzsche si distacca completamente

473 Ibid, 220

474 Ibid, 226

475 Con questo termine Losurdo designa il movimento politico rappresentante dell'ottimismo rivoluzionario di metà ottocento. L'autore fa risalire questo termine ad una lettera giovanile di Nietzsche, in cui prendeva posizione contraria alla Comune di Parigi. (Ibid, Parte seconda, capitolo settimo, par. 2, p. 235)

dalle politiche promosse da Otto von Bismarck, che tendono ad un maggior coinvolgimento delle masse nella vita politica del Reich, ad una crescente tutela dei suoi diritti sociali, alla diffusione del cristianesimo e al bellicismo, che rischia di aggravare la precaria condizione europea minacciata dai comunisti parigini e dagli altri movimenti rivoluzionari⁴⁷⁶.

Più che alla Grecia dionisiaca, Nietzsche si richiama in questa fase all'illuminismo, pur in senso peculiare. Questa corrente di pensiero non viene identificata come il sostrato teorico della Rivoluzione francese, ma come qualcosa che in origine vi si oppone:

Si tratta di “purificare” l'illuminismo dalla “*sostanza rivoluzionaria*” di cui l'hanno intriso Rousseau e la stessa Rivoluzione francese, la quale si è adornata di esso a guida di “aureola trasfiguratrice”. [...] L'illuminismo era in fondo profondamente estraneo a quell'essere e, agendo spontaneamente, sarebbe proceduto tranquillo, come uno splendore di luce attraverso le nuvole, contento per lungo tempo di trasformare solo gli individui: sicché solo molto lentamente esso avrebbe trasformato anche i costumi e le istituzioni dei popoli. Ma ora, legato a un essere violento e brusco, l'illuminismo divenne esso stesso violento e brusco⁴⁷⁷

L'illuminismo è quindi un movimento originariamente ed essenzialmente estraneo alle pretese rivoluzionarie e democratiche, le quali se ne sono appropriate in maniera postuma, distorcendone il carattere fondamentale. Esso è costituito innanzitutto dall'opposizione al fanatismo, all'oscurantismo e alle superstizioni medievali – e Nietzsche accusa proprio i movimenti rivoluzionari di essersi costituiti intorno ad artifici teorici falsi e mendaci, primo su tutti quello della concezione ottimistica della natura umana. È stato in particolare Rousseau a coniugare “ottimismo” e “illuminismo”: nel filosofo ginevrino rivive il mito greco-aleandrino di una natura “buona”, di un'originaria uguaglianza tra gli esseri umani deturpata dalla transizione dallo “stato di natura” alla “civiltà” e alle sue istituzioni (lo stato, la proprietà), che hanno creato divisioni culturali ed economiche fra gli uomini. La soluzione rousseauiana al problema della disuguaglianza consiste quindi nel rovesciamento delle istituzioni, per ripristinare lo “stato di natura” in cui regnava la parità fra esseri umani⁴⁷⁸. Il vero rappresentante dell'illuminismo, colui che ha realmente lottato contro ogni forma di oscurantismo e superstizione non è Rousseau, ma Voltaire. Il motto voltairiano “*Ecrasez l'infame!*” viene recuperato da Nietzsche non solo contro il fanatismo religioso e il «cristianesimo», ma anche contro «il socialismo» e il suo «fanatismo morale e missionario» e contro la «bigotteria teutomane e luterana dei nazional-liberali tedeschi»⁴⁷⁹.

Losurdo rintraccia nell'analisi nietzschiana una sorta di continuità fra il medioevo cristiano e l'istanza rivoluzionaria ottocentesca. Tanto i cristiani erano inebriati dalla rivelazione, quanto i rivoluzionari sono mossi dalla concezione egualitaria e ottimista della natura e sono convinti di essere in possesso della “verità assoluta” e, in nome di essa, sono addirittura arrivati a sacrificare la loro vita. All'ottimismo rivoluzionario che pensa di avere dalla propria parte le “leggi della storia”, “la verità” e “l'avvenire”, Nietzsche oppone Voltaire, in lotta contro «il fanatismo», le «cieche credenze» e «l'adesione esaltata a questa o quella idea»⁴⁸⁰. Non si deve quindi restare attaccati costantemente a un'idea, a una patria, a una persona o a una religione; e il fatto che ci si sacrifichi in nome di una causa non aumenta o diminuisce la qualità della causa in questione. La figura del “filosofo viandante” viene quindi ritradotta dallo studioso italiano in termini prevalentemente politici: rinunciare alla fede perenne nei confronti della verità, non significa solamente abbandonare la credenza nei dogmi cristiani, ma anche in quelli di carattere politico, con particolare riferimento al fanatismo rivoluzionario.

476 Ibid, 234

477 Ibid, Parte seconda, cap. 7, par 8, p. 259

478 Ibid, 260

479 Ibid, 261. In una lettera privata di Nietzsche, Losurdo evidenzia come il filosofo tedesco affermi che un «Voltaire dei nostri giorni» tramuterebbe il motto *Ecrasez l'infame* in «*Ecrasez l'internationale*» (cfr. Ibid, 262)

480 Ibid, 262

d. La fase “immoralista”. La decostruzione del mito ottimistico-rivoluzionario e la reazione alle politiche cristiano-socialiste

L'ultima fase della vita intellettuale di Nietzsche è caratterizzata dalla scoperta secondo cui gli ideali morali, religiosi, estetici, politici e filosofici non sono realtà di per sé esistenti, ma sono l'effetto di una catena causale che origina da impulsi corporei. L'ottimismo incarnato da Socrate, Rousseau e dai comunardi parigini non è fondato su un'oggettiva analisi storica, politica o filosofica, ma è il semplice riflesso di un impulso: la necessità di ridurre le diseguaglianze sociali è espressione di un «sentimento di invidia delle classi subalterne nei confronti delle classi dominanti»⁴⁸¹. Invidioso del benessere degli aristocratici, il popolo vuole «colmare la distanza rispetto agli uomini superiori o trascinandoli a sé, per appiattirli su una pari condizione di mediocrità e meschinità, oppure inducendoli a inchinarsi loro stessi, compassionevolmente, verso il basso»⁴⁸². L'invidia induce la plebe a far provare alla nobiltà un sentimento di compassione, che ostacola il processo di selezione naturale secondo cui i forti trionfano e i deboli periscono. Nell'interpretazione di Losurdo la critica nietzschiana alla compassione viene quindi letta in relazione al pensiero politico del filosofo tedesco: la compassione è un sentimento provato dal membro della classe superiore, quando l'inganno scaturito dall'invidia provata dal plebeo ha successo. L'invidia rappresenta propriamente il fondamento morale della rivoluzione, della democrazia e del socialismo; la compassione l'atteggiamento sbagliato, quello che l'aristocrazia non deve tenere nel processo di lotta contro l'ottimismo rivoluzionario. Di contro ad un atteggiamento compassionevole, il nobile è chiamato a riconoscere il carattere essenziale della realtà: «voler eliminare il negativo dalla realtà, per inseguire l'ideale del benessere e del comfort per sempre e per tutti, è un atteggiamento non solo inane ma anche filisteo»⁴⁸³.

Il motivo ottimistico secondo cui la felicità terrena è a portata di tutti e il negativo intrinseco alla realtà è superabile viene ora criticato poiché contrario all'“innocenza del divenire”. Una volta crollate le illusioni metafisiche, processo simboleggiato dalla celeberrima “morte di Dio”, si giunge alla scoperta secondo cui il divenire non è orientato teleologicamente da una causa, non è destinato a compiere un determinato scopo, ma è essenzialmente privo di senso e ragione. La traduzione politica di questo discorso è immediata: se la realtà è diveniente – e il divenire è innocente – allora la realtà non è composta da categorie quali “colpa” o “responsabilità”. Conseguentemente a ciò «non è lecito parlare di una *ingiustizia*, in casi in cui non sono presenti le *condizioni preliminari* per la giustizia e l'ingiustizia»⁴⁸⁴: «parlare di “profonda ingiustizia” dell'ordinamento sociale significa inventare responsabilità che non esistono e inventarle peraltro a partire dal rancore covato per il proprio fallimento»⁴⁸⁵. Se il divenire è fondamentalmente innocente, la dimensione morale perde completamente il proprio significato: categorie come giustizia/ingiustizia e bene/male si configurano come fantasie, come frutti dell'immaginazione e non come realtà esistenti. Non esiste quindi una contrapposizione tra “essere” e “dover essere”, fra la realtà immanente e una realtà “giusta” a lei alternativa. Il carattere ingiusto della vita giudicato negativamente da ottimisti e rivoluzionari non è in alcun modo eludibile o cancellabile dalla realtà: esso è «inseparabile dalla vita»⁴⁸⁶. Non esiste una realtà giusta o ingiusta, esiste una realtà *innocente*, in cui i concetti morali sono creazioni di una determinata specie di uomo in base agli impulsi che dominano nel suo istinto. Da un lato gli uomini sani, che accettano il carattere di innocenza che accompagna il divenire, l'elemento tragico costitutivo della realtà e l'esistenza di una società gerarchica. Dall'altro gli uomini malati, che riconducono il divenire ad una “causa” o ad uno “scopo” verso cui tende, disconoscono il carattere negativo della vita, fantasticando di un suo superamento in un mondo ideale e rifiutano

481 Ibid, Parte seconda, cap. 8, par. 2, p. 293

482 Ibid

483 Ibid, Vol. II, Parte quarta, cap 20, par. 7, p. 687

484 Ibid, par. 6, p. 685

485 Ibid, Vol I, Parte seconda, cap. 10, par. 8, p. 364

486 *Umano, troppo umano*, Prefazione, aforisma 6, p. 9

la gerarchia in nome dell'uguaglianza.

Nell'ultimo periodo della vita cosciente, dal 1888 agli inizi del 1889, Losurdo riscontra un acutizzarsi dell'insofferenza nietzschiana nei confronti della questione politica. Non solo il Secondo Reich è schierato dalla parte dell'ottimismo rivoluzionario, ma ne è addirittura alla testa:

La Germania presa di mira da Nietzsche si è messa all'avanguardia in tema di obbligo scolastico e di diffusione dell'istruzione, agli occhi del filosofo sintomo, come sappiamo, di “comunismo”, è il paese in cui più forti si presentano l'organizzazione sindacale e il movimento femminista, e più radicata e capillare la presenza del partito operaio; il paese in cui Bismarck, dopo aver introdotto per l'elezione del Reichstag il suffragio universale (maschile), ancora ignoto all'Inghilterra, provvede a prevenire una rivoluzione dal basso mediante una rivoluzione dall'alto che introduce i primi vaghi elementi di sicurezza sociale⁴⁸⁷

Contrario alla deriva democratica dello stato germanico, Nietzsche appunta nei suoi diari invettive contro Bismarck, Guglielmo II⁴⁸⁸ e il predicatore di corte Adolf Stöcker, tutti colpevoli di essere alla testa di una «monarchia sociale»⁴⁸⁹. L'opposizione al vigente ordinamento politico si tramuta nella necessità di un colpo di stato: bisogna creare una «lega antitedesca» fra le corti europee che ponga fine alla dinastia Hohenzollern e urga la necessità di dare vita a una «controrivoluzione anticristiana e antisocialista»⁴⁹⁰: «in conclusione, l'ultimo Nietzsche aspira ad una radicalizzazione estrema della legislazione antisocialista, in modo da colpire anche i cristiano-sociali, i cristiani in quanto tali e tutti coloro che sono sospettati di simpatie cristiane e socialiste»⁴⁹¹. Rispetto alla fase illuminista, in cui la critica all'ottimismo rivoluzionario era posta su un piano esclusivamente teorico, al termine della sua vita cosciente Nietzsche inizia a guardare con interesse lo scacchiere politico e le possibili soluzioni controrivoluzionarie. La transizione dalla teoria alla prassi è accompagnata da un'estremizzazione della repulsione provata dal filosofo tedesco verso ogni forma di nichilismo, prima fra tutte la “monarchia sociale” del Secondo Reich: questa sempre maggiore ostilità verso il nichilismo si tramuta nella necessità di misure politiche sempre più dure nei confronti di cristiani e socialisti. Ricorrendo sia agli scritti pubblicati che agli appunti privati, Losurdo identifica come provvedimenti politici privilegiati dall'ultimo Nietzsche delle «misure di eugenetica»⁴⁹² quali: «limitazione delle nascite»⁴⁹³, «castrazione dei malriusciti»⁴⁹⁴, istigazione al suicidio⁴⁹⁵, «soppressione dei mendicanti»⁴⁹⁶ e, in ultima analisi, «l'annientamento dei malriusciti»⁴⁹⁷ e delle «razze decadenti»⁴⁹⁸. Il filosofo italiano parla della proposta politica nietzschiana come di un vero e proprio «programma» dotato «di un radicalismo tale da non trovare alcun precedente»⁴⁹⁹ nella storia della filosofia.

I riferimenti bibliografici sono estremamente puntuali: Losurdo non inventa nulla quando attribuisce a Nietzsche i provvedimenti politici appena enunciati. Bisogna tuttavia fare una distinzione fra gli scritti pubblici e privati del filosofo tedesco. Nei primi infatti, le posizioni di Nietzsche appaiono sempre più contenute e moderate. Quella che Losurdo identifica essere la misura più forte e inquietante contro il nichilismo, “l'annientamento di milioni di malriusciti e delle

487 Losurdo, Vol I, Parte terza, cap. 17, par. 1, p. 555

488 «L'impegno di Guglielmo II, in nome del cristianesimo, a favore dell'abolizione della schiavitù in Africa, oltre che del miglioramento della condizione delle masse popolari in Germania, non può non suscitare l'indignazione di Nietzsche» (Ibid, par. 5, p. 576)

489 Ibid, Parte terza, cap. 17, par. 1, p. 555

490 Ibid, par. 5, p. 580-81

491 Ibid, cap. 18, par. 9, p. 625

492 Ibid, cap. 19, par. 3, p. 635

493 Ibid

494 Ibid

495 Ibid, par. 5, p. 642. Qui Losurdo parla di «incoraggiarli al suicidio», in riferimento ai cosiddetti *malriusciti*.

496 Ibid, 641

497 Ibid

498 Ibid, p. 645

499 Ibid, p. 644

razze decadenti”, è una nozione del tutto irrintracciabile all'interno della bibliografia edita dal filosofo, compresi *Ecce Homo* e *L'anticristo*, che pure non erano ancora stati pubblicati. Applicando la metodologia scelta in questa sede dal sottoscritto, ovvero tracciare una netta cesura fra l'edito e l'inedito in Nietzsche, risulta quantomai eccessivo identificare le “misure eugenetiche” come il fulcro del pensiero filosofico e politico nietzschiano del periodo 1888-89 o addirittura come il sunto del suo intero filosofare. Per arrivare a questi concetti bisogna giungere all'ultimo grado ermeneutico nietzschiano, un grado che però Nietzsche stesso considerava privato o quantomeno non pronto per essere reso pubblico. Un tentativo di “bilancio critico” della totalità della filosofia nietzschiana non può chiaramente lasciare da parte (o oscurare) gli scritti inediti di Nietzsche, poiché sono comunque testi prodotti dal filosofo in questione; tuttavia per ragioni di oggettività all'interno della ricerca bisogna essere chiari in merito al loro ruolo. Le ultime battute del primo volume della monografia di Losurdo sembrano capovolgere i termini in questione: gli aforismi privati diventano non solo una parte integrativa degli scritti pubblici, ma addirittura la loro chiave di lettura primaria⁵⁰⁰. Un'interpretazione simile stride tuttavia con gli intenti dello stesso Nietzsche. Nel “prologo” di *Ecce Homo*, il filosofo rivela esplicitamente al lettore il significato ultimo di questa opera, che è stata scritta per mandare il seguente messaggio: «ascoltatevi! Perché io sono questo e questo. Soprattutto non scambiatemi per qualcos'altro»⁵⁰¹. Nietzsche temeva di essere scambiato per un “maestro di morale” o un “fondatore di religioni”, dunque ha scritto quest'opera per rendere chiaro il senso del suo filosofare. Esso non coincide con la creazione di una nuova morale o di un nuovo credo, ma con il superamento della «morale cristiana»⁵⁰². Si tratta del sistema di valori egemone in occidente che ha rovesciato il significato della “verità” sostituendolo con menzogne fittizie quali “Dio”, “l'aldilà”, il “mondo vero”, “l'ordinamento etico del mondo” e il binomio concettuale “colpa/redenzione”; che ha sostituito la morale egoistica con la morale altruista e che – in definitiva – ha reso esemplare la tipologia di essere umano malata, diffamando e negando valore all'uomo fisiologicamente e psicologicamente sano. Così la formula conclusiva del libro, «*Dioniso contro il Crocifisso*»⁵⁰³, indica la contrapposizione fra i sistemi di valori nichilisti – generati da forme umani degeneri e malriuscite – e un nuovo sistema di valori aristocratico – creato da una specie umana in salute.

È lo stesso Nietzsche a riconoscere come significato ultimo della sua filosofia il superamento dell'edificio religioso-morale cristiano. Si tratta di un processo estremamente vasto: gli studi teologici devono essere sostituiti con studi di carattere fisiologico e psicologico, la morale altruistica va sostituita con quella egoistica, il rifiuto delle passioni va sostituito con la spiritualizzazione delle stesse e ad una pacifica democrazia va preferita una società gerarchica e bellicosa. La questione politica non è mai primaria in Nietzsche, ma si colloca sempre entro l'orizzonte della cosiddetta trasvalutazione di tutti i valori. Trasvalutare i valori non significa semplicemente applicare le cosiddette “misure eugenetiche” sui malriusciti, ma modificare l'intero ordine valoriale su cui si regge l'Occidente dalla diffusione dell'ebraismo e del cristianesimo fino alla fine del XIX secolo. Per fare questo è certamente necessario mettere in atto «la distruzione spietata di tutto ciò che è degenerato e parassitario»⁵⁰⁴ utilizzando metodi brutali come l'istigazione al suicidio e l'eliminazione fisica, tuttavia non si tratta di una generica esaltazione della forza e della violenza, quanto di una singola parte all'interno di un disegno atto a superare uno stato di cose malato che trionfa in Occidente da due millenni. Non vi sono reali ragioni per preferire la questione politica, piuttosto che quella fisiologica o quella morale all'interno della trasvalutazione di tutti i valori: si tratta di un processo ampio, olistico, composto da diverse parti che contribuiscono in egual maniera all'archiviazione della morale, del cristianesimo, della metafisica e di tutti gli altri sintomi

500 Si noti inoltre come Losurdo citi un solo frammento in cui è presente il termine «annientamento di milioni di malriusciti» (Ibid, 644), il che non è sufficiente per andare a riassumere il progetto politico di Nietzsche

501 *Ecce Homo*, Prologo, aforisma 1, p. 163

502 Ibid, Perché io sono un destino, aforisma 8, p. 262

503 Ibid, aforisma 9, p. 263

504 Ibid, Perché scrivo libri così buoni, La nascita della tragedia, aforisma 4, p. 210

della degenerazione nichilistica dettata dalla malattia.

5.2 Nietzsche fra “l'ermeneutica dell'innocenza” e la presunta convergenza con il nazionalsocialismo

Nonostante la tesi di Losurdo secondo cui la sfera politica rappresenta il fulcro della filosofia nietzschiana sia criticabile, non si toglie il fatto che nella bibliografia edita e privata di Nietzsche sono presenti diversi appelli a soluzioni brutali da intraprendere nella lotta contro il nichilismo. A questo punto il filosofo italiano si domanda «è la visione del mondo propria di un profeta del Terzo Reich?»⁵⁰⁵. L'autore nota che alcuni dei più celebri interpreti di Nietzsche (Gianni Vattimo, Henning Ottmann, Walter Kaufmann) hanno alla peggio ignorato, alla meglio trattato in senso metaforico i frammenti più radicali ed espliciti in senso politico. Secondo questi autori, termini come “allevamento”, “specie”, “razza”, “guerra” avrebbero un significato allegorico, indicando una generica dimensione spirituale entro la quale il soggetto compie un percorso migliorativo che conduce dalla malattia alla salute. Secondo Losurdo queste interpretazioni sono insostenibili poiché i «conflitti che contrassegnano un'epoca storica svaniscono e tacciono come per incanto»⁵⁰⁶: lo studioso italiano condivide la tesi marxista secondo cui ogni prodotto culturale della società è espressione del conflitto di classe entro cui la società stessa è fondata. Conseguentemente a ciò, «l'elaborazione di un sistema filosofico non è l'immacolata concezione, e questo per l'interferenza non solo del tempo storico in generale, ma anche di interessi di classe, di conflitti politico sociali ben determinati», il che significa, in termini più succinti, che «la tesi della non-innocenza» di qualsiasi prodotto culturale «non è un appello, è la constatazione di un dato di fatto»⁵⁰⁷. A parere di Losurdo, non c'è alternativa rispetto ad un'ermeneutica non-innocente: «sì, c'è la storiografia a tinte rosa, nel cui ambito svaniscono e tacciono come per incanto le lotte politico-sociali, sicché la filosofia si configura come una sfera in cui agisce solo la ricerca del Vero, del Bello, del Bene, una sfera già redenta dai conflitti materiali che continuano ad affaticare il mondo profano, «oppure, quando questi conflitti finiscono nonostante tutto con l'affacciarsi, ecco che si fa ricorso a spiegazioni di tipo moralistico»⁵⁰⁸. È proprio questo il caso dell'ermeneutica dell'innocenza: i suddetti interpreti ignorano completamente la dimensione socio-politica entro cui la filosofia nietzschiana si è sviluppata, arrivando in alcuni casi al grottesco. Lo studioso italiano si chiede ironicamente «di cosa sarebbe metafora l'appello alla castrazione e persino all'annientamento dei malriusciti oltre che delle “razze decadenti”»⁵⁰⁹, dal momento che il lessico in questione difficilmente lascia aperto lo spazio per ipotesi “alternative” rispetto a quelle di carattere eugenetico.

Non è necessario sottintendere la tesi di Losurdo secondo cui la questione politica rappresenta il fulcro della filosofia nietzschiana per accettare che entro la filosofia di Nietzsche ci sono delle riflessioni di carattere politico – e che queste riflessioni sono collegate con gli avvenimenti politici dell'epoca. Non è infatti possibile sostenere in maniera integrale la tesi degli ermeneuti dell'innocenza secondo cui la filosofia di Nietzsche è completamente avulsa da un contesto politico, dal momento che sono rintracciabili in più sedi della bibliografia edita del filosofo in questione giudizi sulla Germania del suo tempo e sul tipo di futuro a cui deve tendere. Rifiutare “l'ermeneutica dell'innocenza” non significa rispondere affermativamente alla domanda iniziale, che pone il problema della continuità fra Nietzsche e il nazionalsocialismo. Per procedere ad una

505 Losurdo, Vol II, cap. 20, par. 1, p. 651

506 Ibid, p. 653

507 György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985, Lukács e la Distruzione della ragione, par. 2, p. 141

508 Ibid, p. 144

509 Losurdo, Vol II, cap 20, par. 1, p. 652

ricostruzione storica adeguata, Losurdo ricorda al lettore che Nietzsche vive il Secondo Reich – non il Terzo – e che la sua filosofia prende vita a partire da pensatori a lui immediatamente antecedenti o contemporanei, quindi perlopiù vissuti fra il settecento e l'ottocento. In questo arco temporale non c'è traccia del nazismo, dunque bisogna relazionare la filosofia nietzschiana prima di tutto con il tempo storico in cui è stata formulata e non con un tempo storico postumo: «la vita del filosofo si colloca in un periodo di tempo tutto attraversato dal dibattito sulla schiavitù e sull'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti, in Brasile, nelle colonie, nonché, nonostante l'abolizionismo, del lavoro servile di massa sull'onda dell'espansione coloniale dell'Occidente»⁵¹⁰. Se è vero che Nietzsche utilizza un lessico eugenetico, è altrettanto vero che si tratta di un vocabolario diffuso nel tardo XIX secolo – e che questo non per forza porta con una «soluzione di continuità sino all'igiene razziale nazista»: «più in generale, non c'è parola d'ordine bellicista o darwinista, circolante in Germania, che non si ritrovi in Inghilterra, in Europa o negli Stati Uniti»⁵¹¹. Non solo non si può pensare la filosofia di Nietzsche in senso immediatamente continuo con il nazionalsocialismo, ma non si può nemmeno interpretare l'intera cultura tedesca dell'800 come l'anticamera del Terzo Reich. Losurdo si esprime in termini critici nei confronti della teoria del «Sonderweg tedesco»⁵¹², secondo cui la cultura germanica avrebbe seguito un percorso diverso nella transizione dalle aristocrazie dell'Antico Regime alle democrazie liberali contemporanee. All'interno di questa corrente interpretativa si è soliti «trasformare» la «reazione antidemocratica di fine Ottocento, socialdarwinismo e nazismo in una vicenda del tutto interna alla Germania»⁵¹³. Si tratta di una metodologia erronea, in quanto si finisce per leggere i motivi filosofici e politici di fine '800 alla luce di un fenomeno – il nazismo – che ha preso vita trent'anni dopo, entro un orizzonte politico, culturale, sociale e filosofico diverso:

Il rischio è allora che i motivi nietzschiani della celebrazione del genio e del superuomo, ovvero della necessità dell'intervento eugenetico, siano letti guardando esclusivamente al profilarsi all'orizzonte del Terzo Reich piuttosto che essere accostati *in primo luogo* a motivi analoghi, circolanti ampiamente nella cultura europea e americana di fine Ottocento⁵¹⁴

Losurdo sta cercando di delegittimare innanzitutto la tesi secondo cui Nietzsche va letto – per qualche specifica ragione – in relazione all'ascesa politica di Hitler e al suo culto della forza, oltre che alle politiche di igiene razziale da lui teorizzate e attuate. Non solo Nietzsche non va letto immediatamente in questa direzione, ma se si vuole comprendere al meglio il suo pensiero politico bisogna relazionarlo con altri pensatori vissuti nella sua epoca, che condividevano il contesto storico da lui vissuto. In linea generale – nota Losurdo – la critica di fine ottocento alla democrazia non esiste in primo luogo in quanto prefigurazione dei fascismi europei, ma «si tratta di prendere le mosse dalla critica della rivoluzione e dei processi di democratizzazione e “massificazione” da essa scaturiti», critica che «conosce un momento di estrema radicalizzazione nel periodo in cui si collocano la vita e la riflessione di Nietzsche»⁵¹⁵.

510 Losurdo, Vol II, cap. 20, par. 1, p. 654

511 Ibid, p. 655

512 Ibid, par. 2, p. 657

513 Ibid

514 Ibid, p. 658

515 Ibid, p. 661

5.3 La presunta distorsione in senso antisemita di Elisabeth e le interpretazioni socialdarwiniste di Nietzsche

Una volta sgomberato il campo da un'interpretazione grossolana che vorrebbe leggere Nietzsche in quanto “naturale” e “immediato” precursore del nazionalsocialismo, Losurdo critica la tesi degli “ermeneuti dell'innocenza” secondo cui la convergenza fra nietzschianesimo e nazismo sarebbe responsabilità di Elisabeth, la sorella di Nietzsche. L'argomentazione è la seguente:

Nel respingere con sdegno questa rivendicazione di eredità, tutta una serie di autori interpreti del filosofo chiama in causa la sorella, che avrebbe inventato o sapientemente manipolato *La volontà di potenza*, in modo da trasformarla in uno dei libri di riferimento del Terzo Reich e, ancor prima, del profascismo e del protonazismo⁵¹⁶

Secondo Losurdo non si tratta di nulla di più che di una «teoria del complotto»⁵¹⁷, dal momento che quando la versione de *La volontà di potenza* curata da Elisabeth e Peter Gast fu pubblicata (1906), Hitler aveva appena diciassette anni. È quindi impossibile accusare la sorella di avere trasfigurato l'eredità intellettuale di Nietzsche a tal punto da farla convergere con la *Weltanschauung* nazionalsocialista, visto che la pubblicazione degli inediti nietzschiani è avvenuta almeno con quindici anni di anticipo rispetto all'ascesa politica del futuro Führer tedesco. Inoltre, nota Losurdo, Elisabeth pubblica nel 1895 una biografia del fratello, in cui «si sforza di rappresentare Nietzsche come il campione della lotta contro la teutomania e l'antisemitismo, come il “buon europeo” per eccellenza»⁵¹⁸. Nel tentativo di presentare al pubblico la filosofia di Friedrich, Elisabeth finisce per oscurare alcuni tratti controversi della sua vita e del suo pensiero. Analizzando i primi scritti nietzschiani (antecedenti alla *Nascita della tragedia*) e alcuni frammenti inediti risalenti agli anni della frequentazione con Wagner, emerge un carattere «di antiguidismo che sconfinava nella giudeofobia»⁵¹⁹, ovvero un elemento di ostilità alla religione e cultura ebraica, senza che sfoci nell'adesione a teorie razziste o antisemite. Ebbene, nella biografia scritta dalla sorella, tutto questo viene taciuto. Ma non solo: Elisabeth tende a smussare tutta la filosofia del fratello, alleggerendo i suoi giudizi radicali su Chiesa e religione, sul Secondo Reich e sulle donne. Allo stesso modo, paragonando i frammenti postumi a *La volontà di potenza*, non emerge nessuna distorsione in senso antisemita della filosofia nietzschiana. Ciò che rende inattendibile il testo in questione è la composizione di “pseudoaforismi” collegati in maniera artificiosa, non ci sono tracce di manipolazione di aforismi esistenti in senso razzista oppure di nuovi aforismi mai scritti dal fratello.

A prescindere dal lavoro editoriale svolto da Elisabeth, Nietzsche fu oggetto di interpretazioni politiche sia durante la vita cosciente, che negli anni postumi al crollo psichico, ben prima dell'ascesa dei fascismi europei. Losurdo nota che tutti i lettori di Nietzsche che provenivano

516 Ibid, Parte quinta, cap. 24, par. 1, p. 767

517 Ibid, p. 768

518 Ibid, p. 769

519 Losurdo identifica tre posizioni critiche nei confronti dell'ebraismo maturate alla fine dell'800. La prima prende il nome di «antigiudaismo», e si configura in quanto «un atteggiamento critico» nei confronti dell'ebraismo, «che, però, non mette in discussione l'eguaglianza civile e politica». La seconda è invece la «giudeofobia», «un atteggiamento di insuperabile ostilità nei confronti della tradizione culturale e religiosa ebraica, che stimola una carica discriminatrice, più o meno radicale, sul piano politico e/o sociale». La terza è quella de «l'antisemitismo razziale», in cui «le pratiche di esclusione e oppressione non consentono via di scampo proprio perché naturalisticamente motivate» (Ibid, Vol I, Parte prima, cap. 5, par. 6, p. 189)

dalla scuola di pensiero marxista e si collocavano sulla sinistra dello spettro politico avevano già avuto modo di condannare il pensiero aristocratico, elitario e per certi versi brutale del filosofo in questione in un periodo storico in cui il nazismo non era ancora nato. Erwin Rohde (1845-1898) – che era stato anche amico di Nietzsche – parlava di una «morale cannibalesca che dovrebbe essere imposta dittatorialmente secondo la sua filosofia»⁵²⁰, riferendosi al capitolo finale di *Al di là del bene e del male*, in cui il filosofo faceva appello ad una società aristocratica divisa in una classe di oppressori e in una di oppressi. Allo stesso modo Ludwig Stein (1859-1930) e Max Nordau (1849-1923) condannavano il superuomo in quanto esaltazione di un tratto bestiale e barbarico di un tipo di uomo non civilizzato⁵²¹. L'apologia di un'aristocrazia superomistica che pensa e agisce al di là della morale suscitò le critiche di Julius Duboc (1829-1903), Ferdinand Tönnies e Franz Mehring, i quali non accettavano l'antropologia nietzschiana, che divide gli uomini in forti e deboli – e condanna questi ultimi alla necessità di perire⁵²². Lo stesso Lev Trockij condannò la teoresi politica di Nietzsche in quanto si tratta di un «radicalismo senza limiti» in cui l'esistenza si qualifica come un «privilegio» di cui possono godere solamente «pochi “eletti”»⁵²³.

In maniera opposta ma speculare – dice Losurdo – i pensatori politici di area conservatrice, critici della Rivoluzione francese e dei processi di massificazione, modernizzazione e democratizzazione della società, esprimevano perlopiù simpatie nei confronti di Nietzsche⁵²⁴. Lo studioso italiano nota l'apprezzamento di Alexander Tille (1866-1912) – primo traduttore inglese di *Così parlò Zarathustra*, il quale esprimeva posizione analoghe a quelle nietzschiane sulle misure eugenetiche da adottare per far tendere la civiltà alla salute e non alla malattia. A citare direttamente Nietzsche furono Alfred Ploetz (1860-1940) e Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), rispettivamente il padre fondatore della “igiene razziale” e un antropologo fautore dell'eugenetica, e Benjamin Kidd (1859-1916), sociologo socialdarwinista. Pur con le dovute differenze rispetto a Darwin – per il quale il filosofo in questione non provava alcuna stima – Losurdo inserisce Nietzsche proprio nella corrente di pensiero socialdarwinista di fine ottocento, a causa della coincidenza sulle categorie scelte per la riflessione politica e sociale, quali “razza”, “allevamento”, “addomesticamento” e – più in generale – di una visione del mondo in cui gli uomini sono in lotta fra loro e solo una parte esigua della specie ha diritto di giungere ai vertici della stessa. Leggendo Nietzsche per quello che è, ovvero in quanto autore tardo-ottocentesco, e studiando la ricezione che i suoi contemporanei ebbero della sua filosofia, Losurdo lo colloca nella corrente del socialdarwinismo di fine XIX secolo.

520 Cfr. Losurdo, Vol II, Parte quinta, cap. 24, par. 2, p. 773

521 Ibid, p. 773-774

522 Ibid, p. 774-775

523 Cfr, Ibid, p. 776

524 Ibid, p. 777-780

5.4 Riformulazione del problema inerente alla continuità fra nietzschianesimo e nazionalsocialismo

Losurdo ha sì collocato Nietzsche entro la corrente intellettuale del socialdarwinismo di fine secolo, tuttavia non ha ancora fornito una risposta in merito al rapporto fra nietzschianesimo e nazionalsocialismo. Da una prospettiva puramente filosofica non si da coincidenza fra i due termini in questione, poiché Nietzsche matura il proprio pensiero in un arco temporale avulso dal nazismo in cui il lessico eugenetico, l'opposizione alla democrazia e al socialismo e l'elogio del bellicismo costituiscono la normalità per una certa schiera di intellettuali contrari alla Rivoluzione francese, ai moti del 1848 e alla transizione dai regimi aristocratici settecenteschi a quelli liberali ottoneviceschi.

Nietzsche quindi non è nazista e la sua filosofia non va letta in maniera immediata con il fenomeno nazionalsocialista: così Losurdo sostiene di avere confutato le tesi di March Bloch, György Lukács, Ernst Nolte e George Lichtheim. A parere del primo, «il superuomo» «è già fascismo chiaro come il sole e la celebrazione della volontà di potenza è bene accolta al capitale monopolistico così come alla guerra imperialistica»⁵²⁵: questa tesi è falsa, dal momento che il fascismo è un fenomeno postumo a Nietzsche e a tutta la schiera intellettuale socialdarwinistica di fine ottocento che negava l'uguaglianza originaria degli uomini. Lukács condivide la teoria del *Sonderweg* tedesco, cercando di rintracciare le origini del nazismo nello «sviluppo reazionario della Germania» e nei «peggiori istinti del popolo tedesco»⁵²⁶, risultando anch'egli incapace di separare la lettura della reazione antidemocratica ottocentesca dal fenomeno dei fascismi europei. Nolte e Lichtheim sono invece gli interpreti più radicali, sostenendo che non solo Nietzsche rappresenta un precursore dei fascismi europei, ma che è data una convergenza oggettiva fra la sua filosofia e il pensiero degli ideologi hitleriani, stabilendo una sostanziale responsabilità del filosofo in questione verso le politiche di annientamento nei confronti di quelle che i nazisti consideravano “razze inferiori”. Nolte interpreta Nietzsche come «il teorico del “controannientamento”, chiamato a fronteggiare l'annientamento delle classi dominanti, minacciato dal momento rivoluzionario di ispirazione marxista»⁵²⁷: Marx e Nietzsche sarebbero i due precursori intellettuali dei movimenti che hanno scosso politicamente l'Europa del primo novecento, ovvero il comunismo e il fascismo. Questa interpretazione completerebbe il quadro teorico dietro alla tesi storiografica di Nolte, secondo cui fascismo e comunismo hanno dato vita ad una vera e propria guerra civile europea. Non si tratta comunque di una lettura sostenibile fino in fondo: oltre al fatto che Nietzsche non cita Marx in nessun luogo della sua opera edita e inedita – quindi si tratta di un parallelo forzato dall'interprete e non voluto dal filosofo – Losurdo rimprovera allo storico tedesco di non sapere cogliere il panorama filosofico, politico e intellettuale di fine '800 in relazione a sé stesso, ma di doverlo collegare in maniera arbitraria agli eventi di inizio '900, leggendolo in maniera teleologicamente scorretta. Lichtheim arriva a sostenere una tesi completamente accusatoria nei confronti di Nietzsche: «non è esagerato affermare che se non fosse stato per Nietzsche, le SS» «non avrebbero avuto l'ispirazione che permise loro di svolgere un programma di genocidio nell'Europa orientale»⁵²⁸. Questa tesi è sbagliata, poiché non solo sono irrintracciabili nella dottrina nietzschiana appelli al genocidio, ma il filosofo in questione era un oppositore dell'antisemitismo e complessivamente il suo pensiero stride con teorie razziste in senso biologico, secondo cui la qualità di una razza è determinata da caratteristiche come il colore della pelle o dalla discendenza da

525 Cfr. Losurdo, Vol II, Parte quinta, cap. 24, par. 4, p. 783

526 Ibid, Parte quarta, cap. 20, par. 2, p. 659

527 Losurdo, Vol II, Parte quinta, cap. 24 par. 5, p. 788

528 Cfr. Losurdo, Vol II, Parte quinta, cap. 24, par. 5, p. 791

un determinato ceppo etnico.

Eppure la questione di un possibile rapporto fra Nietzsche e i fascismi europei non può essere ancora dichiarata conclusa:

Il problema tante volte sollevato in senso affermativo o negativo del rapporto individuale del filosofo col Terzo Reich, a questo punto può essere riformulato in maniera radicale: una volta accertata la larga consonanza del filosofo con la reazione aristocratica della fine dell'Ottocento, è necessario impegnarsi nell'analisi storica dei processi sociali, politici e ideologici che, attraverso svolte e catastrofi imprevedibili e imprevedibili, da questo movimento di reazione conducono al nazismo. Nell'analizzare tale vicenda non dobbiamo perdere di vista che a separare punto di partenza e punto d'approdo sono comunque due rotture epocali (la prima guerra mondiale e la rivoluzione d'Ottobre), che hanno reso radicalmente diverso il tempo storico in cui si collocano Nietzsche e i suoi contemporanei dal tempo storico che vede il trionfo e la disfatta del Führer e del Terzo Reich⁵²⁹

Il problema del rapporto fra Nietzsche e il nazionalsocialismo non va letto in chiave di prefigurazione o convergenza, ma va inserito in un discorso di più ampio respiro, quello dell'influenza che la reazione antidemocratica e il socialdarwinismo di fine '800 hanno esercitato sugli ideologi e le politiche del Terzo Reich, tenendo bene a mente che ci sono due eventi di rottura che separano i suddetti orizzonti intellettuali – ovvero la Prima Guerra Mondiale e la Rivoluzione d'Ottobre, eventi che non hanno avuto nessun tipo di influenza sui pensatori di fine XIX secolo.

Siamo ad un punto di svolta: da un lato «se si va alla ricerca di una corrente di pensiero o di un autore che contenga in sé implicitamente tutto il nazismo o per lo meno la sua complessiva visione del mondo, sicché dal primo elemento sarebbe deducibile *a priori* il secondo, è chiaro che si batte una pista che non conduce da nessuna parte»⁵³⁰. D'altro canto però «è un grave errore leggere nell'impossibilità di connettere mediante un giudizio analitico *a priori* i due elementi la prova della totale, reciproca estraneità tra i due elementi stessi»⁵³¹. Se si utilizzasse una metodologia simile, allora perderebbe di senso qualunque analisi sulle origini di qualsiasi fenomeno storico appartenente alla storia dell'umanità: «tanto varrebbe allora cancellare la categoria di preparazione ideologica del nazismo, così come di un qualsiasi altro regime o movimento politico», «privo di senso sarebbe interrogarsi sulle “origini culturali del Terzo Reich”, ma anche della rivoluzione inglese, americana, francese o bolscevica»⁵³². Un'impostazione simile tradisce non solo la deontologia dello storico, ma è anche in contrasto con la metodologia nietzschiana, che va a ricercare le origini della decadenza moderna in un passato remoto, quello della greccità dionisiaca e dell'affermazione giudaico-cristiana.

529 Losurdo, Vol II, Parte quinta, cap. 26, par. 1, p. 836

530 Ibid

531 Ibid

532 Ibid

5.5 Elementi di continuità e discontinuità tra nietzschianesimo e nazionalsocialismo: la questione della razza

A questo punto sono state raggiunte le condizioni preliminari per indagare il rapporto che sussiste fra nietzschianesimo e nazismo. Si tratta di cercare di comprendere che utilizzo hanno fatto gli ideologi di Hitler del pensiero di Nietzsche in quanto parte della più vasta corrente dei critici della democrazia di fine '800. Fra le due linee di pensiero non sussiste una continuità totale, né i primi possono essere considerati come diretti precursori, tuttavia vi sono dei processi di influenza che sono – a parere di Losurdo – oggettivi.

Un primo elemento da tenere in considerazione è la questione della razza, declinata nei termini della transizione dalla «razzizzazione trasversale» alla «razzizzazione orizzontale»⁵³³. Sappiamo che la nietzschiana “morale degli schiavi” è adottata da un tipo di essere umano che nella società deve ricoprire una posizione subordinata. Come si configura la schiavitù in Nietzsche? Da un lato, in *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia della morale* l'autore fa appello ad uno schiavismo senza compromessi, in cui «innumerevoli esseri umani» devono essere «diminuiti a esseri umani incompleti, a schiavi, a strumenti di lavoro»⁵³⁴ per garantire benessere e sovrabbondanza all'aristocrazia. D'altro canto, ne *L'anticristo* e nel *Crepuscolo degli idoli*, pur facendosi beffe della «questione operaia», il filosofo auspica che si sviluppi «un genere di uomo modesto e umile, sul tipo cinese»⁵³⁵, in grado di occuparsi de «l'intero insieme dell'attività lavorativa», ovvero «il lavoro manuale, il commercio, l'agricoltura, la *scienza* e la maggior parte dell'arte»⁵³⁶. Nel primo caso la schiavitù è riconosciuta in quanto edificio legittimo e inalienabile, nel secondo invece è più corretto parlare di una società formata in senso fortemente gerarchico, senza che sia toccata direttamente la questione dello schiavismo. Losurdo non riconosce questa distinzione entro il pensiero nietzschiano. Scegliendo un criterio metodologico che non fa distinzione fra libri editi e appunti privati di Nietzsche, lo studioso italiano rintraccia negli scritti inediti molteplici appelli in favore alla reintroduzione della schiavitù in Europa, perdendo la distinzione (a parere del sottoscritto importante) fra le opere del 1886-87 e quelle del 1888, in cui le opinioni sulla necessità dello schiavismo si ammorbidiscono. Negli appunti privati Nietzsche non solo conferma il bisogno di una classe subordinata per garantire i privilegi all'aristocrazia, ma identifica i potenziali schiavi in due figure: «o si riesce a fare della classe operaia europea qualcosa di “tipo cinese”, una “cineseria operaia”, oppure sono i cinesi e le altre popolazioni barbariche a dover costituire, in seguito a colonizzazione o immigrazione, la classe operaia e servile dell'Europa e del mondo civile»⁵³⁷. Il primo caso è quello caldeggiato nel *Crepuscolo degli idoli*, dove si parla dell'operaio come di una specie umana rappresentata massimamente dai cinesi, che avevamo già visto in precedenza essere destinati al lavoro manuale, alla mediocrità e privo di una casta superiore⁵³⁸. Ma – dice Losurdo – proprio perché il popolo cinese è un popolo operaio e mediocre in quanto tale, allora la seconda soluzione suggerita da Nietzsche consiste proprio nella servitù coloniale dei cinesi e di altre popolazioni non sviluppate.

Comunque si interpreti la questione della schiavitù in Nietzsche, è chiaro che per il filosofo tedesco la società deve essere strutturata attorno ad una cesura radicale fra una classe superiore,

533 Ibid, cap. 25, par. 5, p. 823

534 *Al di là del bene e del male*, cap. 9, aforisma 258, p. 182

535 *Crepuscolo degli idoli*, Scorrubande di un inattuale, aforisma 40, p. 97

536 *L'anticristo*, aforisma 57, p. 83

537 Losurdo, Vol I, Parte tera, cap. 12, par 3, p. 415-16.

538 *Infra*, cap 3, par. 4.

nobile, aristocratica e una inferiore, mediocre, operaia. La gerarchia sociale non deve essere dettata dal caso, ma ai vertici devono essere posti «i pochissimi», «gli uomini più spirituali», negli strati più bassi coloro che sono dotati di «assoluta mediocrità nel volere e nel desiderare»⁵³⁹. Il processo di determinazione del tipo di umanità che deve appartenere alla classe inferiore viene chiamato da Losurdo con il nome di «razzizzazione delle classi subalterne»⁵⁴⁰, poiché si attribuiscono dei tratti psico-fisiologici precisi a coloro che sono destinati ad occupare i gradini più bassi della piramide sociale. Costoro vengono separati dal resto dell'umanità in quanto dotati di caratteri specifici, che li rendono idonei esclusivamente all'attività lavorativa manuale e ad uno stato di subordinazione rispetto alla nobiltà. La “razzizzazione” dell'umanità operata da Nietzsche – ovvero la distinzione degli esseri umani in diverse “sottospecie” o “razze” - ha quindi carattere psicologico e fisiologico, non prevalentemente biologico. Nietzsche divide gli uomini in signori e servi, aristocratici e ciandala, sani e malati: la categoria di “razza” non interviene primariamente nel senso di appartenenza ad un determinato ceppo etnico o ad una determinata nazione. Le teorie di stampo propriamente razzista (nel senso in cui intendiamo oggi questo termine) non intendono il processo di razzizzazione alla stessa maniera di Nietzsche, ma separano l'umanità in base a tratti biologici come il colore della pelle o il possesso di determinati tratti somatici. Per descrivere questo processo Losurdo utilizza il nome di “razzizzazione orizzontale”, poiché non interviene la dicotomia alto/basso a separare l'umanità, ma entrano in gioco fattori etnici, biologici e nazionali.

Nell'analisi di Losurdo, Nietzsche è un esponente della razzizzazione trasversale, in cui sono tuttavia presenti dei caratteri propri della razzizzazione orizzontale. Facendo un paragone con il nazismo:

L'elemento di discontinuità è netto ed evidente. Assai lontana dall'orizzonte di Nietzsche è non solo la prospettiva di uno scontro tra le grandi potenze occidentali per la conquista delle colonie e dell'egemonia, ma anche la prospettiva di un impero continentale in Europa orientale, con l'assoggettamento dei suoi abitanti, degli “indigeni”, secondo il linguaggio del Führer, ad una schiavitù o semischiavitù razziale⁵⁴¹

Losurdo rintraccia anche un «elemento di continuità», che consiste nella necessità «di uno strato sociale chiamato ad erogare lavoro più o meno coatto»⁵⁴² ai fini del benessere di una classe superiore. Non si tratta di un che di significativo, poiché, come nota lo stesso studioso italiano «il modello costituito dalle misure a danno dei neri nel Sud degli Stati Uniti e in Sudafrica svolge qui un ruolo ben più importante che non la teoria di Nietzsche»⁵⁴³. Nella costruzione dell'apartheid razziale nell'est Europa – nota Losurdo – il riferimento principale di Hitler era rappresentato dagli altri modelli segregazionisti presenti nel mondo, non certamente dal modello di razzizzazione proposto da Nietzsche.

Se viene identificato come elemento di continuità fra nietzschianesimo e nazionalsocialismo la semplice teoria della disegualianza fra esseri umani che si articola in un processo di suddivisione degli uomini in diverse “specie” o “categorie”, appare quantomai severo chiamare in causa Nietzsche, per due ragioni. In primo luogo il filosofo tedesco non è solito utilizzare con continuità il termine “razza” nei propri scritti – e quando lo utilizza, non la fa in senso biologico, ma per riferirsi ad una determinata tipologia di essere umano, poiché gli uomini non sono uguali l'un l'altro e possono essere raggruppati in diverse categorie in base alle loro qualità psico-fisiche. Il concetto stesso di “razzizzazione trasversale” presentato da Losurdo prevede che l'elemento generativo della disegualianza fra uomo e uomo non sia identificato propriamente nell'appartenenza ad una specifica “razza”, ad uno specifico “ceppo etnico”. Di conseguenza appare quantomai improprio utilizzare il termine “razza” per riferirsi alle sottocategorie intrinseche

539 *L'anticristo*, aforisma 57, p. 82-83

540 Losurdo, Vol II, Parte quinta, cap. 25, par 5, p. 823

541 Ibid, cap. 26, par. 7, p. 859

542 Ibid, p. 858-59

543 Ibid, p. 859

all'umanità identificate da Nietzsche (che ruotano tutte intorno alla dicotomia uomo sano / uomo malato) e parlare di un processo di “razzizzazione” dell'umanità. Al posto di questi termini – per rimanere coerenti con il linguaggio nietzschiano – bisognerebbe parlare più genericamente di suddivisione, divisione o gerarchizzazione degli uomini in base ai tratti psicologici e fisiologici dei singoli individui. Questo non conduce ad una negazione del carattere aristocratico del pensiero politico di Nietzsche, ma ad una sua descrizione appropriata, cosa che il termine “razzizzazione” rischia di rendere fuorviante.

In secondo luogo, Nietzsche in quanto fautore di una filosofia politica di stampo elitario si colloca entro un vastissimo orizzonte filosofico, politico, economico, sociale e culturale che poggia su un presupposto antropologico secondo cui gli uomini per natura non sono uguali. È impossibile intrattenere un discorso sulla storia delle teorie della diseguaglianza antropologica avendo come unici interlocutori Nietzsche e Hitler, dal momento che bisognerebbe chiamare in causa gran parte della storia europea dall'antichità fino alla contemporaneità. Nel tentativo di spiegare al lettore le origini culturali del nazismo, Losurdo prende in considerazione tutta la cosiddetta “reazione aristocratica” ai processi di liberalizzazione e democratizzazione ottocenteschi, ma si spinge anche più indietro, giungendo ai critici della Rivoluzione francese e ai fautori dell'*Antico Regime*. Ponendosi sulla stessa scia di Lukacs e Hannah Arendt, nel tentativo di «ricostruire la parabola che sfocia nel nazismo», lo studioso italiano fa riferimento in primo luogo a «Boulainvilliers e alla reazione nobiliare contro la rivoluzione francese»⁵⁴⁴. A questo punto diventa difficile comprendere come sia possibile avvertire elementi di continuità fra Henri de Boulainvilliers, la cui opera ha preso vita prevalentemente tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, e il nazionalsocialismo, che è nato due secoli e mezzo dopo. A meno che non si voglia considerare il nazismo come l'esito necessario di ogni teoria della diseguaglianza fra esseri umani, non è possibile stabilire elementi di continuità oggettiva fra gli ideologi del Terzo Reich e autori vissuti in un contesto culturale in cui il nazionalsocialismo non era alcunché di esistente. E non si può nemmeno fare appello alla categoria di “preparazione ideologica al nazismo” cara a Losurdo, dal momento che sostenere che Boulainvilliers o Nietzsche hanno contribuito alla formazione della *Weltanschauung* nazionalsocialista significa sì dire qualcosa di utile per comprendere l'ideologia del Terzo Reich, ma non certo per comprendere il pensiero di Boulainvilliers o di Nietzsche!

In merito alla teoria della razza, non sussistono sufficienti prove per stabilire elementi di continuità oggettiva fra nietzschianesimo e nazismo, tanto che lo stesso Losurdo è disposto ad affermare che l'unico reale punto in comune è costituito dalla prefigurazione di una società in cui una classe lavora ai fini di fornire le migliori condizioni di vita possibili ad un'altra classe. Anche se si volesse attribuire il massimo peso possibile agli aforismi privati in cui Nietzsche auspica uno stato di servaggio per i popoli coloniali, si dovrebbe chiamare in causa tutto il colonialismo europeo ottocentesco e tutti i suoi fautori in quanto elementi preparatori o originari del nazismo – e a questo punto sarebbe dubitabile in primo luogo ritenere necessaria la presenza di Nietzsche in un discorso simile, dal momento che il filosofo in questione non rappresenta certamente un protagonista di questa parte di storia dell'umanità. Conseguentemente a ciò, in merito alla questione razziale, è impossibile stabilire elementi di continuità oggettiva fra nietzschianesimo e nazionalsocialismo che non siano la comune adesione ad una teoria politica fondata sulla diseguaglianza fra esseri umani e – se ci si spinge al grado ermeneutico degli aforismi inediti – ad uno stato di servaggio a cui devono essere sottoposti i popoli coloniali.

544 Ibid, par. 6, p. 856

5.6 Elementi di continuità e discontinuità tra nietzschianesimo e nazionalsocialismo: la questione ebraica

Similmente al metodo utilizzato per l'analisi della questione razziale, Losurdo rintraccia le origini dell'antisemitismo nazionalsocialista a partire dalla critica alla Rivoluzione francese:

Si può dire che, a partire dal 1789, la cultura occidentale risulta impegnata in una ricerca affannosa: una volta assimilata ad un morbo la rivoluzione e soprattutto l'incessante ciclo rivoluzionario, si tratta di individuare il veicolo di diffusione (sociale, antropologico, etnico) di questo morbo, l'agente patogeno che attacca un organismo sociale sano e gli impedisce di funzionare in modo corretto e regolare. Per quanto riguarda i connotati etnici di questo veicolo si comprende che, a partire già dal 1789, i primi ad essere sospettati o accusati siano gli ebrei: la loro religione, cultura, storia "nazionalità", la loro coesione interna e ramificazione internazionale, tutto ciò tende a renderli sinonimo di sovversione⁵⁴⁵

A questo punto è legittimo inserire la condanna alla rivoluzione giudaica, cristiana, socratica e socialista bimillenaria di Nietzsche entro un quadro più generale, in cui l'intera classe intellettuale dei critici della Rivoluzione francese e dei processi di liberalizzazione e democratizzazione ottocenteschi si interroga sulle cause di questi fenomeni e cerca di tracciarne le coordinate storiche, politiche e culturali. Losurdo non procede quindi con un'analisi generale del rapporto fra Nietzsche e l'ebraismo, ma con uno studio preciso del giudizio nietzschiano sull'ebraismo in quanto componente del ciclo rivoluzionario nichilista che infuria in Occidente dai tempi della transizione dalla gremità dionisiaca alla gremità alessandrina – per poi cercare di tracciare eventuali elementi di continuità e discontinuità fra l'analisi nietzschiana e quella nazionalsocialista del medesimo fenomeno.

La prima constatazione riguarda il giudizio di Nietzsche sul popolo ebraico in quanto «popolo ciandala» e «popolo sacerdotale»⁵⁴⁶. Losurdo può affermare ciò sulla base di un aforisma inedito in cui il filosofo tedesco afferma che «gli ebrei non sono stati una casta dominante» o una «razza cavalleresca»⁵⁴⁷. Ancora una volta lo studioso italiano non cura la distinzione fra edito e inedito in Nietzsche. Non solo nella *Genealogia della morale* e ne *L'anticristo* il filosofo tedesco non sostiene questa posizione, ma si esprime in termini opposti, descrivendo gli ebrei come un popolo originariamente aristocratico⁵⁴⁸. Come sappiamo, nella teoria nietzschiana solo gli uomini superiori sono in grado di creare valori, poiché nella loro psiche gli affetti di comando trionfano su quelli di sottomissione. Conseguentemente a ciò anche gli ebrei, che pure hanno creato dei valori nichilisti, sono considerati un popolo nobile. La sfida diventa quindi cercare di comprendere come sia possibile che una specie umana capace di creare valori possa generare valori contrari alla vita, ostili all'esistenza terrena e ai presupposti per il benessere e la gioia. Entra così in scena la figura del «prete asceta» nella terza dissertazione della *Genealogia della morale* e la lettura della storia dell'Occidente in quanto storia di una morale nichilista nelle ultime battute de *L'anticristo*. La cosiddetta «morale degli schiavi» non può essere creata dallo schiavo stesso – dunque gli agitatori sacerdotali ebraici e Paolo di Tarso, ovvero i due maggiori responsabili dell'egemonia nichilista in Occidente, sono in realtà «ibridi di malattia e volontà di potenza», sono uomini di condizione superiore che però hanno preso le parti dei ciandala, dei falliti, dei malriusciti e di tutti gli uomini degeneri e malati. Losurdo perde completamente questa distinzione operata da Nietzsche – e sulla

545 Ibid, cap. 27, par. 5, p. 876-77

546 Ibid, par. 2, p. 865

547 Cfr, Ibid

548 Infra, Parte prima, cap. 2, par. 2

base di un singolo frammento inedito che contraddice parti importanti dei libri pubblicati dal filosofo, afferma che all'interno della teoria nietzschiana, gli ebrei sono «un popolo nel quale» «la morale servile è diventata seconda natura, e seconda natura sono altresì diventati il *ressentiment* e l'odio nei confronti delle classi e dei valori aristocratici»⁵⁴⁹. In conclusione, non possiamo giudicare valida la lettura di Losurdo secondo cui Nietzsche considererebbe in maniera diretta e immediata il popolo ebraico come un “popolo ciandala”, mentre è corretto identificare gli ebrei con la figura del “popolo sacerdotale”, tenendo a mente che – nonostante la radicale opposizione nietzschiana alla figura del prete e più in generale all'uomo di chiesa – i sacerdoti in origine appartenevano alla specie di uomo superiore.

La seconda constatazione dello studioso italiano è che nella teoresi nietzschiana gli ebrei sono il popolo da cui ha avuto origine il trionfo della morale degli schiavi, che si configura entro le categorie concettuali di “rivoluzione” e di “complotto”. In merito alla “rivoluzione” non ci sono dubbi: la lettura della storia d'Occidente di Nietzsche fa leva sulla critica a diversi eventi che appartengono ad un unico ciclo rivoluzionario, ovvero la transizione dalla grecità dionisiaca all'ottimismo socratico-euripideo, la conquista dell'egemonia culturale del cristianesimo nei ranghi dell'Impero Romano, le crociate, la riforma luterana, la Rivoluzione francese e le politiche del Secondo Reich. Nelle prime fasi di questa linea cronologica si colloca l'operato degli agitatori sacerdotali ebraici, che hanno trasformato l'ebraismo da un sistema di valori corrispondente ad un popolo ben riuscito, ad una morale che assume la prospettiva di forme di vita malate e degeneri. In definitiva, è lo stesso Nietzsche a parlare di un “ciclo rivoluzionario bimillenario” nella prima dissertazione della *Genealogia della morale*, di conseguenza il termine “rivoluzione” è più che appropriato per riferirsi all'operato dei sacerdoti ebraici. Entro certi termini, Losurdo ha anche ragione a parlare di un “complotto”, tuttavia è necessario chiarire il senso di questa definizione. Abbiamo visto che in Nietzsche è presente una critica radicale alla figura del prete in quanto soggetto che inganna consapevolmente il fedele, facendogli credere che violando il codice morale religioso contraddice il verbo di Dio, andando incontro a terribili punizioni e macchiandosi di gravi peccati⁵⁵⁰. In realtà si tratta di una «penosa bugia»: non solo non esiste nessuna “volontà divina”, ma i “peccati” rappresentano «le condizioni per il mantenimento del potere da parte del prete», inoltre i mezzi che il sacerdote indica al fedele per «riconciliarsi con Dio» sono in verità «i mezzi con i quali l'assoggettamento al prete è assicurato in modo ancora più profondo»⁵⁵¹. Ciò significa che non esiste nessun processo redentivo, ma il principio religioso «Dio perdona chi fa penitenza», nasconde un altro significato, ovvero che viene perdonato dall'istituto religioso solo «chi si sottomette al prete»⁵⁵². Nella misura in cui consideriamo la questione religiosa come un'impostura tramite cui la specie sacerdotale di uomo convince la specie di uomo di condizione inferiore che esiste un Dio che ha dato all'umanità un codice morale a cui deve sottomettersi, è corretto utilizzare la categoria di “complotto”. Il sacerdote non è mai una figura in buona fede, non mente per ingenuità, ma cerca coscientemente un modo per raggirare i deboli e assoggettarli al suo potere personale, quindi si può dire che “complotta” contro di loro. In un altro senso, il “complotto” pretesco si attua anche ai danni dell'uomo ben riuscito, in quanto gli uomini di chiesa operano per il mantenimento di forme di vita degeneri, bloccando il processo di selezione che porterebbe i malriusciti a perire, convincendoli di essere i prediletti di Dio e di avere accesso alla vita eterna nel caso di rispetto del codice morale da loro propagandato. Tuttavia la categoria di “complotto” non riguarda esclusivamente gli ebrei, poiché all'interno di questo discorso vengono chiamati in causa esplicitamente Paolo di Tarso e il cristianesimo. In Nietzsche non sussiste una completa identificazione tra il popolo ebraico e coloro che hanno complottato contro l'umanità sana dando vita al processo rivoluzionario nichilista occidentale, poiché la categoria specifica di “complotto” può essere utilizzata solo in riferimento al

549 Ibid, p. 866

550 Infra, Parte prima, cap. 3, par. 1

551 *L'anticristo*, aforisma 26, p. 36-37

552 Ibid

processo mediante cui gli uomini di chiesa assoggettano a loro i fedeli. Non appare quindi corretta la tesi di Losurdo secondo cui in Nietzsche si può parlare di uno «slittamento dalla categoria di rivoluzione a quella di complotto»⁵⁵³. Entro la teoresi del filosofo tedesco le categorie di “rivoluzione” e “complotto” coesistono nel medesimo orizzonte concettuale, riferendosi a fenomeni diversi che tuttavia appartengono allo stesso processo. Da un lato il termine “rivoluzione” o “ciclo rivoluzionario” si riferisce al processo di sostituzione e di trionfo della morale dello schiavo sulla morale del signore, incominciato con la trasvalutazione dei valori operata dai sacerdoti ebraici e ancora in corso alla fine del XIX secolo. D'altro canto, il termine “complotto” si riferisce alla modalità scelta dall'uomo di chiesa per aggirare l'uomo debole e rendergli credibile la veridicità della morale giudaico-cristiana, nascondendogli la realtà dei fatti, ovvero che si tratta di una mera questione di potere. L'errore più importante di Losurdo è tuttavia sostenere che nella filosofia di Nietzsche si da un secondo «slittamento ancora più grave» in cui si sostiene che «è Israele in quanto tale a consumare la sua vendetta sui gentili ovvero su “tutto il mondo”»⁵⁵⁴. Il complotto non viene ricondotto solamente all'azione del prete nei confronti dell'uomo debole, ma l'intero ciclo rivoluzionario bimillenario viene interpretato come una sorta di vendetta degli ebrei sul resto dei popoli. La prova che Losurdo apporta consiste nell'analisi dei paragrafi sette e otto della prima dissertazione della *Genealogia della morale*, in cui si sostiene che Gesù Cristo in realtà risponde alla medesima logica nichilista dei sacerdoti ebraici che hanno trasvalutato i valori in senso anti-aristocratico, operando contro la nobiltà dell'epoca. Il significato di questi paragrafi va letto tuttavia nel modo in cui Nietzsche pone la questione, ovvero del rapporto sussistente tra sacerdoti ebraici e Cristo, fra ebraismo e cristianesimo – non fra ebraismo e resto del mondo. Come detto in precedenza⁵⁵⁵, il filosofo tedesco pone la questione in due termini. Nella *Genealogia della morale* si sostiene che vi sia una sostanziale linea di continuità fra ebraismo e cristianesimo – e che la crocifissione di Cristo sia solo una parte del complotto giudaico per rendere la morale ebraica più attraente nei confronti del resto dell'umanità. Tuttavia questa teoria viene abbandonata ne *L'anticristo*, dove Nietzsche afferma che il profeta cristiano in realtà è il promotore di un movimento contrario alla logica ebraica, venendo addirittura associato agli “spiriti liberi”. La coincidenza fra ebraismo e cristianesimo viene quindi spiegata mediante l'operato mistificante di Paolo di Tarso, che ha distorto il verbo di Gesù per renderlo conforme al tipo di morale promossa dagli ebrei. La differenza rispetto alla *Genealogia della morale* è che decade la tesi secondo cui la coincidenza fra cristianesimo ed ebraismo deriva da un complotto del popolo ebraico che avrebbe indotto la crocifissione di Cristo per attuare un'ingegnosa vendetta. Ne *L'anticristo*, Nietzsche sostiene che il verbo di Gesù si pone in opposizione all'ebraismo, ma la figura di Paolo di Tarso ne ha distorto il significato, a tal punto da renderlo coerente con la morale religiosa giudaica. Losurdo non solo non riconosce questa distinzione, ma inverte i termini in questione, parlando di una transizione dal “complotto sacerdotale” (risalente a *L'anticristo*, quindi al 1888) al complotto degli

553 Losurdo, Vol II, Parte quinta, cap. 27, par. 3, p. 869

554 Ibid

555 «Nella *Genealogia della morale* si sostiene che il profeta cristiano rappresenti un semplice prosecutore della logica giudaica, improntata alla vendetta nei confronti degli uomini di condizione superiore. L'odio degli agitatori sacerdotali ebraici e l'amore incondizionato professato da Cristo condividono lo stesso fine: portare “la beatitudine e la vittoria ai poveri, gl'infermi, ai peccatori”, solo che i primi fanno ciò manifestando disprezzo per gli uomini nobili, il secondo invece predica amore nei confronti della specie di uomo malata. A questo punto diventa però difficile spiegare il perché – da un punto di vista storico – ci sia stato un rifiuto da parte di Israele nei confronti della dottrina cristiana, dal momento che le due religioni non solo non rappresentano il medesimo culto, ma hanno vissuto un lungo antagonismo. La risposta di Nietzsche è particolarmente ingegnosa: attuando una “grande politica della vendetta”, Israele ha rinnegato e crocifisso Cristo, trattandolo “come una specie di nemico mortale”, “affinché tutto il mondo, cioè tutti i nemici Israele, potesse senza esitazione abboccare a quest'esca”. L'idea estrema di un “Dio in croce” capace di garantire “la salvezza degli uomini” avrebbe dotato la vendetta giudaica di un'attrattiva priva di eguali nella storia dell'umanità, rendendo credibile la logica del peccato, della redenzione, dell'ordinamento etico del mondo e della vita dopo la morte» (Infra, cap. 2, par. 4. I virgolettati fanno sempre riferimento a *Genealogia della morale*, Prima dissertazione, par. 8)

ebrei contro tutto il mondo (tesi sostenuta nella *Genealogia della morale*, quindi risalente al 1887). Diventa difficile comprendere come sia possibile che la filosofia di Nietzsche si evolva all'incontrario, dal momento che un'analisi accurata suggerisce un ordine cronologico opposto rispetto a quello presentato da Losurdo. Le conclusioni dello studioso italiano sono quindi claudicanti:

A questo punto l'intera storia dell'Occidente diviene un interminabile complotto così configurato: i bassifondi della società, i falliti della vita, i reiitti, i malati privi e incapaci di volontà autonoma sono sapientemente manovrati da una razza che si considera eletta e che in virtù di questa elezione nutre una sconfinata volontà di dominio alla quale è pronta a sacrificare l'esistenza stessa della società⁵⁵⁶

La storia d'Occidente in Nietzsche non si colloca entro la categoria di “complotto”, ma si qualifica come una successione di sistemi di valori di carattere nichilista. Sul piano storico Nietzsche riconosce senza dubbio un ruolo di primogenitura all'ebraismo, tuttavia non è possibile isolare l'ostilità che il filosofo prova per la religione ebraica dall'opposizione all'ottimismo socratico, al socialismo e – soprattutto – al cristianesimo. Non bisogna dimenticare che Nietzsche non produce un'analisi storica fine a sé stessa nel tentativo di cercare di comprendere chi sia il vero responsabile della decadenza bimillenaria in cui è coinvolto l'Occidente. Il fine della filosofia nietzschiana è preparare le condizioni per trasvalutare i valori, così da archiviare le morali nichiliste e ripristinare un sistema di valori sano, aristocratico. La morale nichilista che domina durante il suo tempo storico non è quella giudaica, ma quella cristiana: abbiamo già visto *Ecce Homo* spiegare che l'intero senso della filosofia di Nietzsche è precisamente quello di opporsi alla morale cristiana – non ebraica – e di superarla. Inoltre, l'opera in cui Nietzsche si occupa più intensamente della questione religiosa è *L'anticristo*, che porta come sottotitolo *Maledizione del cristianesimo*, il che è sufficientemente ovvio per constatare una predominanza del problema rappresentato dal cristianesimo piuttosto che dall'ebraismo. L'ultima sezione della suddetta opera si intitola “Legge contro il cristianesimo” e ha come obiettivo di porre le coordinate per la «guerra mortale contro il vizio»⁵⁵⁷. Che cos'è il vizio? A questo risponde Nietzsche in maniera esplicita: «il vizio è il cristianesimo»⁵⁵⁸. Il primo atto della trasvalutazione di tutti i valori consiste nel cessare di contare «il tempo a partire da quel *dies nefastus* con cui ebbe inizio questa fatalità», ovvero «dal primo giorno del cristianesimo»⁵⁵⁹. Nietzsche propone dunque di sostituire la «falsa cronologia» cristiana con una nuova cronologia «della salute», il cui primo giorno sarebbe il «30 settembre 1888»⁵⁶⁰ della vecchia cronologia. Non solo la primogenitura ebraica nel ciclo rivoluzionario bimillenario occidentale rappresenta un semplice dato storico, ma quando Nietzsche sceglie un vero e proprio nemico da superare sia in chiave filosofica, che socio-politica, identifica il cristianesimo e il suo impianto morale. Dunque, la conclusione di Losurdo secondo cui «l'intera storia d'Occidente» va letta con l'utilizzo della categoria di «complotto», in cui «i falliti della vita» sono «manovrati da una razza che si considera eletta» è complessivamente fuorviante. È più corretto affermare che esistono figure storiche che, costantemente, riaffermano la morale dello schiavo sulla morale del signore. Queste figure non costituiscono “una razza”, ma sono diverse in base al tempo storico che corre, e sono: gli agitatori sacerdotali ebrei, i razionalisti socratici, i membri della Chiesa di Roma, i rivoluzionari francesi e i socialisti/anarchici del XIX secolo. È chiaro che l'ebraismo ricopre un ruolo significativo all'interno della storia d'Occidente in quanto progenitore dell'affermazione del nichilismo, tuttavia non si tratta di una responsabilità univoca.

Dopo avere definito il ruolo degli ebrei nella storia d'Occidente nietzschiana, Losurdo procede ad un'identificazione di eventuali elementi di continuità e discontinuità fra le

556 Losurdo, Vol II, Parte quinta, cap. 27, par. 3, p. 872

557 *L'anticristo*, Legge contro il cristianesimo, p. 93

558 Ibid

559 *L'anticristo*, aforisma 62, p. 92

560 *L'anticristo*, Legge contro il cristianesimo, p. 93

considerazioni di Nietzsche e la *Weltanschauung* di Hitler e Rosenberg. Anche in questi ultimi è presente «la denuncia del ciclo rivoluzionario che imperversa in Occidente e che minaccia la civiltà in quanto tale»⁵⁶¹. I primi «sintomi di decadenza» vengono già identificati in «terra greca», in particolare nella figura di «Socrate»⁵⁶², che riteneva possibile insegnare la virtù a tutti gli uomini. Con la crisi della greicità autentica e il trionfo del socratismo prima – e del cristianesimo poi – gli schiavi si rivoltano contro l'aristocrazia, reclamando libertà ed uguali diritti. Conseguentemente a ciò, Hitler può parlare di un processo di “bolscevizzazione di Roma”, poiché «ferrea è la linea di continuità che dal cristianesimo conduce al comunismo»⁵⁶³. La religione cristiana viene considerata peggiore rispetto all'islam, tanto che il Führer giudica negativamente la vittoria di Carlo Martello a Poitiers, poiché essa «ha sbarrato la strada alla penetrazione in Europa di una religione incentrata sulla ricompensa dell'eroismo, consacrando la vittoria del cristianesimo e del mondo giudaico»⁵⁶⁴. Ma non solo:

Assieme al ciclo rivoluzionario, il principale bersaglio della polemica ideologica nazista è costituito dall'idea di una umanità come soggetto di una storia universale animata da una tensione verso il meglio, tanto più poi se questo progresso dovesse essere inteso nel senso dell'accrescimento del comfort e dei beni materiali⁵⁶⁵

Rosenberg è critico nei confronti di una visione ottimistica della storia, secondo cui il progresso è destinato a portare l'umanità verso stati di cose sempre migliori. Oltre a non esistere un ordine teleologico che guida il mondo, la «tradizione ebraico-cristiana» ha inventato il «soggetto», facendolo diventare il protagonista della storia, sostituendolo a «Dio»⁵⁶⁶. La «decostruzione nominalistica del concetto di uomo» del nazionalsocialismo conduce alla divisione dell'umanità in una «razza dei signori», composta dagli *Übermenschen*, e una «razza degli schiavi», composta dagli *Untermenschen*⁵⁶⁷.

A questo punto Losurdo può concludere la sua analisi identificando eventuali elementi di continuità o discontinuità fra le considerazioni di Nietzsche sul ruolo degli ebrei nel ciclo rivoluzionario bimillenario nichilistico occidentale e il nazismo. Dalla prospettiva dell'analisi storica emerge una somiglianza pressoché innegabile: i giudizi negativi di Rosenberg e Hitler riguardano i medesimi eventi storici che Nietzsche considera come tappe principali del processo di decadenza entro cui l'Occidente è immerso. Nonostante ciò, le conclusioni sono diverse. Da un lato, «secondo l'ideologia nazista, del popolo tedesco non fanno parte, non possono far parte gli ebrei, qualunque sia la loro collocazione sociale e il loro orientamento politico»⁵⁶⁸. D'altra parte, in Nietzsche non si perviene mai a giudizi di valore di carattere antisemita. Quindi sì, si possono riconoscere similitudini fra l'interpretazione della storia d'Occidente di Nietzsche e del nazionalsocialismo, ma – ancora una volta – si chiama in causa un autore complessivamente poco influente sull'esito delle politiche naziste. Se infatti l'elemento di continuità riguarda l'interpretazione della storia, vi è un netto e inequivocabile elemento di discontinuità per quanto riguarda le misure di carattere propriamente politico. Su quest'ultimo piano, la *Weltanschauung* di Rosenberg e Hitler si richiama al razzismo di Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) e Houston Stewart Chamberlain (1855-1927) e all'antisemitismo di Heinrich von Treitschke (1834-1896) e Wilhelm Marr (1819-1904). Non solo Nietzsche risulta quantomai estraneo a queste correnti, ma è stato addirittura un oppositore dell'antisemitismo: «inequivocabili sono i sentimenti di disprezzo e di odio», dice Losurdo, il filosofo tedesco «invitava» gli antisemiti «a scomparire dalla

561 Losurdo, Vol II, Parte quinta, cap. 27, par. 6 p. 879

562 Ibid

563 Ibid, p. 880

564 Ibid, p. 881-82

565 Ibid, par. 7, p. 885

566 Ibid

567 Ibid, p. 885-86

568 Ibid, par. 1, p. 860

circolazione»⁵⁶⁹. Lo stesso studioso italiano ammette che uno «schema continuista»⁵⁷⁰ che parte dalla filosofia nietzschiana e giunge – senza elementi di mediazione – alle politiche più radicali intraprese dai nazisti, non è assolutamente realistico e oggettivo. Conseguentemente a ciò, si può concludere che sussistono delle similitudini fra la lettura della storia occidentale di Nietzsche e dei nazionalsocialisti – e ci si può anche spingere ad affermare che i secondi abbiano ereditato dal primo questo tipo di interpretazione, essendo stati Rosenberg, Goebbels e Hitler lettori di Nietzsche. Ciò tuttavia non significa che esista alcun elemento di continuità fra il disegno politico nietzschiano e i progetti di annientamento nei confronti degli *Untermenschen* attuato dai nazisti.

Nonostante la divisione degli ideologi del Terzo Reich degli uomini in *Übermenschen* e *Untermenschen* possa richiamare indirettamente il dualismo nietzschiano fra uomini sani e uomini malati, bisogna tenere in considerazione che i contenuti sono completamente diversi. La divisione dell'umanità nazionalsocialista avviene su base razziale, tramite l'esaltazione della razza ariana in contrapposizione ad altri tipi di razze, che devono essere trattate diversamente in base alla loro “qualità” intrinseca. A partire da questa base teorica, Hitler può dare vita ad una guerra di annientamento contro gli slavi e gli ebrei, poiché sono considerati delle sottospecie umane inferiori, razze che non godono in primo luogo del diritto all'esistenza. La divisione dell'umanità nietzschiana non ha invece carattere prevalentemente razziale, etnico o biologico – e siamo costretti a tornare a quanto detto in precedenza sui rapporti fra Nietzsche, il razzismo e la questione della razza⁵⁷¹, ovvero che non sussistono elementi di continuità fra Nietzsche e il nazismo che non siano rintracciabili da un lato nella vastissima tradizione intellettuale che rifiuta l'uguaglianza originaria degli uomini e dall'altro al colonialismo europeo e alla sua apologetica.

569 Ibid, p. 861

570 Ibid

571 Infra, Parte seconda, cap. 5, par. 5, *Elementi di continuità e discontinuità tra nietzschianesimo e nazionalsocialismo: la questione della razza*

5.7 Un “bilancio” di un “bilancio”: pro e contro dell'interpretazione di Losurdo

In questi cinque paragrafi abbiamo tracciato le coordinate dell'interpretazione che Losurdo fa di Nietzsche, intervenendo solamente nei momenti in cui la suddetta presentava conclusioni diverse rispetto a quelle stabilite nella prima parte del nostro testo. A questo punto – una volta chiarita interamente la posizione dello studioso italiano – possiamo dare un parere complessivo su *Nietzsche, il ribelle aristocratico*. La tesi di fondo è che «la denuncia e la critica della rivoluzione devono costituire il filo conduttore della lettura di Nietzsche», poiché «diversamente non è possibile leggere e “salvare” il filosofo nella sua interezza»⁵⁷². Nonostante Losurdo dia quasi per scontata la legittimità di questa interpretazione, si tratta di un'affermazione gravida di conseguenze. Innanzitutto, la necessità di leggere Nietzsche come filosofo che ha prodotto un sistema di pensiero unitario durante tutta la propria attività intellettuale è estranea a Nietzsche stesso. Egli non presenta mai la propria filosofia come una “dottrina”, come un “sistema di pensiero” o come alcunché di unitario, monolitico e compatto. La stessa scelta degli aforismi al posto di una prosa lineare indica un certo grado di frammentarietà del cosiddetto “nietzschianesimo”. Ma non è certo la scelta stilistica a costituire la prova decisiva per comprendere il carattere di mancata unitarietà della vita intellettuale di Nietzsche. In *Ecce Homo* è lo stesso filosofo a rendere esplicito che tutta la sua produzione filosofica ha originariamente teso verso un “compito”, verso l'adempimento di una “missione”. Oltre a disconoscere buona parte della *Nascita della Tragedia*, Nietzsche parla delle opere successive come di una continua rincorsa, come di un costante avvicinamento alla chiarificazione del significato di questo “compito”. Come già notato in precedenza, non si giunge mai ad una definizione chiara e inequivocabile della “missione” che guida la produzione filosofica nietzschiana, tuttavia si arriva ad avere per le mani una rosa di questioni che Nietzsche considera essenziali ai fini della comprensione del suo pensiero. Già solo fermandoci a questo punto, appare chiaro che è impossibile tentare un'interpretazione volta a “salvare il filosofo nella sua interezza”, per due ragioni. In primo luogo, Nietzsche attribuisce un carattere diveniente alla sua vita intellettuale, la quale attraversa diverse “fasi”, durante le quali il suo pensiero subisce dei mutamenti significativi. In secondo luogo, non esiste un fondamento univoco del nietzschianesimo, poiché anche il concetto che riassume l'esito di questa filosofia – la trasvalutazione di tutti i valori – ha carattere olistico, tenendo vive al suo interno diverse questioni che – nonostante siano tutte collegate l'una con l'altra – sono perfettamente distinguibili. Applicare il criterio metodologico di Losurdo che vuole fornire un'interpretazione capace di tenere insieme ogni giudizio espresso in ogni momento della produzione filosofica edita e inedita di Nietzsche non solo appare genuinamente impossibile, ma va contro la parola e l'intento di Nietzsche stesso.

Il nietzschianesimo non può essere letto nel senso di una dottrina unitaria e univoca, tuttavia questo non significa dare adito a teorie che suddividono in maniera eccessivamente rigida la vita intellettuale di Nietzsche. Ha ragione Losurdo a criticare le definizioni manualistiche «che vedono succedersi in lui [in Nietzsche] il romantico, l'illuminista-positivista e il teorico del nichilismo, ovvero “la metafisica dell'artista”, l'“illuminismo” e “la distruzione della metafisica occidentale”»⁵⁷³. Non è però corretto il punto di vista da cui viene mossa questa critica, secondo cui la suddetta tripartizione smarrisce «la consequenzialità e il rigore che caratterizzano l'evoluzione di Nietzsche», poiché «solo il senso politico e la continuità politica» «possono consentirci di conferire

572 Losurdo, Vol II, Parte sesta, cap. 28, par. 1, p. 897

573 Ibid, par. 3, p. 911

un significato determinato alle categorie utilizzate dalle consuete ricostruzioni dell'evoluzione»⁵⁷⁴ del filosofo tedesco. Emerge qui il secondo problema dell'interpretazione di Losurdo, ovvero la scelta della questione politica come elemento di continuità del nietzschianesimo. Questo è oltremodo falso. Non solo l'elemento politico non salvaguarda l'unità del pensiero nietzschiano (si vedano le significative differenze nei termini in cui si parla di politica nell'ultimo capitolo di *Al di là del bene e del male* rispetto a *L'anticristo*), ma non rappresenta nemmeno il nucleo fondamentale della filosofia in questione. Losurdo nota correttamente che tutta la vita intellettuale di Nietzsche si costituisce attraverso la categoria di «élitismo» o «élitismo culturale»⁵⁷⁵, tuttavia a partire da questo presupposto non si giunge necessariamente alla conclusione secondo cui è l'ambito politico quello prediletto dall'autore. Il problema della “gerarchia” - che nelle “prefazioni autocritiche” del 1886 Nietzsche riconosce essere uno dei modi fondamentali in cui si pone il suo “compito”, la sua “missione” - ha una portata ben più vasta del singolo orizzonte politico. Esso riguarda prima di tutto la vita e la sua essenza. La vita umana non è infatti governata da un ente riconoscibile nel “soggetto” come inteso dalla tradizione filosofica occidentale (l'*io penso* kantiano o il *cogito* cartesiano), ma da una molteplicità di affetti e pulsioni sempre in lotta fra loro all'interno dell'istinto. Le pulsioni sono essenzialmente di due tipi, alcune hanno carattere di comando, altre invece impongono la sottomissione. Non si tratta mai di uno scontro che avviene in un terreno di parità, ma entro una piramide gerarchica: o trionfano gli affetti di comando, o quelli di sottomissione - di conseguenza o l'individuo è destinato a comandare, a creare valori e prospettive con cui interpretare la realtà che lo circonda, oppure è destinato alla sottomissione. Il fondamento di questo discorso non è politico, ma psicologico e fisiologico: l'accesso all'ambito politico avviene a partire da queste considerazioni sulla psico-fisiologia dell'essere umano. Il discorso appare particolarmente chiaro nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*. Prima di tutto si consta che

La vita si adempie *essenzialmente*, cioè nelle sue funzioni fondamentali, offendendo, facendo violenza, sfruttando, annientando e non può essere affatto pensata senza questo carattere⁵⁷⁶

Solo a partire da questo *background* teorico si può concludere che

Un ordinamento giuridico pensato come sovrano e generale, non come strumento nella lotta di complessi di potenza, bensì come strumento *contro* ogni lotta in generale, pressappoco secondo il modello comunista di Dühring, che ogni volontà debba considerare eguale ogni volontà, sarebbe un principio *ostile alla vita*, un ordinamento distruttore e disgregatore dell'uomo, un attentato all'avvenire dell'uomo, un indice di stanchezza, una via traversa verso il nulla⁵⁷⁷

Non è evidentemente possibile parlare di «eccedenza teorica»⁵⁷⁸ rispetto alla questione politica in Nietzsche; al massimo sarebbe corretto parlare di “eccedenza politica” rispetto ad un corpus insieme di considerazioni sulla storia dell'Occidente, sul modo di filosofare dei metafisici, sulla morale giudaico-cristiana e sulle discipline della psicologia e della fisiologia.

Nel complesso, la prospettiva da cui Losurdo analizza la filosofia di Nietzsche appare influenzata dalle necessità dell'interprete. La pur corretta critica alla cosiddetta “ermeneutica dell'innocenza” viene fondata sull'altrettanto corretto principio secondo cui la filosofia non si caratterizza come una ricerca del Vero, del Bello e del Bene in maniera completamente alienata dal contesto socio-politico entro cui è inserita. Questo discorso vale a maggior ragione per Nietzsche, che durante la sua vita cosciente ha preso nette e inequivocabili posizioni su eventi politici correnti e sulla politica in generale. Tuttavia il fatto che Nietzsche abbia dato un contributo al pensiero

574 Ibid

575 Ibid, par. 3-4, p. 911-13

576 *Genealogia della morale*, Seconda dissertazione, par. 11, p. 65 (sottolineatura mia)

577 Ibid

578 Losurdo, Vol II, Parte sesta, cap. 29, par. 1, p. 935

politico della sua epoca non significa che la suddetta sfera politica diventi improvvisamente il fulcro del suo filosofare. Pur non potendo considerare legittima la tesi di fondo di Losurdo, il suo contributo alla rilettura di Nietzsche risulta comunque importante per rimettere in discussione l'“ermeneutica dell'innocenza” e ristabilire un sufficiente grado di interesse nei confronti dei rapporti che intercorrono fra Nietzsche e la politica. D'altro canto sono preziose anche le analisi su Nietzsche e il nazionalsocialismo. Losurdo non cade nel tranello di tentare di difendere Nietzsche ad ogni costo e di isolarlo da un contesto storico in cui – per ragioni più o meno accidentali – è diventato parte della *Weltanschauung* di Hitler, Rosenberg e altri gerarchi nazisti. Allo stesso modo l'autore si rivela un efficace critico di quella schiera di interpreti che non solo hanno confermato l'esistenza di una relazione fra nietzschianesimo e nazismo, ma hanno stabilito elementi di continuità ferrei fra il primo e il secondo. Nonostante all'interno della ricostruzione delle interpretazioni di Nietzsche vengano sostenute delle tesi dubitabili sulla questione razziale ed ebraica, va sottolineato che l'esito dell'interpretazione di Losurdo tende più al vero che al falso. Lo studioso italiano riconosce infatti delle somiglianze fra i due termini in questione, sottolineando tuttavia come il nazionalsocialismo ha potuto trarre determinati aspetti della propria *Weltanschauung* a partire da un più ampio settore della cultura europea di fine XVIII, del XIX e di inizio XX secolo.

6.0 György Lukács: Nietzsche in quanto profeta dell'imperialismo borghese

6.1 L'irrazionalismo in quanto espressione filosofica dell'imperialismo borghese e dei fascismi europei

La storia della filosofia, alla stessa maniera della storia dell'arte e della storia della letteratura, non è mai, come pensano i suoi storici borghesi, semplice storia di idee filosofiche o magari di personalità. I problemi e i modi di risolverli vengono stabiliti per la filosofia dallo sviluppo delle forze produttive, dall'evoluzione sociale, dallo svolgersi delle lotte di classe. Le linee fondamentali e decisive di una qualsiasi filosofia non possono essere scoperte se non in base alla conoscenza di queste primarie forze motrici⁵⁷⁹

L'interpretazione lukacsiana di Nietzsche incomincia con una presa di posizione interpretativa forte. L'autore condivide la tesi marxista secondo cui è la struttura economica della società a determinare tutti i fenomeni sovrastrutturali, fra cui il sistema politico e tutte le tipologie di espressione artistica e culturale. La storia della filosofia non fa eccezione: essa non è dotata di un carattere autonomo, ma dipende strettamente dal tipo di forze economiche che costituiscono la società entro cui le filosofie prendono vita.

A partire da questo retroterra teorico, Lukács stabilisce l'obiettivo della sua ricerca: si tratta di illustrare in che modo il percorso storico che conduce la Germania dall'imperialismo borghese ottocentesco al nazionalsocialismo negli anni '30 del XX secolo ha avuto luogo in ambito filosofico. Non si tratta qui di ricondurre l'evoluzione storica tedesca a termini puramente filosofici, lo stesso Lukács afferma che questo tipo di ricerca «non implica affatto una sopravvalutazione dell'importanza della filosofia nell'agitata totalità dello svolgimento reale»⁵⁸⁰. Si tratta invece di «smascherare tutte le posizioni di pensiero che hanno preparato la *Weltanschauung* nazionalsocialista, per quanto lontane possano essere dall'hitlerismo e per quanto poco possano aver avuto, soggettivamente, intenzioni di tal genere», poiché di base «non c'è *Weltanschauung* innocente»⁵⁸¹. Questo è il secondo assunto teorico importante de *La distruzione della ragione*. Abbiamo già visto Losurdo sostenere la posizione lukacsiana della non-innocenza della filosofia; eppure si tratta di due prospettive sensibilmente diverse. Da un lato lo studioso italiano riconosce che ogni filosofia si costituisce entro un orizzonte socio-politico ben determinato, che va a influire in maniera più o meno significativa sull'aspetto puramente teorico. D'altro canto il filosofo ungherese sostiene una tesi più rigida, secondo cui non c'è solo un generale influsso della politica del tempo sulle filosofie, ma sussiste un vero e proprio rapporto causale fra la disposizione delle forze produttive e la nascita di determinate filosofie. La non-innocenza della filosofia di Losurdo si qualifica quindi come la necessità di cogliere il nesso fra filosofia e sfera economica-politica, mentre in Lukács una filosofia non è innocente poiché o si determina in quanto espressione del progresso sociale oppure in quanto apologia della reazione. «La ragione stessa», quindi, «non può essere qualcosa di neutrale» che se ne sta «senza prender partito, al di sopra dell'evoluzione sociale»: essa «rispecchia sempre, e conduce al concetto, la razionalità concreta (o l'irrazionalità) di una situazione sociale, di una direzione di sviluppo; e con ciò la favorisce o la ostacola»⁵⁸². Dunque,

⁵⁷⁹ Lukács, *La distruzione della ragione*; Prefazione. L'irrazionalismo come fenomeno internazionale nel periodo dell'imperialismo, p. 3

⁵⁸⁰ Ibid, p. 4

⁵⁸¹ Ibid

⁵⁸² Ibid, p. 5

«una vera critica marxista-leninista della filosofia reazionaria»⁵⁸³ non deve solamente limitarsi a mostrare l'appartenenza di una filosofia all'ambito della reazione, ma anche mettere in luce in che modo travisa le questioni filosofiche fondamentali, finendo per produrre un sistema di pensiero che funge da piattaforma teorica per l'ostacolo del progresso sociale dal punto di vista politico. A Lukàcs interessa quindi sia mettere in discussione l'elemento propriamente filosofico del pensiero reazionario, mostrandone il carattere di per sé incoerente e contraddittorio, che mettere in luce la maniera scelta per opporsi al «materialismo dialettico e storico»⁵⁸⁴.

A questo punto viene stabilito il bersaglio polemico dell'opera: l'irrazionalismo, che rappresenta la più rilevante corrente della filosofia borghese fra XIX e XX secolo. Nella ricerca delle origini teoriche del nazionalsocialismo, Lukàcs sceglie come punto d'inizio la «opposizione al concetto idealistico e storico-dialettico di progresso», ovvero «la via che va da Schelling a Kirkegaard», che da un punto di vista storico si traduce nella «reazione feudale contro la Rivoluzione francese» e nella «ostilità borghese verso il progresso»⁵⁸⁵. Il primo crocevia dell'irrazionalismo – e di tutta la reazione borghese – è rappresentato dal 1848, i cui moti sanciscono la transizione dalla faida fra aristocrazia e borghesia alle lotte fra proletariato e reazione borghese-aristocratica. Se ai tempi della Rivoluzione francese e nella prima parte del XIX secolo la disputa filosofica contrapponeva una visione ottimista del divenire, in quanto costituito da leggi storiche oggettive e razionali che tendono al progresso, e un pessimismo irrazionalistico; dopo il 1848 il dibattito filosofico si divide fra i sostenitori dell'emancipazione proletaria (e quindi della sua piattaforma teorica, quella del materialismo storico e dialettico) e gli oppositori reazionari, appartenenti alla classe borghese e ai residui dell'aristocrazia. Non solo subisce una variazione il tema, ma anche il tipo di obiezioni sono diverse: «nel primo stadio è ancora possibile una critica relativamente giustificata», che mostra «i difetti e i limiti reali della dialettica idealistica»; invece «nel secondo stadio» «i filosofi borghesi sono già privi della capacità e della volontà di studiare davvero l'avversario di fare il tentativo di controbatterlo in modo serio»⁵⁸⁶. Il protagonista intellettuale della reazione ai moti del 1848 è identificato nella figura di Nietzsche, che sancisce l'inizio di declassamento qualitativo dell'irrazionalismo, il cui livello filosofico peggiora fino a raggiungere i vertici bassi nel periodo del nazionalsocialismo. Questo processo non è dettato da un casuale peggioramento morale o intellettuale dei pensatori appartenenti alla reazione borghese, ma riguarda un «tratto essenziale»⁵⁸⁷ determinato dal mutamento delle condizioni economiche nella società. Con le rivoluzioni democratiche del 1848, la Rivoluzione d'ottobre e l'espansione del movimento comunista internazionale del primo '900 si è resa necessaria una reazione meno intellettuale e più vigorosa all'emancipazione del movimento operaio – il che si è tradotto in termini filosofici in una transizione dall'irrazionalismo qualitativamente rilevante degli oppositori dell'idealismo fino a giungere alle «frivole e vane costruzioni di Spengler» e alla «vuota demagogia di Rosenberg»⁵⁸⁸. L'irrazionalismo non è quindi una corrente filosofica dotata di vita propria, ma dipende dalla lotta di classe e dal suo svolgimento: più il movimento operaio ottiene delle conquiste, più basso sarà il livello di argomentazione filosofica proposto dagli irrazionalisti, i quali faranno appello a discorsi sempre più demagogici, fanatici e falsi pur di alimentare la propria *Weltanschauung*. Nonostante l'irrazionalismo sia dotato di una propria storia in evoluzione, esso ruota intorno ai medesimi temi in qualunque periodo o condizione storica si collochi – e il suo nucleo fondamentale consiste nella «svalutazione dell'intelletto e della ragione, l'esaltazione acritica dell'intuizione, l'aristocratica gnoseologia, il ripudio del progresso storico-sociale» e «la creazione di miti»⁵⁸⁹.

583 Ibid, p. 6

584 Ibid

585 Ibid, p. 7

586 Ibid

587 Ibid, p. 8

588 Ibid, p. 9

589 Ibid, p. 10

A questo punto – enunciati i fondamenti intellettuali e gli obiettivi d'indagine – Lukàcs fornisce delle direttive filosofiche e politiche sullo sviluppo dell'irrazionalismo. Esso si qualifica in quanto principale espressione della reazione, che in un certo momento finisce per «assoggettare l'intera filosofia borghese»⁵⁹⁰. Conseguentemente a ciò uno studio sulla reazione filosofica e politica all'emancipazione della classe proletaria deve prioritizzare l'irrazionalismo nei termini di una «corrente» o «linea di sviluppo» «che va da Schelling a Hitler»⁵⁹¹. Lukàcs è ben conscio del fatto che non esiste una corrente storiografica che condivida un'interpretazione simile – e ciò deriva dal fatto che «una storia marxista della filosofia non esiste ancora, e le esposizioni borghesi sono del tutto inutilizzabili»⁵⁹² per spiegare l'irrazionalismo in quanto filosofia propria della reazione ottonevicesca. Le tesi più in voga degli storici borghesi sono quelle secondo cui la storia della filosofia è terminata con Hegel o con Kant – e di conseguenza bisogna tornare al proprio filosofo di riferimento per continuare a produrre filosofia. A queste interpretazioni manca una corretta lettura della storia in quanto storia dei rapporti economici di produzione, che va a studiare il declino della società tedesca della prima metà dell'ottocento e la conseguente crisi della storia della filosofia tedesca. Invece che fare ciò, «gli storici della filosofia del periodo imperialistico», «creano da un lato un'armonia fra Hegel e il romanticismo» e «dall'altro lato un'armonia fra Kant e Hegel»⁵⁹³, producendo uno schema di continuità fra la filosofia idealistica e quella irrazionalista, schema del tutto inconciliabile con la realtà dei fatti. Non solo l'irrazionalismo si pone come una rottura rispetto all'idealismo di fine XVIII e inizio XIX secolo, ma rappresenta un vero e proprio fenomeno internazionale. In tutto l'Occidente la reazione all'emancipazione proletaria gravita – da un punto di vista filosofico – intorno a questa corrente di pensiero. La Germania ricopre un ruolo infaustamente privilegiato in quanto «funzione guida» della reazione borghese, il cui esponente di punta, Nietzsche, «per il contenuto e per il metodo» della sua dottrina diventa «il modello della reazione irrazionalistica dagli USA fino alla Russia zarista», tanto che il suo influsso non «può esser paragonato nemmeno lontanamente a quello di nessun altro teorico della reazione»⁵⁹⁴. Nonostante la preminenza tedesca nella filosofia irrazionalista, ogni Paese ha sviluppato una siffatta filosofia con alcune diversità dettate «dall'intensità e dall'asprezza della lotta di classe» «dalla tradizione filosofica ricevuta» e «dalle posizioni di pensiero con cui direttamente si polemizza»⁵⁹⁵. L'irrazionalismo mantiene quindi un carattere di unità in merito alle posizioni fondamentali, tuttavia gode di una certa varietà al suo interno, varietà dettata da una lieve diversità delle situazioni economico-sociali presenti negli stati occidentali. Lukàcs spiega che l'irrazionalismo contiene al suo interno correnti filosofiche che, se «considerate superficialmente, possono sembrare opposte»⁵⁹⁶. Il filosofo ungherese porta l'esempio della Germania in opposizione all'Italia e ai paesi anglosassoni. Nella prima nazione l'irrazionalismo si qualifica come corrente filosofica di primo piano perlopiù grazie a Schopenhauer, che da un lato propriamente politico «prepara la fondazione dell'impero per opera di Bismarck» - e dal lato filosofico «porta a compimento la dissoluzione dell'hegelismo»⁵⁹⁷ nel senso di sistema di pensiero che coglie la razionalità nella realtà. In Italia invece la reazione borghese è condotta perlopiù da filosofi che si richiamano direttamente a Hegel, poiché a causa di una lotta di classe più contenuta, «il concetto borghese di progresso non si è ancora venuto a trovare in aperta crisi come in Germania», dunque «la crisi rimane ancora latente»⁵⁹⁸. La figura di Hegel assume dunque un tratto duplice. Nello stato tedesco la disputa fra hegelismo e irrazionalismo nei termini di una contrapposizione tra una visione del mondo che vede un divenire storico governato

590 Ibid, p. 12

591 Ibid

592 Ibid, p. 13

593 Ibid, p. 14

594 Ibid, p. 16

595 Ibid, p. 17

596 Ibid, p. 18

597 Ibid

598 Ibid

da leggi oggettive e razionalmente comprensibili e una *Weltanschauung* che nega il carattere oggettivo dell'evoluzione storica e della conoscenza umana. In Italia e nei paesi anglosassoni invece la reazione borghese non nega la tesi hegeliana della razionalità in quanto elemento costitutivo della realtà, ma la adopera per combattere il materialismo storico e l'emancipazione della classe operaia, creando filosofie che esaltano la democrazia liberale e il sistema economico capitalista come culmine della storia dell'umanità. Dove l'irrazionalismo tedesco si qualifica come un rifiuto in blocco di Kant, Hegel e di tutte le filosofie che fanno appello alla ragione, all'oggettività e al progresso; l'irrazionalismo italiano e anglosassone (in quanto più immaturo e meno sviluppato) continua a fare appello al razionalismo hegeliano, traducendolo però in termini compatibili con la difesa degli interessi economici della borghesia. Eppure – nonostante le differenze – per Lukàcs la filosofia non si determina in nessun'altra maniera che non sia la diretta espressione dei rapporti economici di una società, di conseguenza nelle nazioni capitalistiche le filosofie o sono espressione del socialismo e del progresso sociale, o sono espressione del capitalismo e della reazione borghese. Conseguentemente a ciò, il filosofo ungherese considera l'«evoluzionismo liberale» di Herbert Spencer, il neohegelismo di Croce, l'anti-hegelismo di Schopenhauer e il pragmatismo di James come quattro espressioni del medesimo fenomeno, dell'irrazionalismo in quanto piattaforma filosofica reazionaria.

Il fine de *La distruzione della ragione* non è comunque un generico studio del fenomeno dell'irrazionalismo e di una classificazione delle correnti che lo costituiscono nel panorama internazionale. La tesi di fondo di Lukàcs è che «non c'è nessuna presa di posizione filosofica “innocente”» e – di conseguenza «la possibilità di una ideologia fascista aggressiva e reazionaria è contenuta obbiettivamente in ogni espressione filosofica dell'irrazionalismo»⁵⁹⁹. L'autore pronuncia un vero e proprio *J'accuse* nei confronti dei filosofi irrazionalisti: se per un verso è vero che «non si decide filosoficamente, né sul terreno della filosofia» il sorgere di «una tremenda realtà fascista», d'altro canto questa constatazione «non dovrebbe attenuare, ma accrescere la responsabilità dei pensatori»⁶⁰⁰.

599 Ibid, p. 32

600 Ibid, p. 33

6.2 *L'arretratezza della Germania in quanto conditio sine qua non per la nascita della filosofia irrazionalistica*

Nonostante l'irrazionalismo rappresenti un fenomeno internazionale, si tratta di una corrente filosofica nata in Germania, stato in cui ha raggiunto anche il suo esito più radicale, quello del nazionalsocialismo. Innanzitutto Lukàcs spiega il perché proprio in questo Paese sia prosperata una filosofia di stampo irrazionalistico: «l'elemento decisivo» per «il destino» della Germania è rappresentato dal «ritardato sviluppo del capitalismo, con tutte le sue conseguenze sociali, politiche e ideologiche»⁶⁰¹. I popoli europei si sono costituiti nella forma dello stato-nazione durante l'età moderna, quando è sorta una tipologia di «economia nazionale» che ha reso possibile «unificare l'intera popolazione»⁶⁰² entro un quadro politico unico. La classe sorta con il capitalismo – la borghesia – si è quindi scontrata con il feudalesimo per la creazione di un sistema politico adeguato alle esigenze economiche della modernità, sancendo il passaggio dai feudi medievali e moderni alla «monarchia assoluta»⁶⁰³. La Germania prese una direzione diversa rispetto alle altre potenze europee: «alla fine del Medioevo e al principio dell'età moderna, si ebbe in Germania un forte progresso minerario, industriale, commerciale»; tuttavia si trattò di un progresso «molto più lento che in Inghilterra, in Francia e in Olanda»⁶⁰⁴. Conseguentemente a ciò, mentre l'Europa occidentale «si avviava decisamente verso il capitalismo, verso la fondazione economica e lo sviluppo ideologico della società borghese», la Germania manteneva «tutti i lati miserabili delle forme di transizione dal Medioevo all'età moderna»⁶⁰⁵. A causa del lento sviluppo di una classe borghese autonoma dall'aristocrazia feudale, la Germania non pervenne interamente ad una «coscienza nazionale»⁶⁰⁶ che aspirava in senso rivoluzionario al superamento del feudalesimo e alla costruzione di una monarchia entro cui stabilire l'univocità economica del capitalismo. Le prime rivoluzioni borghesi d'Europa, in Olanda e in Inghilterra, furono accompagnate da un pathos religioso di stampo calvinista – e negli strati della borghesia più avanzati si mostravano già le prime tendenze di carattere umanista-laico. Non solo in Germania non si sviluppò nulla di tutto ciò, ma prese vita un movimento opposto al calvinismo e all'umanesimo, la riforma luterana: «il luteranesimo, divenuto l'elemento decisivo, trasformò in senso religioso la sottomissione al piccolo stato assoluto e diede una base spirituale, un sostegno morale all'arretratezza economica, sociale e culturale della Germania»⁶⁰⁷. Come negli altri Paesi anche nella Germania moderna si verificarono dei moti rivoluzionari per modificare l'assetto economico, sociale e politico della nazione – tuttavia ebbero esito negativo, venendo repressi dalle autorità fino alla sconfitta. Da un lato la classe contadina si sentiva attaccata dallo sviluppo del capitalismo, auspicando un ritorno a forme economiche pre-capitaliste; d'altro canto però le rivolte contadine avevano fra gli obiettivi «l'unificazione della Germania» e «l'eliminazione delle tendenze centrifughe feudali-assolutistiche»⁶⁰⁸, interpretate come sistemi oppressivi. Eppure – spiega Lukàcs – il ribellismo contadino fu sempre sconfitto, al punto che non si ebbe la creazione di uno “stato tedesco” allo stesso modo in cui la Francia, l'Inghilterra e

601 Ibid, cap. 1, *Alcune caratteristiche dello sviluppo storico della Germania*, p. 35

602 Ibid

603 Ibid, p. 36

604 Ibid

605 Ibid

606 Ibid, p. 37

607 Ibid, p. 38

608 Ibid

la Spagna giunsero all'unità nazionale nella forma politica della monarchia ed economica del capitalismo. Dal punto di vista della politica interna non si giunse quindi all'unificazione in tempo per fare concorrenza alle altre potenze, poiché «i piccoli principi, in quanto vincitori e profittatori delle lotte di classe, perpetuarono la divisione della Germania»⁶⁰⁹; dal punto di vista della politica estera gli stati-nazione europei si approfittarono dei residui feudali tedeschi, cercando di «perpetuarne lo stato di divisione»⁶¹⁰, così da mantenere la Germania in uno stato di debolezza.

A causa di questo ritardo nello sviluppo economico e politico, la Germania iniziò a mostrare segni di arretratezza dal punto di vista culturale: «le sue masse, compreso il nascente ceto intellettuale borghese, rimasero molto arretrate rispetto allo sviluppo dei grandi paesi civili»⁶¹¹. Nei feudi tedeschi continuarono a regnare la ristrettezza di vedute, la meschinità e la mancanza di orizzonti che andassero al di là della sfera economica immediatamente tangibile. Gli imperativi morali dei sudditi rimanevano la fedeltà al monarca locale e al suo apparato burocratico, non si era sviluppata una coscienza borghese che ragionava nei termini di nazione, né tanto meno di umanità. Mentre la modernità giungeva al termine con le lotte borghesi per il superamento della monarchia assoluta in nome di forme di governo repubblicane o comunque più democratiche (come la monarchia costituzionale), che si adattavano meglio all'incessante sviluppo dell'economia capitalista, il popolo tedesco rimaneva assoggettato a sistemi politici ancora legati ai residui feudali medievali. A differenza delle potenze europee, in cui si verifica un progressivo mutamento del sistema politico, in Germania la classe nobiliare non viene combattuta dalla borghesia, bensì trova un accordo con essa, configurando il superamento del feudalesimo nei termini della creazione di una cerchia di piccoli stati regionali fortemente burocrattizzati.

Tutti questi fattori resero la situazione tedesca al termine della modernità e all'alba della contemporaneità arretrata, ma non necessariamente bloccata o stagnante. Negli strati più progrediti della borghesia penetrarono ugualmente le idee del progressismo liberale e dell'illuminismo, tanto che alcuni dei maggiori intellettuali borghesi dell'epoca (come Kant, Herder, Bürger, Hegel e Hölderlin) salutarono «con entusiasmo la Rivoluzione francese»⁶¹². In Germania ci fu una vera e propria «lacerazione ideologica»⁶¹³ fra la borghesia: gli intellettuali erano perlopiù favorevoli a un'unificazione napoleonica degli stati tedeschi in un'unica grande nazione, i politici e i militari invece erano in maggioranza schierati per la guerra contro Napoleone. Si tratta tuttavia di una questione piena di contraddizioni, dal momento che la costruzione di un esercito moderno capace di fronteggiare la Francia richiedeva un'evoluzione economica e politica che era possibile solo in un capitalismo avanzato radicato entro una repubblica o quantomeno una monarchia costituzionale; cose di cui la Germania non era in alcun modo dotata. Di conseguenza si generò il paradosso secondo cui i «capi politici e militari» «volevano ottenere questi risultati senza rivoluzione»⁶¹⁴, giungendo a nuovi compromessi con la piccola borghesia. In Germania non si creò una vera e propria disputa fra il romanticismo reazionario che esalta l'epoca medievale contro la contemporaneità capitalista e una borghesia che spinge per il progresso economico, politico e sociale; ma vi fu una compromissione fra le due correnti. Il rappresentante intellettuale di questa fase della storia tedesca fu Fichte, in cui si manifestò questa fondamentale contraddizione tra la necessità di modernizzare il Paese ricorrendo però ad espressioni morali, culturali e religiose antiquate.

Solo a questo punto – nel XIX secolo – in Germania iniziò a svilupparsi un sentimento di unità nazionale su larga scala, oramai con due secoli di ritardo sulle altre grandi nazioni europee. In Europa l'unificazione dei popoli entro un unico organismo politico era avvenuto tramite uno scontro tra la borghesia capitalista e l'aristocrazia feudale; in Germania invece a volere l'unità nazionale

609 Ibid

610 Ibid, p. 39

611 Ibid, p. 39

612 Ibid, p. 42

613 Ibid, p. 43

614 Ibid

furono in primo luogo i ceti dirigenti politici, militari ed economici. Se in Francia, in Inghilterra e in Spagna la classe borghese aveva avuto il merito di spazzare via i feudi ereditati dal medioevo, negli stati tedeschi non c'era nessuna volontà da parte delle classi dirigenti di attuare trasformazioni moderne in senso rivoluzionario. La nascita del Secondo Reich non avvenne dunque grazie ad una rivoluzione borghese; al contrario fu la Prussia – la regione più reazionaria di tutta la Germania – a promuovere l'unificazione dei principati e dei piccoli regni. Se nella maggior parte degli stati europei si poteva parlare di un patriottismo rivoluzionario della borghesia, in Germania dominava perlopiù uno «sciovinismo contro-rivoluzionario»⁶¹⁵, promosso in primo luogo da Bismarck e dalla sua classe dirigente. L'obiettivo di questa propaganda consisteva nel tentativo di spostare l'attenzione del proletariato dalle iniquità del capitalismo ai presunti nemici esterni della nazione, prima fra tutti la Francia. Così facendo si privava la classe lavoratrice di un'educazione socialista, che l'avrebbe portata a lottare per riforme democratiche – e la si allineava alle esigenze economiche e politiche degli *Junker*. Conseguentemente a ciò le masse tedesche non svilupparono al proprio interno una vera e propria tradizione democratica, rivoluzionaria e progressista, ma continuarono a preservare quella mentalità servile nei confronti del potere politico ed economico ereditata dal medioevo, rilanciata da Lutero e rimasta immutata durante l'epoca delle rivoluzioni borghesi. Ciò significa che il proletariato della Germania unita non era una classe sociale alleata con la borghesia contro l'aristocrazia feudale, ma aveva contro di sé sia la piccola borghesia, alleata della burocrazia imperiale, che l'alta borghesia e i residui aristocratici ancora presenti nel ceto dirigente tedesco. Un ulteriore conseguenza consiste nel fatto che la Germania ha subito diverse trasformazioni dal punto di vista del sistema politico nel giro di due secoli, ma si è sempre manifestata «la tendenza a mantenere, sotto le forme della democrazia nata dalla rivoluzione, l'antico ordine il più possibile invariato, o con riforme esteriori non essenziali»⁶¹⁶. È vero, la Germania è passata dall'essere una confederazione, un impero e poi una repubblica, tuttavia non ci sono state tracce di una «vera riforma agraria»⁶¹⁷, di un'abolizione dei vecchi centri di potere feudali e di una lotta al ceto dominante degli *Junker*. Per definire la forma politica del Secondo Reich, Lukàcs sceglie il termine «monarchia bonapartista»⁶¹⁸, ereditato da Engels. Ciò non implica un vero e proprio parallelo con la Francia, che a metà del XIX secolo stava subendo le politiche reazionarie di Napoleone III, che liquidò la repubblica per restaurare un vero e proprio impero. In Francia infatti l'operato di Luigi Napoleone rappresenta una deviazione dal normale sviluppo del capitalismo nella forma della democrazia borghese: una volta sconfitto l'imperatore a Sedan (1870) nella guerra franco-prussiana, lo stato francese assume nuovamente una forma repubblicana e iniziano i moti proletari che conducono fino alla Comune di Parigi del 1871. In Germania la “monarchia bonapartista” retta dalla casata Hohenzollern e da Bismarck invece non rappresenta un incidente di percorso nella lotta di classe fra aristocrazia e borghesia, ma diventa il sistema politico con cui viene realizzata definitivamente la liquidazione dei residui feudali medievali in favore di uno stato moderno. Dunque, in Germania l'approdo alla modernità arrivò senza una «rivoluzione borghese vittoriosa», ma con il pieno compromesso fra la borghesia e la «burocrazia aristocratica»⁶¹⁹ degli stati regionali tedeschi.

Proprio l'assenza di una tradizione borghese, rivoluzionaria e democratica segnò lo svilupparsi di un contesto culturale peculiare rispetto a quello delle altre potenze europee. Quelli che erano semplici segnali di arretratezza politica vennero interpretati dagli ideologi della borghesia e della reazione aristocratica come i tratti della vera «natura germanica»⁶²⁰, diversa dal resto dell'Europa in quanto estranea alla tradizione rivoluzionaria. Il fallimento dei moti operai del 1848 non viene quindi visto come una temporanea sconfitta del proletariato nella lotta di classe, ma come

615 Ibid, p. 47

616 Ibid, p. 53

617 Ibid

618 Ibid, p. 55

619 Ibid

620 Ibid, p. 56-57

un evento terrificante che ha minacciato l'ordine costituito e la stabilità della nazione; contrariamente ai «periodi reazionari della storia tedesca» che «sono circonfusi di luce e di gloria»⁶²¹. Proprio dopo il '48 sorge una «nuova ondata di irrazionalismo storico-sociale», che diventa «una corrente dominante»⁶²² nella filosofia borghese. In Germania non ci fu un mutamento rispetto all'atteggiamento servile che lavoratori e intellettuali ereditarono dal medioevo e dalla riforma luterana: tutti gli eventi della prima contemporaneità – dalla Rivoluzione francese alle rivolte del 1848 – non mutarono significativamente il contesto culturale. Si estese su larga scala quella che Lukàcs chiama «psicologia del suddito»⁶²³, ovvero la tendenza a ragionare in termini di benessere economico immediato, di fiducia acritica nei confronti dell'autorità e di assenza di motivi di cambiamento socio-politico. Se i popoli democratici occidentali consideravano l'elevato grado di evoluzione del proprio sistema economico e politico come opera propria – a causa dei processi rivoluzionari da loro innescati – i tedeschi ragionavano in termini opposti, facendo appello alla «missione storica degli Hohenzollern e al genio di Bismarck»⁶²⁴ nella costruzione del Secondo Reich. La deviazione rispetto alle potenze europee è significativa: dove in Inghilterra, Francia e Spagna le masse consideravano sé stesse come l'elemento motore della storia, in Germania il popolo si riteneva suddito del potere costituito, incapace di agire, limitandosi a osservare i cambiamenti quando compiuti da uomini eroici o geniali. Il progresso dell'umanità dal medioevo feudale, alle monarchie assolute fino a giungere alle democrazie parlamentari viene quindi negato nella *Weltanschauung* tedesca, poiché esso non viene riconosciuto in quanto legge della storia. Ancora una volta, il carattere di arretratezza della Germania (in quanto non ancora giunta alla democrazia borghese) viene esaltato come un tratto speciale, che la differenzia dal resto d'Europa e che va preservato. L'irrazionalismo diventa quindi il termine filosofico con cui spiegare l'impossibilità di una lettura razionale della storia e di un'identificazione delle sue leggi oggettive. È qui che entra in gioco la figura di Schopenhauer, che sull'onda del fallimento della rivoluzione democratica del 1848 diviene il filosofo più influente di tutta la Germania, poiché la sua teoresi va a dare una giustificazione ideologica alla sconfitta operaia nella lotta di classe.

Con la fondazione del Secondo Reich il capitalismo tedesco subisce una radicale accelerazione, portando la Germania ad essere la nazione economicamente più progredita del mondo assieme agli Stati Uniti. Avendo colmato il *gap* economico con le potenze occidentali da poco tempo, il ceto dirigente tedesco avverte come necessità la creazione di un sistema coloniale competitivo con quello inglese, francese e spagnolo; di conseguenza scatena guerre coloniali particolarmente decise: la Germania attua un «imperialismo particolarmente avido, rapace, aggressivo e violentemente teso ad ottenere senza scrupoli una nuova spartizione delle colonie e delle sfere d'influenza»⁶²⁵. Ma il progresso economico e militare non implica un progresso politico: l'arretratezza tedesca continua a manifestarsi nell'incapacità della borghesia di attuare una rivoluzione in senso democratico o monarchico-costituzionale. Si continua ad utilizzare invece una forma politica reazionaria, quella della «monarchia bonapartista», erede dei feudi medievali e della burocratizzazione moderna degli stati tedeschi. Le parziali tendenze democratiche che – nonostante tutto – iniziano ad affermarsi, vengono viste con particolare sfiducia dalle masse, deluse dall'inefficienza del parlamento e dalla corruzione del mondo capitalista. Anche negli altri stati europei è condivisa la sfiducia verso le conquiste democratiche in alcuni strati della popolazione, tuttavia con accezione diversa rispetto alla Germania. Se nelle potenze europee maturano sentimenti di superamento della democrazia borghese per giungere a forme di governo socialiste, in Germania invece la democrazia borghese non si è ancora affermata del tutto – e già viene vista come qualcosa di negativo, verso cui non si deve approdare completamente. Dove la critica alla democrazia in Europa ha perlopiù carattere rivoluzionario e socialista, in Germania trionfa una «tendenza

621 Ibid, p. 57

622 Ibid

623 Ibid

624 Ibid

625 Ibid, p. 66

romantico-reazionaria»⁶²⁶. Ancora una volta, questi tratti arretrati vengono esaltati dalla propaganda reazionaria come elementi fondamentali della grandezza della nazione. Il Secondo Reich conserva una presunta purezza nell'estraneità da forme di governo democratiche-borghesi e nell'attuazione di un colonialismo feroce: lo sviluppo antidemocratico della Germania diventa «qualcosa di speciale»⁶²⁷ e i suoi residui semifeudali vennero interpretati come forme politiche più avanzate rispetto a quelle vigenti negli altri stati europei. Contro al parlamentarismo borghese inizia un processo di «idealizzazione» della «burocrazia in opposizione al diletterantismo dei politici di partito e del parlamento»⁶²⁸, alimentando il culto di un sistema governativo reazionario. Questo tipo di propaganda ha grande effetto sulle masse e sugli intellettuali tedeschi, che non hanno mai mutato l'atteggiamento servile ereditato dal medioevo e dalla riforma luterana. Si crea quindi una classe di burocrati a servizio dei ceti dirigenti che prova «orgoglio professionale» quando è chiamata ad «attuare in modo tecnicamente perfetto le disposizioni dell'autorità superiore»⁶²⁹, anche se non le approvava nello specifico. La risposta filosofica a questi processi politici economici è quella di Schopenhauer e Nietzsche. Il primo – tramite l'esaltazione della quiete buddhista – risponde all'apatia piccolo-borghese posteriore alle insurrezioni fallimentari del 1848, il secondo, con le riflessioni sulla gerarchia e l'approvazione della guerra, si erge a massimo intellettuale del periodo imperialistico della Germania, in cui vengono scatenate le guerre di espansione coloniale.

A questo punto Lukàcs giunge alla Repubblica di Weimer, l'ultima fase della storia della Germania prima della fondazione del Terzo Reich. Sì, lo stato tedesco assume finalmente la forma democratica-borghese, tuttavia le sue fondamenta sono fragili, poiché la Repubblica nasce a causa di una disfatta militare, dunque la borghesia non adempie al suo ruolo storico rivoluzionario, ma accetta la transizione dall'impero alla democrazia poiché costretta dalle circostanze geopolitiche dell'epoca. Inoltre la Rivoluzione d'ottobre scatena nella classe borghese la paura del socialismo, di conseguenza tutta la partitocrazia borghese della Repubblica assume un carattere antisocialista, cercando di neutralizzare il pericolo della rivoluzione proletaria. Così Lukàcs può parlare della Germania posteriore alla Prima Guerra Mondiale come di «una repubblica senza repubblicani, una democrazia senza democratici»⁶³⁰, arrivando a constatare che perfino i partiti marxisti riformisti preferiscono l'alleanza con le forze borghesi piuttosto che con l'ala rivoluzionaria e propriamente comunista. La transizione dall'impero alla democrazia viene effettuata senza un rovesciamento della classe dirigente, tanto che «i quadri dell'ufficialità *Junker* e gli elementi della vecchia burocrazia» continuano a ricoprire i più importanti incarichi politici. Non solo le fondamenta della Repubblica di Weimar sono deboli, ma la sua fondazione è accompagnata dalla sconfitta nella Grande Guerra, un momento di umiliazione nazionale unico nella storia tedesca: le masse non educate al socialismo iniziano a rimpiangere i tempi dell'impero e di forme di governo reazionarie, poiché queste hanno rappresentato periodi storici di trionfi militari e prestigio internazionale. Si diffonde un sentimento di ostilità nei confronti del sistema democratico, sentimento perfettamente conforme a quello ottocentesco di sfiducia nei confronti del parlamentarismo e della corruzione tipica del capitalismo. La democrazia venne percepita da larghi strati del proletariato e della piccola borghesia come un virus estraneo all'essenza tedesca antidemocratica, virus che va espulso prima che conduca la Germania alla distruzione. La diffusione del sentire comune al popolo tedesco ostile alla democrazia non si tramuta nella restaurazione della monarchia bonapartista degli Hohenzollern. Questa forma di governo non aveva nessun tipo di sostegno nei ceti popolari, non vi fu mai un «grande partito di massa»⁶³¹ reazionario nel periodo imperialistico, un partito in grado di coinvolgere attivamente le masse nel gioco politico. A interpretare lo stato d'animo ostile nei confronti della democrazia è Hitler, che, cavalcando lo scontento popolare a seguito della crisi

626 Ibid, p. 67

627 Ibid, p. 69

628 Ibid, p. 70

629 Ibid, p. 71

630 Ibid, p. 73

631 Ibid, p. 75

economica del 1929, liquida la Repubblica e costruisce uno stato dittatoriale con il consenso del popolo. In Germania infatti il proletariato non ha mai potuto tastare con mano come un corretto sviluppo del movimento operaio potesse fungere da perno per un miglioramento delle condizioni di vita quotidianamente esperibili. Il carattere reazionario della politica e della cultura tedesca ha continuamente impedito la vittoria del proletariato nella lotta di classe, rendendo inintelligibile (o comunque poco credibile) la tesi della razionalità storica e di leggi di evoluzione oggettive del divenire. Conseguentemente a ciò la *Weltanschauung* tedesca dei tardi anni 20 del XX secolo è matura per formare una nuova ondata irrazionalista, che confluisce nel nazionalsocialismo. Lukàcs accusa Eduard Bernstein (1850-1932) di avere screditato le tendenze rivoluzionarie del movimento operaio per ricondurle ad un metodo più “ragionevole” di fare politica, stimolando la ricerca da parte dei partiti socialisti e comunisti di un compromesso con la borghesia liberale. La socialdemocrazia tedesca diventa quindi particolarmente invisa al revisionismo marxista e all'esaltazione della “ragione” moderata contro il fanatismo rivoluzionario:

“Ragione” significa quindi praticamente per le masse: non scioperare di fronte a riduzioni di salario, ma adattarsi; astenersi da ogni dimostrazione e da ogni passo energico di fronte alla riduzione del sussidio di disoccupazione o all'esclusione di masse sempre più vaste dal numero degli aventi diritto ad esso; battere in ritirata davanti alle più sanguinose provocazioni fasciste; non difendere la potenza della classe operaia, il suo dominio della piazza⁶³²

Il riformismo fa il gioco della reazione: «scuote la fiducia nella ragione in genere, nella razionalità dello svolgimento storico e nell'intima connessione di ragione e rivoluzione»⁶³³, allontanando le masse da concrete prospettive di emancipazione. Non solo il proletariato viene allontanato da prospettive rivoluzionarie, ma anche gli intellettuali e la piccola borghesia si allontanano da prospettive di apprezzamento ed espansione della democrazia. Questi strati sociali diventano affetti da un sentimento di disperazione: non credevano nella razionalità del reale e – persuasi dagli ideologi dell'irrazionalismo – aspettano una figura salvifica che restauri il prestigio nazionale tedesco a fronte dell'umiliazione nel primo conflitto mondiale, alla crisi economica capitalista e alla decadenza democratica. Questo atteggiamento disperato che attende una figura di spicco in grado di risolvere un'intricata situazione economica, sociale e politica affonda le sue radici nelle «tendenze agnostiche e pessimistiche» dell'irrazionalismo che considerano «il pessimismo e la disperazione» come «l'atteggiamento morale normale di fronte ai problemi del presente»⁶³⁴. Questo rifiuto verso attitudini razionali e volte alla risoluzione dei problemi è un tratto che Lukàcs identifica come caratteristico di tutto l'irrazionalismo tedesco. Eppure – nota il filosofo ungherese – «si potrebbe obiettare che» le filosofie di «Schopenhauer e di Nietzsche» erano «dottrine esoteriche diffuse solo in ambienti molto ristretti»⁶³⁵, dunque non hanno svolto nessun ruolo significativo nel plasmare e direzionare lo stato d'animo delle masse. Questa considerazione è giudicata falsa, poiché nella contemporaneità «le università, le conferenze, i giornali e altri mezzi di diffusione fanno conoscere a masse vastissime queste ideologie, naturalmente in forma più rozza», quindi «le masse possono essere profondamente avvelenate da queste ideologie senza che sia mai venuta loro sotto gli occhi la fonte prima del veleno»⁶³⁶. A partire da questo fondamento culturale si è sviluppato lo stato d'animo di larghi strati della nazione tedesca secondo cui era necessaria la comparsa di una figura eroica o geniale in grado di ripristinare la grandezza perduta della Germania. Spiega Lukàcs:

A partire da Schopenhauer e particolarmente da Nietzsche il pessimismo irrazionalistico distrugge il convincimento che esista un mondo esterno oggettivo la cui conoscenza profonda e non preconcepita possa indicare una via d'uscita dalla problematica da cui nasce la disperazione. Ivi la *conoscenza* del mondo si

632 Ibid, p. 80

633 Ibid, p. 81

634 Ibid, p. 82

635 Ibid, p. 83

636 Ibid

converte in una sempre più arbitraria *interpretazione* del mondo. Questa tendenza filosofica rafforza naturalmente la posizione di quel ceto che tutto aspetta dall'autorità, poiché si tratta per esso anche nella vita, non di un'analisi oggettiva di nessi oggettivi, ma di una interpretazione di decisioni i cui motivi debbono restare ignoti. È poi anche chiaro che si trova qui una delle fonti psicologico-sociali dell'attesa miracolistica: la situazione può essere disperata, ma “il genio illuminato dalla grazia divina” (Bismarck, Guglielmo II, Hitler) troverà con la sua “intuizione creatrice” una via d'uscita⁶³⁷

Ovviamente l'irrazionalismo schopenhaueriano e nietzschiano è di carattere diverso rispetto a quello fascista, essendo di livello qualitativo più elevato della rozza demagogia di Hitler e Rosenberg. Eppure Lukàcs identifica un nesso fra i due termini di vera e propria continuità ideologica: a partire dalla celebrazione del mito, dalle considerazioni storiche sulla decadenza dell'Occidente e dalla negazione di un fondamento razionale del divenire storico, si aprono le porte a epoche in cui dominano «la credulità, la superstizione» e «l'attesa di miracoli»⁶³⁸ e si dà legittimità alle speranze del popolo tedesco di vedere un momento di riscatto nazionale nel nazionalsocialismo. Ancora una volta, Lukàcs mostra un esplicito carattere accusatorio verso l'irrazionalismo tedesco, affermando che «questo pensiero e soltanto questo ha condotto finora a un hitlerismo»⁶³⁹. Ma non solo. Le filosofie di carattere irrazionalistico esistono anche al di là della sconfitta dei fascismi europei nella seconda guerra mondiale: la «guerra fredda» si struttura anch'essa come una «lotta fondamentale fra progresso e reazione»: la reazione fa ancora appello alla negazione della razionalità del reale, tuttavia «con altri contenuti e con altri metodi che al tempo dell'hitlerismo»⁶⁴⁰.

637 Ibid, p. 86

638 Ibid, p. 87

639 Ibid, p. 89

640 Ibid, p. 90

6.3 Nietzsche in quanto fondatore dell'irrazionalismo nel periodo imperialistico

Abbiamo visto nel paragrafo precedente che il filosofo ungherese divide la storia dell'irrazionalismo in quattro periodi: il primo va dalla Rivoluzione francese al 1848, il secondo va dal '48 fino all'ascesa dei fascismi europei, il terzo riguarda propriamente la *Weltanschauung* dei fascismi europei – dei quali il nazionalsocialismo rappresenta l'esempio più significativo – e l'ultimo la Guerra Fredda. Lukàcs colloca Nietzsche nel secondo periodo, descrivendolo come il maggiore filosofo della reazione borghese durante il periodo imperialistico. Originariamente la filosofia borghese aveva come avversario il sistema feudale-assolutistico – e i suoi esponenti producevano sistemi di pensiero diversi nella misura in cui avevano differenti modi di intendere l'opposizione al sistema politico dell'*Antico Regime*. Entro il pensiero borghese esisteva un conflitto in cui le correnti conservatrici criticavano «le tendenze progressive della filosofia borghese»⁶⁴¹, fondate sul postulato della razionalità del reale e della conseguente presenza di leggi storiche oggettive che regolano il divenire. I maggiori protagonisti di questo periodo sono Schelling e Schopenhauer, i quali producono i primi grandi sistemi filosofici irrazionalisti, pur con fini diversi. Il primo difende l'assolutismo feudale – rappresentando la reazione aristocratica all'ascesa della borghesia – il secondo crea una concezione del mondo di carattere borghese-reazionario, conciliando due tradizioni filosofiche diverse in polemica con il razionalismo hegeliano. Con il passare del tempo tuttavia le condizioni economiche delle società europee mutano, il capitalismo si impone sui residui feudali-assolutistici e la lotta di classe si inasprisce: si transita lentamente dalla polemica tra fautori dell'*Antico Regime* e un terzo stato comprendente sia borghesia che proletariato ad una disputa fra una classe reazionaria composta da aristocratici e borghesi e una classe proletaria. Con i moti rivoluzionari del 1848 e la Comune di Parigi del 1871 diventa chiaro che il contesto economico non è più lo stesso di quello della Rivoluzione francese e del periodo a lei immediatamente successivo: la filosofia borghese diventa un che di unitario e l'irrazionalismo diventa la corrente filosofica entro cui tutta la reazione matura la propria *Weltanschauung* antisocialista. Le differenze fra i filosofi reazionari riguardano quindi le diverse proposte strategiche «per rendere il socialismo inoffensivo»⁶⁴² e scongiurare l'avvento di una rivoluzione proletaria che mini l'ordine costituito, sia che esso sia più progredito verso la democrazia-borghese (come in Francia, negli Stati Uniti e in Inghilterra), sia che esso presenti ancora significativi caratteri feudali-assolutistici (come in Germania, Italia e Impero austro-ungarico). La nuova ondata di irrazionalismo conserva le coordinate filosofiche fondamentali della precedente, tuttavia Lukàcs identifica dei mutamenti significativi. Schelling e Kirkegaard sono certamente dei filosofi reazionari, tuttavia hanno una buona conoscenza della dialettica hegeliana e, pur traendo conclusioni sbagliate, formulano delle osservazioni critiche sensate che mettono in mostra alcuni difetti del sistema filosofico di Hegel. Quando la filosofia borghese passa dalla disputa interna fra una corrente conservatrice e una progressista all'unità contro il socialismo nella versione marxista, essa «non è più nella situazione di poter esercitare una vera critica, e anzi neppure nella situazione di comprendere davvero l'oggetto della sua polemica», finendo per «cercare di contrapporre demagogicamente, alla dialettica reale, una pseudodialettica»⁶⁴³. Schopenhauer è il filosofo di transizione tra l'irrazionalismo di Schelling e Kirkegaard e quello di Nietzsche: nella sua filosofia è rintracciabile un primo tentativo di unificazione delle concezioni borghesi e aristocratiche del

641 Ibid, Vol I, Parte terza, Nietzsche come fondatore dell'irrazionalismo nel periodo imperialistico, par. 1, p. 310

642 Ibid

643 Ibid, p. 311

mondo, tuttavia il bersaglio polemico è ancora l'hegelismo, che però (a differenza dei predecessori) non viene criticato in maniera significativa. Il tratto superficiale della filosofia schopenhaueriana inaugura un periodo qualitativamente più basso dell'irrazionalismo, che da questo momento in poi si trova a combattere il marxismo da una prospettiva poco approfondita, demagogica e approssimativa.

Per un verso «con Nietzsche» «ci troviamo solo allo stadio iniziale di questo sviluppo»⁶⁴⁴ - di conseguenza la transizione ad un irrazionalismo pienamente conscio del suo carattere antisocialista e apologetico verso la borghesia non è ancora compiuta – per un altro verso è proprio Nietzsche a battezzare la filosofia irrazionalistica in questo senso, ponendo come avversario non l'hegelismo, bensì il marxismo. Questa affermazione risulta tuttavia problematica – e Lukàcs lo sa bene: «con che diritto, in tali circostanze, possiamo affermare di Nietzsche che tutta la sua opera fu una polemica contro il marxismo e il socialismo, quando è evidente che egli non ha mai letto neppure una riga di Marx e di Engels?»⁶⁴⁵ - si chiede il filosofo ungherese. La risposta rinvia alla prospettiva marxista secondo cui una determinata filosofia (al pari di tutti i prodotti sovrastrutturali) è una semplice espressione della lotta di classe per come configurata nella società in cui è nata. Di conseguenza, anche se un filosofo identifica l'origine del suo pensiero in un fondamento non economico-sociale oppure ignora questo fatto, ciò non toglie che la sua filosofia abbia origine in quanto apologetica della classe che detiene i mezzi di produzione o della classe che li lavora. Lukàcs sostiene che «istintivamente i filosofi sanno che cosa devono difendere e dove si trova il loro nemico» e «istintivamente sentono quali sono le tendenze pericolose del loro tempo e cercano di combatterle filosoficamente»⁶⁴⁶, poiché la sfera istintuale rimanda a quella economica entro cui il filosofo stesso è collocato. La lettura lukacsiana della storia della filosofia si pone quindi in contrapposizione con quella di Nietzsche. Quest'ultimo non avrebbe problemi a sottoscrivere che ogni filosofo sa “istintivamente” quali posizioni deve difendere oppure attaccare, tuttavia fra marxismo (nella chiave in cui lo presenta Lukàcs) e nietzschianesimo sussiste un'evidente diversità in merito al significato del termine “istinto”. Per Lukàcs l'istinto rimanda inevitabilmente alla questione economica: se il proprio sostentamento deriva più o meno direttamente dallo sfruttamento dei mezzi di produzione allora si genererà (in maniera istintiva) una filosofia tesa a difendere la legittimità della proprietà privata dei suddetti mezzi di produzione⁶⁴⁷. Per Nietzsche l'istinto rimanda invece alla psico-fisiologia del soggetto. Se il corpo è privo di sintomi e nella psiche trionfano gli affetti di comando sugli impulsi di sottomissione, allora si avrà a che fare con una persona sana, che genererà valori di carattere aristocratico, che professano amore nei confronti della vita nonostante l'elemento tragico che la costituisce. Se invece abbiamo a che fare con una persona dotata di una psico-fisiologia malata, allora il tipo di valori a cui aderirà sarà corrispondente a quello della “morale dello schiavo” e si manifesterà in maniera più o meno radicale un rifiuto verso la vita terrena. Sia l'interpretazione lukacsiana che quella nietzschiana dell'origine della filosofia hanno carattere immanentista: la filosofia non si qualifica né come scoperta di una presunta verità assoluta, né ha origine da una dimensione metafisica, da un'altra specie di realtà da cui ne deriva i concetti fondamentali. Epperò la dimensione immanente è complessa: Nietzsche e Lukàcs finiscono per identificare come elemento originario della filosofia due caratteri diversi, ovvero la dimensione psicologica e fisiologica nel primo caso e la dimensione socio-economica nel secondo. Nell'interpretazione nietzschiana un fautore del socialismo è tale poiché, a causa di una psico-fisiologia malata, rifiuta la vita terrena in nome di una presunta ingiustizia economica della società in cui vive e aspira ad una rivoluzione che crei un mondo in cui venga abolito il carattere di sfruttamento, carattere che però è costitutivo dell'essenza della vita. Nell'interpretazione del filosofo

644 Ibid

645 Ibid, p. 312

646 Ibid

647 Chiaramente qui si ha a che fare con l'interpretazione che Lukàcs fa dei testi di Marx ed Engels. Una tesi simile non è infatti sostenibile in maniera ortodossa, dal momento che Marx ed Engels provenivano da famiglie borghesi – e tuttavia hanno fondato il materialismo storico e dialettico

ungherese Nietzsche è un oppositore del socialismo poiché la lotta di classe nel suo tempo si stava polarizzando entro i termini di un proletariato unito nelle organizzazioni politiche e sindacali socialiste e di un fronte reazionario aristocratico-borghese coeso – e ovviamente Nietzsche, in quanto filosofo borghese, era destinato a produrre un pensiero apologetico nei confronti della reazione.

In Lukàcs sussiste però una pretesa più profonda: non solo Nietzsche viene identificato come apologeta della borghesia reazionaria e imperialistica, ma viene trattato come un filosofo politico in primo luogo. Se prendiamo alla lettera il principio marxista secondo cui l'intera sovrastruttura origina dalla struttura economica della società, allora tutte le filosofie sorte in qualunque epoca si qualificano in primo luogo entro la categoria di “filosofia politica”. In una corrente interpretativa simile non può esistere una filosofia non politica, poiché ogni giudizio filosofico ha alle sue spalle il favore o la critica nei confronti di un modo di gestire l'economia in cui viene legittimato il possesso dei mezzi di produzione da parte di una classe piuttosto che di un'altra. Non solo la filosofia non è innocente dal punto di vista politico, ma ogni filosofia è inevitabilmente compromessa con la sfera socio-economica, essendone un mero riflesso. Si ripresenta nuovamente la differenza d'interpretazione tra Losurdo e Lukàcs. A parere del primo ogni filosofia nasce in un determinato contesto in cui sono presenti scontri sociali, economici e politici, elementi che non scompaiono magicamente all'interno delle filosofie sorte nel suddetto contesto. Abbiamo avuto modo di identificare i pregi e i difetti della teoria dello studioso italiano. Egli ha ragione nel riaffermare la presenza di una questione politica in Nietzsche, che non si astiene dalla formulazione di una “società ideale” e dal commento alle vicende propriamente politiche a lui contemporanee. Ciò non significa tuttavia che Nietzsche sia un pensatore primariamente politico: per sostenere questa tesi Losurdo arriva ad affermare che il tema politico rappresenta l'unico in grado di salvaguardare l'unità all'interno del nietzschianesimo, interpretazione evidentemente viziata dalla necessità dell'autore. D'altro canto in Lukàcs la pretesa interpretativa è ancor più forte di quella di Losurdo: non solo Nietzsche vive un periodo turbolento dal punto di vista politico (che influisce in maniera più o meno radicale sulla sua produzione filosofica), non solo in Nietzsche è l'elemento politico a costituire il fondamento della sua filosofia; ma ogni filosofia prodotta nella storia dell'umanità si qualifica solamente in relazione alla disposizione sociale dei mezzi di produzione. La conclusione secondo cui Nietzsche è un apologeta del sistema borghese-reazionario del Secondo Reich e un diretto oppositore di Marx risulta però difficile da sostenere. Lukàcs finisce per ignorare – o comunque mettere in secondo piano – fattori invalidati della sua teoria, primo fra tutti il fatto che Nietzsche non conoscesse Marx ed Engels e in secondo luogo il fatto che nessuna opera scritta dal filosofo in questione ha carattere immediatamente o primariamente politico. All'interno della bibliografia edita di Nietzsche sono presenti delle riflessioni politiche, ma queste non ricoprono mai un ruolo di primo piano. È tuttavia chiaro che Lukàcs non sta conducendo un'analisi neutrale sulla storia della filosofia, ma la sua indagine ha uno scopo ben preciso: cercare di comprendere le origini culturali del Terzo Reich in quanto punto culminante di un secolo e mezzo di tradizione filosofica irrazionalista. Conseguentemente a ciò vi è la pretesa – del tutto criticabile – di ridurre ogni filosofo sospetto di irrazionalismo a diretto precursore del nazionalsocialismo.

6.4 Peculiarità e novità del nietzschianesimo rispetto alle precedenti forme di irrazionalismo

Che si condivida o meno la posizione lukacsiana sull'interpretazione della storia della filosofia, è chiaro che se si identifica come elemento fondante della filosofia la disposizione economica dei mezzi di produzione e il grado di intensità della lotta di classe, allora Nietzsche diventa ovviamente un esponente della reazione borghese della sua epoca. Nietzsche vive il tempo della «Comune» di Parigi, dello «sviluppo dei partiti socialisti di massa»⁶⁴⁸ nel periodo di fondazione del Secondo Reich. Questo spiega perché da un lato è indubbio che «il socialismo come movimento e come concezione del mondo» rappresenta l'avversario principale di Nietzsche, d'altro canto in lui questa polemica non è del tutto esplicitata, dal momento che il filosofo in questione fa spesso ricorso ad una «forma mitica»⁶⁴⁹ per spiegare le proprie teorie, il che rende la sua filosofia apparentemente estranea alla questione sociale, economica e politica. Il filosofo tedesco ha conosciuto la figura di Bismarck, la dinastia Hohenzollern, l'imperialismo europeo e le leggi antisocialiste; tuttavia ebbe esperienza di ciò solo nell'ultima fase della sua vita, il che rese la sua opposizione all'emancipazione proletaria più astratta rispetto a quella della reazione borghese a lui successiva. Questo carattere di vaghezza «offre a Nietzsche la possibilità di formulare i problemi culturali, etici e spirituali dell'imperialismo in termini così generali da consentirgli di restare sempre, nonostante il vario mutare della situazione e della corrispondente tattica della borghesia reazionaria, il filosofo-guida di essa», conservando questo ruolo non solo agli albori della «prima guerra mondiale imperialistica», ma anche oltre al termine della «seconda» guerra mondiale⁶⁵⁰. Fa specie che Lukàcs non si appelli direttamente agli scritti di Nietzsche: per dimostrare il carattere antisocialista della filosofia di quest'ultimo è sufficiente consultare una qualsiasi opera da *Umano, troppo umano* a *L'anticristo*, in cui sono presenti proposizioni inequivocabilmente critiche verso l'emancipazione del proletariato, che arrivano a confutarne i fondamenti teorici. Abbiamo già notato tuttavia come l'interpretazione lukacsiana non faccia appello in primo luogo ai filosofi da lui studiati, ma da un lato alla pretesa di collocare l'irrazionalismo come apripista culturale del Terzo Reich, d'altro canto ad una lettura della storia della filosofia in quanto mera espressione della lotta di classe.

La durevole influenza di Nietzsche non deriva solamente dalla forma mitologica tramite cui i problemi socio-politici vengono posti, ma anche da un vero e proprio «talento»⁶⁵¹ dell'autore in questione. Il filosofo tedesco ha dimostrato grande capacità di cogliere i temi che turbano e commuovono la borghesia reazionaria, utilizzando una prosa raffinata e un linguaggio apparentemente ultrarivoluzionario, ponendosi come presunta alternativa al resto della filosofia reazionaria del suo tempo. Lukàcs identifica tre ragioni che differenziano l'irrazionalismo nietzschiano da quello dei suoi predecessori e dei suoi contemporanei. In primo luogo nella filosofia in questione coesistono tratti di «ipersensibilità» e di «brutalità»: «questo duplice carattere» rappresenta «il contrassegno essenziale di ogni decadenza»⁶⁵². In secondo luogo, nella borghesia del tardo XIX secolo iniziano a manifestarsi segni di scontento nei confronti della sfera economica e politica: abbiamo già visto Lukàcs affermare che larghi strati del popolo tedesco mal sopportavano l'inefficienza del sistema parlamentare e la corruzione tipica del capitalismo. Ciò tuttavia non significa che la borghesia volesse abdicare ai suoi privilegi sociali per sposare la causa socialista del

648 Ibid, p. 313

649 Ibid, p. 314

650 Ibid

651 Ibid

652 Ibid

superamento dell'ordine costituito in senso rivoluzionario: essa voleva «una rivolta», tuttavia si trattava di «una rivolta in cui il “ribelle” non vorrebbe vedere a nessun costo toccati i propri privilegi parassitari» e la sua «base sociale»⁶⁵³. I propositi rivoluzionari di Nietzsche danno quindi alla borghesia l'idea che sia possibile attuare dei cambiamenti nella società tedesca, senza che questi vadano a mutare in maniera significativa la base economica su cui è fondato il Secondo Reich. In terzo luogo, «per lungo tempo» «la maggior parte dell'intellettualità borghese» ha conservato «l'illusione di vivere nel “migliore dei mondi possibili”, difendendo il carattere “sano” e progressivo della propria ideologia»⁶⁵⁴. In Nietzsche questo tipo di propaganda crolla completamente, poiché egli è ben conscio dei difetti e delle contraddizioni del sistema socio-politico tedesco in quanto sistema borghese, al punto da mostrare una vera e propria «autocoscienza della decadenza»⁶⁵⁵. Il nietzschianesimo risulta essere una filosofia più credibile rispetto agli altri tipi di irrazionalismo, poiché non nasconde le evidenti contraddizioni del capitalismo e del parlamentarismo borghese. Trattando di Schopenhauer, Lukàcs aveva distinto due tipi di apologetica del capitalismo. Il primo prende il nome di «apologetica diretta» e consiste nel tentativo di ignorare o confutare le contraddizioni generate dal sistema economico capitalista, descrivendo la democrazia borghese come «il migliore degli ordinamenti, come la vetta suprema e definitiva dell'evoluzione dell'umanità»⁶⁵⁶. Il secondo viene definito «apologetica indiretta» e consiste nell'affermare l'esistenza di lati negativi e tragici interni alle società borghesi, descrivendo però questi elementi come costitutivi non del capitalismo, bensì «dell'esistenza in generale»⁶⁵⁷. Lukàcs identifica in Schopenhauer e Nietzsche i massimi esponenti dell'apologetica indiretta del loro tempo, poiché nelle loro filosofie la negatività generata dal capitalismo appare come qualcosa di ineluttabile, la cui distruzione si qualificerebbe «come un tentativo di distruggere l'essenza stessa dell'uomo»⁶⁵⁸. Identificando surrettiziamente come elementi essenziali e costitutivi della vita le contraddizioni capitalistiche, Nietzsche non propone una modifica dell'ordine costituito nel Secondo Reich, ma inventa un metodo di salvezza “spirituale” per la borghesia della sua epoca:

La “missione sociale” che viene compiuta dalla filosofia di Nietzsche consiste nel “salvare”, nel “redimere” questo tipo d'intellettualità borghese, additandole una via che renda superflua ogni rottura, anzi, ogni seria tensione con la borghesia; una via in cui possa continuare a sussistere il gradito senso di essere ribelli, e venga reso magari più vivo con la seducente contrapposizione di una “più profonda” rivoluzione “cosmico-biologica” alla “superficiale” ed “esteriore” rivoluzione sociale; una “rivoluzione” che mantiene completamente i privilegi della borghesia e che difende con vigore la posizione privilegiata dell'intellettualità imperialistica parassitaria⁶⁵⁹

L'appello ad una rivoluzione alternativa rispetto a quella socialista, l'utilizzo di un lessico ricercato e la preferenza verso forme di espressione mitologiche e astratte rende possibile per il nietzschianesimo fissare i tratti duraturi dell'irrazionalismo a lui postumo e di stabilire i canoni dell'atteggiamento reazionario nei periodi dell'imperialismo e delle guerre mondiali. L'importanza di Nietzsche non consiste quindi nell'aver costruito un'alternativa al socialismo o al capitalismo borghese, ma nell'aver inventato metodi e forme che si riveleranno permanenti nella propaganda reazionaria per un lungo periodo postumo alla sua morte⁶⁶⁰. I suoi aforismi spesso sono stati interpretati «in modi molto diversi e magari opposti», ma questo è avvenuto «a seconda degli

653 Ibid

654 Ibid, p. 315

655 Ibid

656 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte seconda, cap. quarto, p. 206

657 Ibid

658 Ibid

659 Ibid, 316

660 Non bisogna tuttavia dimenticare che l'utilizzo del mito rappresenta per Lukàcs un mediocre tentativo di falsificare la realtà dei fatti: Nietzsche «non comprendeva nulla dell'economia del capitalismo» (Ibid, p. 318) quindi le sue analisi dovevano obbligatoriamente ricorrere a forme pseudo-dialettiche per dare spiegazioni all'apparenza sensate

interessi momentanei della borghesia e delle aspirazioni dei suoi ideologi»⁶⁶¹, i quali costruivano piattaforme di difesa del sistema capitalista differenti. Il fatto che un vasto numero di irrazionalisti siano tornati a Nietzsche anche a più di cinquant'anni dalla sua morte indica che il filosofo tedesco aveva colto i problemi della borghesia nella sua totalità, identificando i tratti «permanenti»⁶⁶² della classe reazionaria a prescindere dall'epoca storicamente determinata. Ciò è reso possibile prima di tutto dalla forma espressiva scelta da Nietzsche, ovvero l'aforisma. La facilità con cui gli irrazionalisti hanno potuto mutare il significato della filosofia nietzschiana in base alle loro esigenze deriva dal fatto che vengono recuperati aforismi diversi, a cui vengono attribuiti nuovi significati, che tuttavia rimandano sempre alla difesa degli interessi della borghesia reazionaria. Ciò apre le porte ad un nuovo problema: bisogna interpretare la prosa frammentata di Nietzsche come essa rimandasse ad un «sistema»⁶⁶³, oppure bisogna considerare il nietzschianesimo come un confuso insieme di affermazioni generiche? Si apre qui una delle più importanti diatribe sul filosofo in questione. Lukàcs conclude in maniera lapidaria che «la connessione sistematica delle idee di un filosofo» è «un fenomeno più antico dei sistemi idealistici» e quindi sopravvive «alla loro rovina»⁶⁶⁴, di conseguenza Nietzsche può essere letto senza troppe questioni come un filosofo sistematico. Certamente il problema non può essere liquidato in termini così netti e privi di spiegazioni. Per un verso le opere edite di Nietzsche prediligono la forma aforistica, il che rende il contenuto del suo filosofare evidentemente frammentario e asistemico. Ciò non implica né che il nietzschianesimo sia un che di inintelligibile, né che sia una semplice filosofia della vita volta a dare consigli al lettore, né che non presenti una propria linea di sviluppo e continuità. In precedenza abbiamo identificato il cuore della filosofia di Nietzsche nella “trasvalutazione di tutti i valori”, sottolineando però che si tratta di un concetto olistico, irriducibile ad un singolo termine. La trasvalutazione rimanda ad un vasto orizzonte in cui coesistono la critica alla metafisica, il superamento della morale cristiana, la riqualificazione della psicologia e della fisiologia in quanto studio sulla salute e sulla malattia dell'umanità, l'approccio elitario alla questione politica, lo studio genealogico della morale, la lettura della storia d'Occidente in quanto susseguirsi di morali nichiliste e via discorrendo. Nonostante l'eterogeneità della filosofia di Nietzsche, è eccessivo parlare di un pensiero complessivamente sconnesso e privo di nuclei centrali. Ciò non significa tuttavia che ci sia un elemento di continuità manifesto che possa racchiudere ogni singolo aforisma dei libri editi e dei frammenti postumi. Losurdo al contrario sosteneva questo approccio, tuttavia per salvaguardare l'esigenza interpretativa di indicare un singolo tema come questione principale in Nietzsche si trovava costretto a indicare una tematica minore, quella della politica, configurata nel senso di critica alla rivoluzione e al socialismo. Lukàcs sceglie un approccio più radicale, non curandosi di eventuali evoluzioni interne alla filosofia di Nietzsche: tutta la produzione intellettuale edita e inedita nietzschiana va letta come un unico sistema volto a combattere il socialismo in un periodo di radicalizzazione della lotta di classe. Anche in questo caso si tratta di una tesi difficilmente sostenibile – quantomeno in maniera ortodossa. Così facendo si contraddice in primo luogo lo stesso Nietzsche, che in *Ecce Homo* spiega lungamente l'evoluzione che il suo pensare filosofico ha avuto nel corso degli anni, fino a identificare come lascito della propria riflessione la confutazione e il superamento della morale cristiana. In secondo luogo, appare evidente che le tesi sostenute nella *Nascita della Tragedia* non sono le stesse delle opere mature. Eppure su un punto Lukàcs ha certamente ragione: se identifichiamo come motivo principale in Nietzsche la difesa della reazione borghese e la critica all'emancipazione proletaria, non troveremo alcuna significativa distinzione tra il nietzschianesimo delle origini e quello prossimo al collasso psichico torinese. Il filosofo tedesco è sempre stato un obiettore di socialismo, anarchismo e comunismo: nonostante l'evidente evoluzione del suo pensiero, sotto questo profilo non si sono registrati significativi

661 Ibid, 319

662 Ibid

663 Ibid, p. 323

664 Ibid

mutamenti. Conseguentemente a ciò Lukàcs ha ragione a identificare come elemento di continuità l'antisocialismo nella filosofia nietzschiana, tuttavia la difficoltà di questa affermazione risiede nel dimostrare che la critica al socialismo e la questione politica rappresentino il vero e proprio fulcro del filosofare di Nietzsche.

6.5 La critica al socialismo come elemento di continuità della filosofia di Nietzsche

A questo punto Lukàcs ha gioco facile per accreditare la sua tesi, secondo cui Nietzsche è un esponente della reazione borghese all'emancipazione proletaria. Il giovane Nietzsche era un «entusiasta patriota prussiano»⁶⁶⁵, che partecipò volontario alla guerra franco-prussiana del 1870-71: nell'interpretazione lukacsiana questo fatto indica l'approvazione esaltata alla nascita del Secondo Reich e all'inizio del periodo imperialistico della Germania. Nello stesso periodo il filosofo tedesco mostrò esplicita antipatia nei confronti della Comune di Parigi (1871), il che è un inequivocabile indice di opposizione al socialismo. Ciò che interessa a Lukàcs della *Nascita della tragedia* è che l'importanza della «funzione della schiavitù in rapporto alla civiltà greca» viene utilizzata «come mezzo per la sua critica alla civiltà *presente*»: quest'ultima viene accusata di essersi distaccata dal modello greco in cui una ristretta élite «aveva riconosciuto con chiarezza “essere il lavoro una vergogna”, e che nel suo ozio aveva creato opere d'arte immortali»⁶⁶⁶. La schiavitù viene quindi considerata come il legittimo «fondamento della società», poiché le élite dominanti sono dotate di «istinti barbarici»⁶⁶⁷ che non possono essere educati o superati, ma che implicano la necessità di sottomettere coloro che vengono identificati come deboli. Lukàcs descrive in questi termini la prima fase della filosofia di Nietzsche – termini che appaiono evidentemente riduttivi: tutto ciò che concerne la questione estetica, il dualismo apollineo/dionisiaco, la lettura della filosofia e dell'arte greca viene ridotto ad un'apologia della schiavitù in un periodo storico in cui il movimento operaio internazionale sta contribuendo alla sua abolizione. Questo discorso è tuttavia coerente con il tipo di interpretazione stabilita dall'autore: se il contenuto propriamente filosofico di una dottrina trae origine esclusivamente dal contesto economico in cui il filosofo vive, allora ha senso dare priorità solo alle affermazioni che rimandano alla sfera economica. In Nietzsche queste affermazioni sono esplicite, quindi il lavoro dell'interprete è inevitabilmente più semplice: non si tratta di dovere identificare l'implicazione politica nascosta e non evidente di una teoria apparentemente astratta, ma più semplicemente di connettere e spiegare il senso di nette e inequivocabili prese di posizione antisocialiste.

La transizione dalla fase giovanile al «cosiddetto secondo periodo» - quello inaugurato da *Umano, troppo umano* (1878) – non viene identificata da Lukàcs nell'adesione all'illuminismo o in una maturazione individuale, ma «nell'aggravarsi dei conflitti politico-sociali che dominano gli anni fra il 1875 e il 1880»⁶⁶⁸. Entro questa rinnovata cornice storica, Nietzsche elabora una nuova piattaforma ideologica per contrastare il socialismo, più coerente con le modifiche all'assetto socio-politico del Secondo Reich. Il distacco da Schopenhauer e Wagner rientra in questa logica: seguendo Wagner, Nietzsche combatte l'arte dominante nella Germania del suo tempo in nome di un'arte conforme ad un «avvenire imperialistico»⁶⁶⁹; seguendo Schopenhauer, Nietzsche combatte l'emancipazione proletaria e le filosofie borghesi razionali, progressive e ottimiste in nome della reazione borghese e aristocratica. Osservando i mutamenti della realtà sociale del suo tempo, il filosofo in questione si rende conto che Wagner e Schopenhauer non sono antidoti alla decadenza artistica e filosofica della Germania pre-imperialistica, ma sono espressione del medesimo fenomeno. Conseguentemente a ciò Nietzsche muta i propri riferimenti culturali per costruire una

665 Ibid, par. 2, p. 324

666 Ibid p. 327

667 Ibid, p. 328

668 Ibid, p. 331

669 Ibid, p. 330

nuova opposizione alla “decadenza” della sua epoca e – in particolare – al socialismo dilagante. *Umano, troppo umano* – pubblicato in concomitanza con le leggi antisocialiste promulgate da Bismarck – identifica nell'esaltazione della democrazia e del liberalismo l'arma migliore per contrastare il movimento operaio. L'operazione politica viene mascherata in termini filosofici con la celebrazione dell'illuminismo moderato di Voltaire in opposizione al fanatismo di Rousseau: dove il secondo rappresenta la figura dell'agitatore rivoluzionario, il primo simboleggia un modello di sviluppo progressivo e graduale dell'umanità. Ispirandosi a Voltaire, Nietzsche diventa un sostenitore della democrazia borghese, rinunciando – almeno all'apparenza – alle posizioni reazionarie sulla schiavitù sostenute ai tempi della *Nascita della tragedia*. Lukàcs spiega che «la nuova posizione politica di Nietzsche» non origina da una genuina approvazione della democrazia borghese in quanto forma di governo migliore rispetto al sistema feudale-assolutistico dell'*Antico Regime*, ma rappresenta l'arma migliore per «rendere innocuo il pericolo socialista»⁶⁷⁰. Nietzsche diventa quindi un moderato sostenitore di Bismarck, le cui politiche avevano carattere “popolare” rispetto a quelle reazionarie, pur conservando un inequivocabile tratto antisocialista. Bismarck era tendente a cercare «un compromesso con il popolo»⁶⁷¹, senza tuttavia smuovere l'ordinamento economico capitalista su cui il Secondo Reich era fondato, contrastando quindi l'emancipazione proletaria. Si tratta di una democrazia che conserva uno stretto rapporto con una concezione elitaria della politica: tanto Bismarck non smuove gli *Junker* e gli ufficiali prussiani dai loro ruoli di comando, quanto Nietzsche non abdica realmente alle idee aristocratiche maturate in gioventù, semplicemente le traduce all'interno di una nuova cornice teorica. Il filosofo tedesco non intravede una linea di continuità fra liberalismo, democrazia e socialismo, ma identifica nei primi due termini le forme di governo migliori per ostruire l'avanzata del socialismo:

In ciò si riassume il sogno utopistico del Nietzsche di questo periodo: raggiungere una situazione sociale in cui sia possibile dimenticare il socialismo come “una malattia superata”. Per amore di questo sogno egli considera con benevolenza – non priva di riserve – la “democrazia” di Bismarck: la democrazia delle leggi antisocialiste e della pretesa politica sociale, la “democrazia” del “bastone e della carota”⁶⁷²

Le illusioni democratiche del “secondo periodo” della vita intellettuale di Nietzsche crollarono ben presto, già con la pubblicazione de *La gaia scienza* (1882). Qui il filosofo in questione «prende posizione a favore della subordinazione militare, degli ufficiali e dei soldati, e contrappone questa gerarchia alla mancanza di distinzione e di carattere aristocratico propria dello sfruttamento capitalistico»⁶⁷³. La democrazia borghese non è in grado di stabilire una gerarchia che divide nettamente la classe produttrice da quella sfruttatrice, di conseguenza non rappresenta un sistema politico ottimale per opporsi al socialismo dilagante: «Nietzsche considera con sempre maggior scetticismo la possibilità di vincere gli operai coi metodi fino allora impiegati»⁶⁷⁴. Questa è l'ultima svolta all'interno del pensiero di Nietzsche, il quale – da questo momento fino al collasso psichico torinese – si qualifica come il filosofo per eccellenza del rifiuto verso il socialismo, da sempre il suo nemico principale, e verso le politiche bismarckiane, considerate inefficaci per neutralizzare l'offensiva socialista.

A sostegno della sua tesi Lukàcs prende tre passi ben noti del filosofo tedesco. Il primo è il paragrafo nono della prima dissertazione della *Genealogia della morale*. Qui Nietzsche identifica nel trionfo del cristianesimo il momento storico in cui si verifica la sconfitta della morale del signore e la vittoria della morale dello schiavo. Si tratta di un evento cruciale nella storia d'Occidente, poiché la morale dello schiavo è destinata a mantenere l'egemonia culturale in Europa fino alla fine del XIX secolo. Si comprende quindi perché Nietzsche può affermare che con la

670 Ibid, p. 331

671 Ibid, p. 333

672 Ibid, p. 335

673 Ibid, p. 336

674 Ibid

vittoria del cristianesimo sul paganesimo antico «il popolo ha vinto» (specificando che non sussiste nessuna differenza fra «popolo», «plebe», «gregge» e «schiavi»), che «tutto si giudaizza o si cristianizza o si plebeizza a vista d'occhio», «che i signori sono liquidati», «la morale dell'uomo comune ha vinto» e «il progredire di questa intossicazione attraverso l'intero corpo dell'umanità» «sembra irresistibile»⁶⁷⁵. Nella prima dissertazione della *Genealogia della morale* Nietzsche si occupa della creazione di valori da parte delle due diverse specie di uomo, il signore e il servo. Egli spiega che i valori non sono concetti neutrali, ma derivano da un processo creativo che ha origine psicologica: in alcuni uomini trionfano gli affetti di comando su quelli di sottomissione – e così ha origine la “morale del signore” - in altri uomini invece trionfano gli affetti di sottomissione su quelli di comando – e, a partire da queste condizioni, non è possibile la generazione di valori in primo luogo. La casta sacerdotale dell'umanità aristocratica – nella figura dei sacerdoti ebrei – ha creato dei valori conformi al modo di intendere la vita del “popolo”, dando vita alla “morale dello schiavo”. Se il paganesimo antico rappresentava un sistema di valori corrispondente alla “morale del signore”, l'ebraismo e il cristianesimo sono diretta espressione della “morale dello schiavo”. Con la conquista dell'egemonia culturale di questi ultimi, in Occidente si sono susseguiti una serie di sistemi di valori conformi alla “morale dello schiavo”. Al termine della *Genealogia della morale* Nietzsche identifica in sé stesso e nella sua filosofia la chiave di volta per la costruzione di una nuova “morale del signore” capace di superare il nichilismo bimillenario che inquina la storia occidentale. Diventa complicato rintracciare in questo passo una critica della «vittoria degli operai»⁶⁷⁶ nel Secondo Reich fondata sulla paura di un trionfo dell'emancipazione proletaria di fine '800. Quando Nietzsche parla della vittoria del popolo sulla casta della nobiltà non si riferisce ad un imminente trionfo del movimento operaio sulle classi reazionarie, ma parla in termini piuttosto specifici dell'inizio del periodo egemonico di giudaismo e cristianesimo nella storia d'Occidente.

Il secondo passo citato da Lukàcs è l'aforisma cinquantasette de *L'anticristo*. Abbiamo avuto modo di analizzare il suo contenuto in maniera particolareggiata, essendo un passo decisivo per la comprensione del modello di società auspicato da Nietzsche. Qui si identifica ne *Le leggi di Manu*, testo giuridico indiano, la presenza di un sistema di valori corrispondente alla “morale del signore”. Limitandosi a descrivere il funzionamento della natura e dell'uomo tramite l'esperienza, la società viene identificata come perfetta se divisa in caste, in una gerarchia in cui alla vetta sono presenti gli uomini più spirituali (i ben-riusciti), nello strato intermedio gli esecutori del diritto e i depositari della legge, e all'ultimo posto il popolo, destinato ad occuparsi dell'attività lavorativa manuale, poiché innatamente mediocre nel volere. Nietzsche può quindi concludere che «l'ingiustizia non sta mai nei diritti ineguali, sta nel pretendere “eguali” diritti» e che la sottospecie umana che odia di più è «la canaglia socialista, gli apostoli dei ciandala, che scalzano l'istinto, il piacere, il sentimento di appagamento per il suo piccolo essere nel lavoratore, - che lo rendono invidioso, insegnandogli la vendetta»⁶⁷⁷. Questo è un passo certamente utile per mostrare il carattere antisocialista del pensiero di Nietzsche, tuttavia non ha particolare significato nel dimostrare un timore nell'autore in questione di una vittoria dei movimenti operai alla fine del XIX secolo. Nonostante in Nietzsche non sia presente alcuna prospettiva di emancipazione per le classi lavoratrici, va sottolineato che nell'aforisma in questione il filosofo tedesco mitiga le proprie posizioni sulla necessità della schiavitù affermando che «sarebbe del tutto indegno di uno spirito profondo vedere già nella mediocrità in sé un'obiezione», di conseguenza «se l'uomo d'eccezione maneggia proprio i mediocri con dita più delicate rispetto a sé e ai suoi pari, questa non è solo cortesia del cuore, - è semplicemente *dovere*»⁶⁷⁸. Lukàcs avrebbe avuto gioco più facile a mostrare un inasprimento nella questione politica citando *Al di là del bene e del male*, dove si parla esplicitamente di un necessario «sacrificio di innumerevoli esseri umani», che «per amore» dell'aristocrazia «devono essere

675 *Genealogia della morale*, prima dissertazione, par. 9, p. 25-26

676 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. secondo, p. 336

677 *L'anticristo*, aforisma 57, p. 84

678 Ibid

oppressi e diminuiti a esseri umani incompleti, a schiavi, a strumenti di lavoro»⁶⁷⁹. Il filosofo ungherese tuttavia – esattamente come Losurdo – non riconosce queste distinzioni entro il pensiero politico nietzschiano, finendo per interpretare un passo che critica il socialismo in quanto sistema di valori rispondente alla “morale dello schiavo” come un momento di intensificazione del timore per una vittoria operaia nel Secondo Reich.

Il terzo passo preso in considerazione dall'autore è quello inerente la questione operaia contenuto nel *Crepuscolo degli idoli*. In questa sede Nietzsche afferma che in Europa «è completamente svanita la speranza che un genere di uomo modesto e umile, sul tipo cinese, si sviluppi qui a classe sociale»⁶⁸⁰. L'allusione è chiara: gli uomini di condizione inferiore, nella cui psiche trionfano le forze reattive su quelle attive – la specie umana incapace di creare valori e per questo destinata al lavoro manuale – non sono stati posti nelle condizioni di adempiere al loro compito naturale. Nel tardo XIX secolo, dice il filosofo tedesco, in Europa non ci sono le condizioni per cui «un operaio» diventi «possibile come classe sociale», diventi «possibile come *se stesso*»⁶⁸¹. Solo a questo punto – dopo avere reso completamente impossibile lo sviluppo di una classe operaia che risponde alla necessità di natura di occuparsi dell'attività manuale e ricoprire un ruolo subordinato nella società – si pone la cosiddetta «questione operaia», per cui «l'operaio percepisce» «la sua esistenza» «come un'ingiustizia»⁶⁸² e vuole ottenere sempre più diritti sociali e politici. È chiaro che per Nietzsche la “questione operaia” non ha alcun senso, dal momento che rappresenta la prosecuzione di un ragionamento che poggia su un fondamento sbagliato, quello secondo cui le classi inferiori sono destinate all'emancipazione dal ruolo di semplici lavoratori. L'autore conclude l'aforisma in maniera sarcastica, affermando che «se si vogliono degli schiavi, si è pazzi a educarli da padroni»⁶⁸³, il che risuona come critica generale ai governanti europei del suo tempo, che vogliono una classe operaia al servizio delle élite – epperò si comportano in maniera incoerente con questo intento, fornendo educazione pubblica ai futuri operai e insegnando loro a volere l'emancipazione sociale.

Lukàcs interpreta correttamente il passo, affermando che Nietzsche considera la questione operaia «come un fatto puramente ideologico», poiché a suo parere sono gli «ideologi della classe dominante» a stabilire «in quale direzione si sviluppa il comportamento degli operai»⁶⁸⁴. Le classi dedite al lavoro manuale non sono mai nelle condizioni di creare valori e orientare autonomamente il proprio agire, tanto che sono noti i passi nella *Genealogia della morale* in cui Nietzsche afferma che gli uomini del *ressentiment* sono capaci di descrivere loro stessi solo a partire da una negazione del tipo di uomo a loro opposto, ovvero il nobile, l'aristocratico. Ovviamente Lukàcs è critico nei confronti di questo ragionamento, poiché Nietzsche non riconduce l'ideologia della classe dominante e quella operaia a «oggettive ragioni economiche»⁶⁸⁵ che culminano nella lotta di classe. Anche su questo punto il filosofo ungherese ha ragione, dal momento che in Nietzsche non interviene mai un'analisi sul sistema economico della Germania del suo tempo. Tuttavia è proprio per questo che è impossibile affermare che la figura nietzschiana del “creatore di valori” corrisponde a quella dell'ideologo della classe dominante nella società capitalista. Per Nietzsche la vera casta nobiliare non ha direttamente a che fare con il possesso dei mezzi di produzione, né con l'esercizio del potere politico e militare: abbiamo già visto che gli uomini psico-fisiologicamente sani – posti in cima alla gerarchia sociale – hanno come ruolo principale quello della generazione dei valori. È chiaro che l'umanità ben-riuscita è indirettamente debitrice del lavoro manuale operaio, tuttavia è proprio su questo punto che Nietzsche sfida il socialismo, affermando che per natura gli uomini sani sono destinati alla cima della piramide sociale mentre gli uomini mediocri

679 *Al di là del bene e del male*, capitolo nono, aforisma 258, p. 182

680 *Crepuscolo degli idoli*, Scorrubande di un inattuale, aforisma 40, p. 97

681 Ibid

682 Ibid, p. 97-98

683 Ibid, p. 98

684 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. secondo, p. 338

685 Ibid

all'adempimento dell'attività lavorativa. Appare inoltre forzato il collegamento con il nazionalsocialismo: il filosofo tedesco viene accusato di essere un «precursore diretto» di Hitler nella misura in cui pone l'accento sul fatto che «i padroni» devono usare dei «metodi sufficientemente decisi»⁶⁸⁶ per ottenere ciò che vogliono. In Nietzsche c'è la critica alla morale della compassione ed è certamente presente l'appello a soluzioni brutali contro quella che lui identifica essere la “malattia”; tuttavia non è possibile utilizzare questo elemento per stabilire una linea di continuità con il nazismo. Nietzsche non intende infatti l'atteggiamento spregiudicato come un veicolo per giungere all'attuazione di politiche antisemite, razziste e genocidarie. Inoltre non esiste univocità entro il nietzschianesimo nei confronti del tipo di comportamento che gli aristocratici devono tenere nei confronti del proprio nemico. Per un verso ci sono dei passi in cui si sostiene la necessità della schiavitù, della guerra, dell'istigazione al suicidio e dell'eliminazione fisica di diverse categorie sociali. D'altro canto Nietzsche può parlare anche di «spiritualizzazione dell'*inimicizia*»⁶⁸⁷, processo che consiste nel comprendere il reale valore del proprio nemico, senza desiderarne l'annientamento (cosa che invece viene imputata alla Chiesa cattolica) e della necessità di trattare con riguardo gli uomini mediocri. Nella *Legge contro il cristianesimo*, la sezione dell'intera opera nietzschiana più esplicita dal punto di vista del tipo di misure politiche gradite dal filosofo, si parla di «scomunica dalla società» onesta per chi consuma un pasto con un sacerdote e della necessità di mettere in «prigione» i preti in quanto maggiori esemplari di «specie d'uomo» «viziosa»⁶⁸⁸. Conseguentemente a ciò appare grossolano imputare a Nietzsche l'appello ad una morale spregiudicata per la classe dominante, ponendo questo aspetto del suo pensiero in linea di continuità con il nazionalsocialismo.

Critiche a parte, Lukàcs sostiene che l'atteggiamento dell'ultimo Nietzsche sia di timore nei confronti di un trionfo socialista nel Secondo Reich – e di conseguenza egli cerchi le risposte politiche adeguate per fronteggiare il movimento operaio. Per il futuro della Germania, il filosofo tedesco «prevede un'epoca di grandi guerre, di rivoluzioni e di controrivoluzioni», che si concluderà con «il dominio assoluto dei “signori della terra” sul “gregge” divenuto docile, sugli schiavi conformemente addomesticati»⁶⁸⁹. Sappiamo che in *Ecce Homo* Nietzsche parla esplicitamente di un futuro bellicoso dell'umanità, in cui «la verità scenderà in campo contro la menzogna di millenni» quindi «tutte le formazioni di potere della vecchia società salteranno in aria» poiché «poggiano sulla menzogna» e solo così si avrà la «grande politica»⁶⁹⁰. Nel medesimo testo, Nietzsche afferma che il compito della sua filosofia consiste nel portare a termine un «attentato a due millenni di contronatura e di scempio dell'umanità», ponendo le basi per la creazione di un «nuovo partito della vita che prende in mano il più grande di tutti i compiti, l'educazione di un'umanità superiore», il che implica «la distruzione spietata di tutto ciò che è degenerato e parassitario» tramite la conduzione «delle guerre più dure»⁶⁹¹. Nonostante Nietzsche non espliciti il bersaglio polemico di questi aforismi, si può identificare nella menzogna che dura da millenni e nell'elemento degenerato e parassitario della società tutti i tratti della decadenza occidentale, che includono la morale giudaico-cristiana, il pessimismo, la metafisica e il socialismo. In una certa misura è quindi corretta l'affermazione di Lukàcs secondo cui Nietzsche si oppone energicamente al socialismo, chiamando in causa l'eventualità della guerra. Bisogna però specificare che l'atteggiamento bellicoso nietzschiano è rivolto tanto al socialismo quanto al pessimismo schopenhaueriano, alla gnoseologia e alla morale giudaico-cristiana, alla metafisica occidentale e a tutti quei sistemi di valori che rimandano originariamente alla “morale dello schiavo” e alla specie di uomo malata e degenera. A Lukàcs interessa esclusivamente la questione politica, di conseguenza egli interpreta questi passi prima di tutto in quanto esempi di critica al socialismo. Ma non solo:

686 Ibid

687 *Crepuscolo degli idoli*, Morale come contronatura, aforisma 3, p. 35

688 *L'anticristo*, Legge contro il cristianesimo, p. 93-94

689 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. secondo, p. 338

690 *Ecce Homo*, Perché io sono un destino, aforisma 1, p. 256

691 Ibid, La nascita della tragedia, aforisma 4, p. 210

Nietzsche viene letto come un critico di Bismarck, ma «dal punto di vista della destra», poiché Bismarck «non era» «un imperialista reazionario abbastanza deciso»⁶⁹². Il politico tedesco viene accusato di preservare la democrazia borghese e il parlamentarismo, elementi che Nietzsche vorrebbe liquidare per instaurare una forma di governo più autoritaria. Inoltre, il filosofo sostiene che Bismarck sia incapace di comprendere lo svolgimento della politica internazionale, destinato alle «grandi guerre»⁶⁹³ e ad un militarismo sempre più dilagante, rivelandosi troppo moderato sotto questo punto di vista. Lukàcs riscontra quindi continuità con il nazismo, dal momento che Hitler attuerà i propositi antidemocratici e bellicosi dell'ultimo Nietzsche. D'altro canto anche i discorsi nietzschiani sulla negazione dell'uguaglianza degli uomini e sulla necessità di allevare una specie umana superiore contrapposta all'anonimo e servile gregge vengono letti in continuità con le politiche del Terzo Reich. Abbiamo già avuto modo di affrontare questo discorso nella disamina dell'interpretazione di Losurdo⁶⁹⁴: da un lato c'è senza dubbio un elemento di continuità fra nietzschianesimo e nazismo sulla visione gerarchica della società, d'altro canto però Nietzsche e Hitler immaginano due modelli gerarchici incompatibili. A parere del primo la divisione degli uomini deve essere attuata in senso psicologico e fisiologico, indipendentemente da barriere razziali e nazionali; a parere del secondo invece la divisione deve essere attuata propriamente in senso razziale e nazionale. Le somiglianze con Losurdo non terminano qui, poiché Lukàcs sostiene che «solo su queste basi è possibile intendere tanto l'unità della filosofia nietzschiana, quanto i suoi cambiamenti», ovvero come «la concezione di una difesa offensiva contro il nemico principale, la classe operaia, il socialismo»⁶⁹⁵. Le analisi del filosofo ungherese non hanno tuttavia maggiore profondità rispetto a quelle dello studioso italiano, di conseguenza sono suscettibili delle stesse obiezioni, che si racchiudono attorno al fatto che identificare un elemento di continuità nel nietzschianesimo rappresenta un'esigenza dell'interprete e non un che di rintracciabile nell'opera di Nietzsche.

692 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. secondo, p. 338

693 Ibid, p. 342

694 Infra, Parte seconda, cap. 1, par. 4

695 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. terzo, p. 342

6.6 La morale dell'egoismo in quanto morale della borghesia decadente

Una volta identificato il nucleo del nietzschianesimo, Lukàcs prende in considerazione gli aspetti secondari della filosofia di Nietzsche, primo fra tutti la creazione di un nuovo sistema etico. Il filosofo tedesco si fa portavoce di una morale egoistica, che esalta gli istinti di una certa specie di uomo. Qui Lukàcs identifica un punto di contatto significativo «fra l'etica di Nietzsche e quella dell'illuminismo», che consiste «nel considerare l'egoismo dell'individuo “capitalistico” come il fenomeno fondamentale della vita sociale»⁶⁹⁶. Già la borghesia rivoluzionaria dei secoli XVII e XVIII aveva idealizzato le «funzioni sociali dell'egoismo», poiché esse costituivano «il principale fattore dello sviluppo delle forze produttive», il che portava la «società borghese»⁶⁹⁷ al trionfo economico. Con l'illuminismo si è quindi sviluppata una morale egoistica, che esalta l'individuo e il suo agire utilitaristico in quanto fondamento della democrazia borghese e del suo sistema economico. All'interno di questo contesto si inserisce Adam Smith con la sua «teoria dell'armonia»⁶⁹⁸, secondo cui l'azione egoistica costituisce un presupposto sufficiente per far funzionare in maniera pacifica la società. La morale dell'egoismo borghese e le teorie economiche che traevano spunto da essa crollarono di fronte «alla realtà di fatto del capitalismo»⁶⁹⁹, che era meglio descritta dal concetto di “lotta di classe” di Marx ed Engels. All'interno di questo processo storico, Nietzsche entra in gioco non come ideologo della borghesia rivoluzionaria che utilizza l'etica egoistica per contrastare il sistema feudale-assolutistico, ma in quanto ideologo della «borghesia decadente», «una classe già condannata al tramonto dalla storia»⁷⁰⁰, che cerca di opporsi al suo declino ostacolando in ogni modo l'ascesa del proletariato. La costruzione di una morale dell'egoismo viene quindi a coincidere con la creazione di un sistema di valori che rappresenti non più la borghesia democratica-rivoluzionaria dell'illuminismo, ma la borghesia imperialistica che è già diventata classe dominante e che deve mantenere questa posizione contro ai propositi rivoluzionari del movimento operaio. La trasvalutazione di tutti i valori, chiamata da Lukàcs «inversione di tutti i valori»⁷⁰¹ viene interpretata in quanto creazione un codice morale coerente con le esigenze della borghesia decadente di fine XIX secolo: Nietzsche è chiamato a riaffermare un sistema morale oramai decaduto, quindi deve trovare dei modi fittizi per renderlo ancora valido. L'opposizione istinto/ragione diventa un mezzo per l'esaltazione degli istinti barbarici delle classi dominanti, le quali devono esercitare il loro potere economico-sociale a prescindere dai vincoli della religione dell'amore universale – ovvero il cristianesimo – della compassione o del risentimento socialista. Per questo Nietzsche esalta la figura del delinquente: si tratta di colui che infrange le leggi morali e agisce a prescindere da qualunque vincolo etico, poiché capace di seguire il suo istinto e non sentirsi colpevole rispetto alle conseguenze tragiche delle sue azioni. Lukàcs accusa gli interpreti a lui contemporanei di «far scomparire tutte le» «tendenze alla rinascita della barbarie, all'esaltazione del terrore bianco, all'approvazione morale della crudeltà e della brutalità»⁷⁰² nel pensiero di Nietzsche, per preservarne soltanto il lato raffinato di critico della cultura. In Nietzsche c'è una preoccupazione per le sorti della cultura della sua epoca – e Lukàcs

696 Ibid, p. 347

697 Ibid

698 Ibid

699 Ibid, p. 347-48

700 Ibid, p. 348

701 Ibid, p. 349

702 Ibid, p. 351

ritiene che questa preoccupazione sia sincera – tuttavia essa si colloca sempre entro il discorso politico: la cultura viene prodotta solamente dalle classi dominanti che hanno bisogno del lavoro proletario per mantenere il proprio *standard* di vita elevato. Conseguentemente a ciò, la critica della cultura è condotta dal punto di vista della borghesia reazionaria, di cui Nietzsche si erge a massimo esponente: «col suo aiuto, questa poté nascondere, dietro la maschera della “preoccupazione per le sorti della cultura”, la sua viltà, il suo adattarsi alle forme più odiose dell'imperialismo, il suo animalesco senso di paura di fronte alla rivoluzione proletaria»⁷⁰³. Le conclusioni sono radicali:

L'etica di Nietzsche da noi qui brevemente esposta ha la sua importanza storica in questo, che essa è esclusivamente un'etica della classe dominante e sfruttatrice, e che il suo contenuto e il suo metodo sono determinati esclusivamente da questa esplicita posizione di lotta. [...] Nietzsche colloca al centro delle sue considerazioni proprio la problematica della società capitalistica e quanto vi è di male in essa. Va da sé che anche lui idealizza; ma con una critica ironica e con un fervore poetico mette in evidenza, nell'uomo del capitalismo, proprio l'aspetto barbarico, egoistico e bestiale come qualità di quel tipo a cui moralmente si deve tendere se si vuol salvare l'umanità (vale a dire il capitalismo). Nietzsche parla anche lui degli interessi dell'umanità e li identifica col capitalismo⁷⁰⁴

A differenza degli ideologi della borghesia rivoluzionaria, Nietzsche non vuole fondare «un'etica valida per tutti gli uomini»⁷⁰⁵, ma si rivolge esclusivamente alla classe dominante del suo tempo. Il filosofo tedesco è quindi ben conscio che la società è divisa in coloro che esercitano il potere economico e coloro che lo subiscono, «in un certo qual modo viene riconosciuta la lotta di classe»⁷⁰⁶, tuttavia vengono prese provocatoriamente ed esplicitamente le parti degli sfruttatori. In Nietzsche non viene utilizzato con continuità il termine “classe”, ma si preferisce quello di “razza”, il che richiama alla concezione hitleriana dell'umanità, divisa fra una razza superiore e una inferiore. Entro una certa misura, Lukàcs concorda con gli interpreti a lui contemporanei nel tracciare una distinzione fra il concetto di razza in Nietzsche e in Gobineau, Chamberlain e Rosenberg: «Nietzsche non dà alcun peso alla supremazia della razza “ariana” e conosce soltanto razze di signori e di schiavi senza considerare altre determinazioni che quelle sociali e morali»⁷⁰⁷. A parere del filosofo ungherese si tratta tuttavia di differenze irrilevanti: pur non condividendo completamente la modalità di suddivisione dell'umanità in razze, Nietzsche presenta una piattaforma politica imperialistica del tutto consonante con quella dei teorici del razzismo e del nazionalsocialismo. Ma non solo: Nietzsche ammette l'esistenza della decadenza propria del capitalismo e della borghesia, tuttavia propone un nuovo codice morale che ne permetta il superamento. Questo è ciò che ha reso oltremodo popolare Nietzsche nel corso del tempo, poiché gli intellettuali reazionari hanno visto in lui un'alternativa alla rivoluzione socialista per risolvere il problema della decadenza delle democrazie borghesi e del capitalismo, alternativa che consiste nel giustificare la presenza di «istinti decadenti» e nel favorirne lo sviluppo, «con la pretesa che proprio in questo consista il superamento della decadenza»⁷⁰⁸. Il famoso passo di *Ecce Homo* – che Lukàcs riconduce erroneamente a *L'anticristo* – in cui il filosofo tedesco afferma «dato per ammesso che io sono un decadente, sono anche l'antitesi di esso»⁷⁰⁹ viene quindi interpretato nel senso che Nietzsche ammette il carattere di decadenza della sua persona in quanto appartenente alla borghesia declinante, pur pretendendo di trovare dei modi per arrestare il processo di declino, modalità che rimandano all'imperialismo, all'antisocialismo e alla riaffermazione del dominio borghese sul proletariato. In conclusione, l'etica nietzschiana ha una vera e propria «missione sociale», che consiste nel tentativo «di allontanare dal socialismo gli intellettuali insoddisfatti del presente e di

703 Ibid, p. 354

704 Ibid, p. 357

705 Ibid

706 Ibid

707 Ibid, p. 358

708 Ibid, p. 360

709 Cfr, Ibid

condurli alla reazione estrema», così da fare proselitismo per una rivoluzione che in realtà non va a minare le fondamenta economiche capitaliste del Secondo Reich. Ancora una volta Lukàcs rileva continuità con il nazismo, dal momento che Hitler viene considerato come una sorta di profeta della decadenza, in cui gli istinti decadenti vengono propagandati come sani nella misura in cui viene lasciato «libero corso» ai «peggiori istinti in parte o in tutto repressi»⁷¹⁰ dei reazionari.

Lukàcs continua a fare valere la pretesa secondo cui in Nietzsche vi è consonanza fra la specie umana di condizione superiore e la classe dominante della società, cosa che lo porterebbe addirittura a ritenere che il filosofo in questione riconosca l'esistenza della lotta di classe, pur parteggiando per la borghesia. Questo non è del tutto esatto, dal momento che in Nietzsche l'apologia dell'umanità ben-riuscita (come Lukàcs stesso ammette) si tramuta nella constatazione dell'esistenza di una sottospecie umana dotata di tratti psicologici e fisiologici sani. Non si perviene in nessun luogo dell'opera nietzschiana all'apologia della borghesia o comunque della classe che sfrutta i mezzi di produzione. Tanto non ci sono le premesse per accostare Nietzsche al razzismo a lui contemporaneo – pur in presenza di un evidente tentativo di divisione gerarchica dell'umanità – quanto non ci sono le premesse per fare del nietzschianesimo una sorta di apologia del capitalismo – pur in presenza di un appello al legittimo dominio di una sottospecie umana su un'altra. Appare quindi scorretto affermare che in Nietzsche c'è consapevolezza della lotta di classe, poiché lo stesso filosofo sfida apertamente il socialismo sulla modalità interpretativa della storia umana. Nel nietzschianesimo la diseguaglianza fra uomini non è generata dall'adozione di sistemi economici iniqui in quanto fondati sulla proprietà privata, ma su caratteristiche psico-fisiologiche innate. Al contrario nella tradizione marxista gli uomini – pur presentando tratti di unicità individuali – sono fondamentalmente uguali, non suddivisibili in sottospecie, di conseguenza le cause dell'ineguaglianza vengono rintracciate nell'artificio della proprietà privata dei mezzi di produzione. Non sembra quindi corretto affermare che Nietzsche condivide la stessa piattaforma filosofico-politica di Marx per distaccarsene solamente quando si tratta di scegliere la fazione per cui parteggiare. La contrapposizione fra marxismo e nietzschianesimo si gioca non sul terreno della lotta di classe, ma sulla modalità corretta di interpretazione delle diseguaglianze che sussistono fra gli esseri umani.

710 Ibid, p. 361

6.7 La critica alla religione in quanto legittimazione della barbarie

A questo punto Lukàcs prende in considerazione la questione religiosa in Nietzsche. Nel corso dell'ottocento l'autore riconosce l'espansione della corrente intellettuale dell'ateismo in due direzioni. Da un lato l'ateismo «realmente materialistico», fondato «sullo sviluppo delle scienze della natura»⁷¹¹, per cui alle leggi divine vengono sostituite leggi oggettive che regolano il corso della natura. Per un altro verso invece prende vita «l'ateismo religioso», che ha il compito sociale di ricondurre a nuove forme di religione le masse che hanno perso fiducia nel cristianesimo con la secolarizzazione della società, poiché «la religiosità in generale» «è importante per l'esistenza della società capitalistica»⁷¹². Lukàcs identifica Nietzsche come un ateo religioso, per due ragioni. In primo luogo, il filosofo tedesco non procede alla confutazione dell'esistenza della divinità, ma il giudizio definitivo sulla sua reale esistenza è «volutamente oscuro»⁷¹³. Qui si apre una pagina molto vasta del nietzschianesimo. Da un lato Lukàcs ha ragione a constatare che in Nietzsche non si perviene ad un'esplicita confutazione in merito a Dio e alla sua esistenza. Questo tratto emerge particolarmente in *Ecce Homo*, dove si afferma che «chi non si limita a comprendere la parola “dionisiaco”, ma comprende *se stesso* nella parola “dionisiaco”, non ha bisogno di confutare Platone, o il cristianesimo o Schopenhauer – *sente la puzza di decomposizione*»⁷¹⁴. La filosofia di Nietzsche non ha carattere dialogico, ma riconosce il processo di generazione dei valori in quanto derivante o da un essere umano rispondente alla salute o da un essere umano rispondente alla malattia. Il cristianesimo prende vita da una specie umana malata, di conseguenza non necessita di essere confutato, poiché bisogna comprendere come rapportarsi con gli uomini non sani prima ancora che con la religione cristiana. Conseguentemente a ciò, appare evidente che la strategia filosofica della confutazione mediante la dimostrazione della fallacia logica della tesi dell'avversario non ricopre un ruolo di primo piano nel nietzschianesimo. D'altro canto sono presenti molti passi nei libri editi di Nietzsche in cui si fa ricorso esplicitamente a confutazioni riguardanti l'esistenza di Dio e la validità universale della morale cristiana. Tutta la sezione intitolata *I quattro grandi errori del Crepuscolo degli idoli* ha come obiettivo l'identificazione e la confutazione delle modalità fondamentali di ragionamento della metafisica, della morale e della religione. Abbiamo visto in *Al di là del bene e del male*⁷¹⁵ Nietzsche confutare la strategia cartesiana del *cogito ergo sum*, mostrandone la falsità per promuovere una nozione plurale di soggettività. Ma non solo: ne *L'anticristo* il filosofo tedesco afferma esplicitamente che il cristianesimo è diventato popolare poiché – tramite l'artificio teorico dell'immortalità dell'anima – ha promesso la salvezza di tutti gli esseri umani, facendo credere «che ogni singolo possa rivendicare un'importanza eterna» e «che piccoli bigotti e matti per tre quarti possano immaginarsi che a causa loro le leggi della natura vengano costantemente infrante»⁷¹⁶. Qui si fa direttamente appello alle “leggi di natura” contro i «concetti fantasmatici della superstizione» cristiana, ovvero «Dio», «spiriti» e «anime»⁷¹⁷. È chiaro che in Nietzsche la critica della religione non viene condotta principalmente tramite l'appello all'oggettività scientifica; tuttavia appare quantomai grossolana l'analisi di Lukàcs che non prende

711 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. quarto, p. 362

712 Ibid

713 Ibid, p. 364

714 *Ecce Homo*, La nascita della tragedia, aforisma 2, p. 209

715 *Infra*, Parte prima, cap. 1, par. 3

716 *L'anticristo*, aforisma 43, p. 57

717 Ibid, aforisma 49, p. 68

nemmeno in considerazione questo passaggio, che contraddice direttamente la sua tesi. In linea generale l'astio di Nietzsche nei confronti del cristianesimo è motivato dal fatto che si tratta di una religione in aperta opposizione con la realtà e il suo funzionamento. Inoltre, è falsa l'affermazione secondo cui in Nietzsche non c'è una negazione esplicita dell'esistenza di Dio. Il fatto che non sia prediletta la strategia confutativa, non significa che il filosofo in questione abbia particolari dubbi sulla non esistenza della divinità, semplicemente vengono adottate argomentazioni di carattere diverso.

Lukàcs ha tuttavia ragione nell'affermare che la critica alla religione di Nietzsche è mossa in primo luogo dalla tematica morale: in *Ecce Homo* il filosofo tedesco invita i suoi lettori a considerare come esito ultimo della sua opera il superamento della morale cristiana, che impone dei valori contronatura, che incarna più di ogni altra cosa la decadenza e che, in definitiva, «nega la vita fin nelle sue radici più profonde»⁷¹⁸. A partire dalla constatazione di questo fatto, Lukàcs conclude che l'ateismo nietzschiano si configura come trionfo di una morale spregiudicata e brutale sui vincoli etici cristiani: «l'uccisione di Dio è solo il mezzo per liberare gli uomini dai freni imposti da una educazione millenaria e fare di essi quegli immoralisti che debbono costituire, di fronte al gregge, il ceto tirannico e dominatore dell'avvenire»⁷¹⁹. Se l'ateismo illuminista del tardo XVIII secolo tentava di dimostrare che una società priva di riferimenti religiosi non avrebbe condotto all'anarchia ma avrebbe conservato un suo carattere morale, Nietzsche considera l'ateismo come una svolta per abbandonare qualsiasi vincolo morale. Gli illuministi inoltre conducevano una lotta contro la religione e il mondo ecclesiastico in funzione di un più ampio superamento «del sistema feudale-assolutistico», mentre in Nietzsche il cristianesimo è considerato il «precursore ideologico della democrazia e del socialismo», il capostipite «della morale degli schiavi»⁷²⁰. Su questo punto il filosofo ungherese non appare contestabile, dal momento che in Nietzsche è evidente la linea di continuità fra il cristianesimo e il socialismo, il che lo porta a criticare qualsiasi codice etico che rimandi all'originaria «morale dello schiavo». Eppure il filosofo ungherese non ritiene che Nietzsche rompa completamente con il cristianesimo. Nella dottrina cristiana si trovano appelli all'uguaglianza di tutti gli uomini – teoria che il filosofo tedesco osteggia – tuttavia le istituzioni ecclesiastiche hanno agito nella direzione di «rendere completamente inoffensiva, dal punto di vista sociale, questa idea dell'uguaglianza, interpretandola in modo da renderla adatta ad appoggiare il sistema di volta in volta dominante dello sfruttamento e dell'oppressione, nonché l'ineguaglianza che ne deriva»⁷²¹. Nell'opera nietzschiana non si perviene mai ad una critica dell'ipocrisia della Chiesa denunciata da Lukàcs, che predica l'uguaglianza fra tutti gli uomini per poi legittimare le forme sociali, economiche e politiche di disuguaglianza che si sono presentate nel corso della storia. Lukàcs ha quindi ragione nell'affermare che tanto la Chiesa quanto Nietzsche sostengono nel concreto piattaforme politiche classiste o aristocratiche. Ciò non significa tuttavia che ci sia una consonanza fra le forme di disuguaglianza che la Chiesa tollera – quelle generate dalle classi economicamente dominanti – e quelle che Nietzsche desidera. Nell'immaginario del filosofo tedesco la società giusta è quella in cui gli uomini ben riusciti sono in cima alla piramide sociale, quindi non c'è una necessaria coincidenza fra chi detiene la proprietà privata dei mezzi di produzione e chi è fisiologicamente sano. Conseguentemente a ciò non si può stabilire una sintonia fra l'operato ipocrita delle istituzioni ecclesiastiche, le cui prediche sull'uguaglianza finiscono per non intaccare i sistemi economici classisti, e le idee politiche di Nietzsche, che aspirano ad una disuguaglianza sociale non sovrapponibile a quella del capitalismo.

718 *Ecce Homo*, Perché io sono un destino, aforisma 7, p. 261

719 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. quarto, p. 364

720 Ibid, p. 367-68

721 Ibid, p. 368

6.8 L'appello alla biologia per inasprire la contrapposizione al socialismo

Lukàcs nota che nell'opposizione al cristianesimo, Nietzsche si richiama al «corpo materiale realmente esistente» e alle «leggi biologiche»⁷²², cercando di dotare il proprio filosofare di un carattere scientifico. Questo è un processo comune a tutto l'irrazionalismo: dove la filosofia della Restaurazione introduce il concetto di «organico», il darwinismo sociale parla di «lotta per l'esistenza»⁷²³. Le esigenze sono diverse: gli irrazionalisti di inizio '800 hanno come bersaglio polemico le filosofie borghesi di carattere progressivo, mentre quelli di fine secolo iniziano già a bersagliare il socialismo. Il darwinismo sociale diventa una vera e propria piattaforma teorica per legittimare «l'interpretazione reazionaria degli eventi sociali», che inventa delle «“leggi dinamiche” della società» in opposizione alla «lotta di classe»⁷²⁴ che Marx identifica come forza motrice della storia economica dell'umanità. A parere di Lukàcs l'adesione di Nietzsche al darwinismo sociale è così netta e inequivocabile che non è nemmeno necessario argomentare in tal senso, tuttavia si tratta di un'adesione vigile, critica. I darwinisti sociali generalmente sono «ordinari apologeti» «del capitalismo»⁷²⁵ nella misura in cui ritengono che la “lotta per l'esistenza” si svolge all'interno della società liberale ed è destinata a fare trionfare i “forti” (ovvero i borghesi) sui “deboli” (le masse lavoratrici). Tutte le costruzioni teoriche di questi intellettuali, che fanno riferimento a presunte leggi di natura e al funzionamento biologico dell'uomo, servono in realtà a giustificare la tesi secondo cui l'ultimo stadio della storia dell'umanità è rappresentato dalla democrazia borghese e dal trionfo economico del capitalismo. Nietzsche non condivide la piattaforma teorica dei socialdarwinisti, poiché ritiene che la storia non sia dotata di un intrinseco carattere teleologico che la conduce necessariamente verso la condizione “migliore” o “ideale” per l'umanità. Al contrario, a parere del filosofo tedesco la «lotta sociale per l'esistenza» di per sé porta «al predominio dei “deboli” (i lavoratori, le masse, il socialismo)», di conseguenza è necessario «prendere delle misure del tutto speciali»⁷²⁶ per garantire la vittoria alle classi dominanti. Lukàcs riconduce questa lettura della storia sociale dell'umanità al fatto che Nietzsche aveva maturato un elevato grado di scetticismo nei confronti dei metodi di opposizione all'emancipazione proletaria utilizzati durante il suo tempo – uno su tutti il fallimento delle leggi antisocialiste promulgate da Bismarck. Le “misure speciali” da lui auspiccate altro non sono che i metodi brutali e spregiudicati che verranno attuati dall'imperialismo borghese e dal fascismo propriamente detto. Il tipo di essere umano superiore desiderato da Nietzsche non è quindi raggiungibile tramite la semplice lotta per l'esistenza, poiché essa finisce addirittura per guastare o distruggere i ben-riusciti. Nietzsche fa quindi appello alla creazione di «istituzioni»⁷²⁷ che allevino in modo sistematico gli uomini ben-riusciti: ancora una volta Lukàcs identifica un elemento precursore del fascismo, che riguarda la questione della razza.

Il primo punto debole di questa interpretazione riguarda un tema già emerso in precedenza: in Lukàcs c'è una sostanziale equiparazione fra la categoria di “umanità ben riuscita” proposta da Nietzsche e le classi dominanti della società borghese. Si tratta tuttavia di una forzatura dell'interprete, dal momento che nei testi nietzschiani non c'è traccia dell'esaltazione dei possessori dei mezzi di produzione capitalistici, ma si fa appello esclusivamente alla tipologia di uomo “sano”

722 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. quinto, p. 371

723 Ibid

724 Ibid, p. 372

725 Ibid, p. 374

726 Ibid, p. 374

727 Ibid, p. 376

poiché dotata di innate caratteristiche psicologiche e fisiologiche. Inoltre, Nietzsche non può essere inserito in assenza di analisi approfondite nella corrente del darwinismo sociale. Se si intende il socialdarwinismo come una corrente di pensiero in cui gli uomini sono considerati originariamente uguali e la causa delle diseguaglianze viene rintracciata nella legittima capacità dei “forti” di prevalere sui deboli appropriandosi dei mezzi economici di produzione, conquistando il potere politico o più semplicemente usando la propria astuzia o intelligenza, Nietzsche va considerato un diretto e radicale oppositore di questa teoria. Secondo il filosofo tedesco gli uomini non sono originariamente posti in una condizione di eguaglianza entro cui attuano la “lotta per l'esistenza”, in cui competono per arrivare in cima alla piramide sociale. Gli uomini sono innatamente diseguali per ragioni psico-fisiologiche, di conseguenza non si conduce mai una “lotta per l'esistenza” ad armi pari: una parte di umanità non può generare valori, una parte genera valori malati e solo una piccola parte genera valori sani. Se esseri umani mediocri o non-sani raggiungono il vertice della piramide sociale, questo non cambia i loro connotati psico-fisiologici: come nota Deleuze, «lo schiavo, pur trionfando, non cessa di essere schiavo»⁷²⁸.

Se la storia non conduce necessariamente ad una condizione ideale – o quanto meno a stadi sempre migliori nel corso del tempo – allora si giunge alla negazione della categoria di “progresso” o “evoluzione”. L'eterno ritorno dell'uguale diventa quindi «il decisivo concetto destinato a neutralizzare il divenire», poiché se la storia è una continua manifestazione di dominio plebeo e servile nelle forme del cristianesimo e del socialismo, allora essa non è in grado di «produrre niente di nuovo»⁷²⁹. Allo stesso modo, «l'innocenza del divenire»⁷³⁰ si qualifica innanzitutto come la rimozione di un senso alla storia, il che è una semplice espressione del tentativo irrazionalistico di confutare tutte le filosofie ottimiste, progressive e rivoluzionarie. Inoltre, l'affermazione dell'innocenza del divenire contribuisce alla rimozione dei vincoli etici alla reazione imperialistica e fascista, favorendo l'utilizzo di metodi brutali nella repressione antisocialista. Se la storia non è regolata da leggi intrinseche e non presenta dei codici morali assoluti o eternamente validi, allora l'utilizzo della forza in maniera barbara è giustificato. Nietzsche orna la sua filosofia di un lessico rivoluzionario, tuttavia la sua è una «pseudorivoluzione» che consiste nell'affermazione di «un maggiore sviluppo del contenuto reazionario del capitalismo»⁷³¹. Ancora una volta, Lukàcs rintraccia affinità fra il «sistema di pensiero» di Nietzsche e quello di «Hitler», con la differenza che il nazismo ha introdotto «la dottrina razzista di Chamberlain» «al posto dell'eterno ritorno»⁷³², cambiamento che il filosofo ungherese non giudica significativo.

Chiaramente non possiamo considerare valida l'interpretazione lukacsiana dell'eterno ritorno dell'uguale e dell'innocenza del divenire come semplici artifici teorici antisocialisti. Nelle opere edite e inedite di Nietzsche questi concetti non sono descritti in termini che riguardano in primo luogo la sfera politica. “Innocenza del divenire” è un concetto pressoché irrintracciabile negli scritti editi di Nietzsche, ed è stato sviluppato perlopiù negli appunti privati. Il suo significato – che consiste nella privazione di un senso univoco e assoluto al divenire – è comunque largamente rintracciabile nei libri pubblicati dal filosofo tedesco, nei quali si critica esplicitamente la tesi cristiana dell'ordinamento etico del mondo, secondo cui l'esistenza terrena è regolata da un codice morale derivante dalla divinità trascendente. Questa tesi viene sostenuta in chiave critica nei confronti della tradizione religiosa giudaico-cristiana e della metafisica. Nietzsche sostiene che l'azione degli agitatori sacerdotali ebraici abbia trasformato l'ebraismo da una religione compatibile con i valori aristocratici ad un sistema di valore che rappresenta la “morale dello schiavo”. Se originariamente Jahvè era considerato una finzione, un'allegoria per celebrare la vita, ora invece viene giudicato come una realtà di per sé esistente nella dimensione trascendente da cui origina tutta la realtà immanente. Il principio di causalità viene rovesciato in maniera «*antinaturale*» e nasce la

728 Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cap. 2, par. 9, p. 88

729 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. quinto, p. 381

730 Ibid, p. 384

731 Ibid, p. 385

732 Ibid

tesi dell'«ordinamento etico del mondo», secondo cui tutto ciò che si verifica nella vita terrena ha origine nell'azione divina: si interpreta «ogni fortuna come premio, ogni sfortuna come punizione per la disubbidienza a Dio, per il “peccato”»⁷³³. Certamente in Nietzsche il risentimento proletario per il dominio borghese non trova terreno fertile, tuttavia le ragioni di questa ostilità non possono essere ricercate nella tesi dell'innocenza del divenire e dell'ordinamento etico del mondo, dal momento che si occupano di una questione completamente diversa. Allo stesso modo, l'eterno ritorno dell'uguale viene presentato da Nietzsche in quanto dottrina cosmologica e biologica solamente negli appunti privati. Nei libri editi si fa sempre riferimento ad esso nel senso di un esperimento mentale per testare il grado di salute di un singolo uomo. L'esito della trasvalutazione di tutti i valori consiste nell'affermazione di valori sani, contro la decadenza nichilistica che ha caratterizzato la storia d'Occidente dal trionfo del cristianesimo alla fine del XIX secolo. Nietzsche presenta tre tipologie di valori che corrispondono alla salute. Il primo è quello della spiritualizzazione delle passioni, che consiste nell'accettare i propri affetti nonostante queste comporti situazioni di potenziale negatività. Il secondo è quello di *amor fati*, ovvero di considerare tutti gli eventi della propria vita come ineluttabili e – di conseguenza – non rifiutarli, ma amarli e vederli esclusivamente in chiave positiva. Il terzo è l'eterno ritorno dell'uguale: un individuo dotato del massimo grado possibile di salute non solo sarebbe capace di amare ogni singolo momento della propria esistenza, ma sarebbe disposto a vivere nuovamente la propria vita – così per come si è svolta la prima volta – un numero infinito di volte. La salute si manifesta nella volontà di non apportare delle modifiche a quanto successo, di non considerare come semplicemente tollerabile la propria vita, ma di amarla esclusivamente per come è stata vissuta. In Nietzsche coesistono due aspetti apparentemente contraddittori. La proclamazione di amore per la propria vita, vissuta come un qualcosa di ineluttabile, implica un sostanziale carattere di accettazione passiva verso la realtà circostante. Se tutto ciò che succede è necessario, allora tentare di opporsi alla realtà è vano – e questo significa che anche la modifica dell'assetto socio-politico vigente durante la propria vita è un che di insensato. D'altro canto la filosofia di Nietzsche è lontanissima dal proselitismo verso uno stile di vita di passivo e acritico consenso verso la realtà che lo circonda. Il tratto negatore del nietzschianesimo emerge nella misura in cui il filosofo in questione pone sé stesso come radicale oppositore della “morale dello schiavo”, morale egemone da due millenni nel mondo occidentale e identificabile in un vastissimo orizzonte di espressioni culturali, *in primis* il cristianesimo. Da un punto di vista politico, Nietzsche rifiuta forme di governo democratiche e socialiste, pensando ad una società strutturata in senso gerarchico, in cui gli uomini sani sono collocati al vertice e le altre tipologie di esseri umani sono posti al loro servizio, tramite la gestione concreta del potere e del lavoro salariato. Conseguentemente a ciò sarebbe quantomai inopportuno affermare che il filosofo tedesco promuove una filosofia di sostanziale accettazione verso la realtà a lui circostante; tuttavia sarebbe altrettanto scorretto sostenere che Nietzsche è un semplice critico del sistema di valori corrente durante la sua vita. È Nietzsche stesso a sciogliere questa contraddizione in *Ecce Homo*. Qui scrive che «chi vuole essere creatore nel bene e nel male deve essere un distruttore e infrangere i valori», «dunque il supremo male è parte integrante del supremo bene»: per questo egli «non sa separare il fare-il-no dal dire-sì»⁷³⁴. “Fare-il-no” significa opporsi ai sistemi di valori malati, nichilisti, che negano valore all'esistenza terrena: in questo senso Nietzsche è un oppositore del cristianesimo, del socialismo, del pessimismo schopenhaueriano e via discorrendo. “Dire-sì” significa invece accettare la vita terrena per quello che è, ovvero un che di diveniente, molteplice, imperfetto e problematico. L'appello nietzschiano a “dire sì alla vita” indica quindi la capacità di accettare l'esistenza umana anche nei suoi tratti negativi e tragici; non di tollerare più o meno passivamente sistemi di valori che rispondono all'originaria morale dello schiavo. Quando ne *La gaia scienza* Nietzsche scrive che l'unica forma di negazione attuata dall'uomo sano è «*distogliere*

733 *L'anticristo*, aforisma 25, p. 34

734 *Ecce Homo*, Perché io sono un destino, aforisma 2, p. 256

lo sguardo»⁷³⁵, si riferisce ad un tipo di volontà che riconosce gli aspetti terribili della vita ma non vuole negarli (come fanno il cristianesimo e le filosofie ottimiste) o modificarli (come fanno i socialisti), al massimo si limita ad ignorarli. Alla luce di questa analisi, non è possibile considerare l'eterno ritorno dell'uguale come una dottrina costruita da Nietzsche in opposizione al socialismo in quanto sopprime l'eventualità di un divenire che conduce all'emancipazione del proletariato e all'edificazione della società comunista. Essa si colloca nel più vasto orizzonte della trasvalutazione di tutti i valori, che è di per sé incompatibile con il socialismo e le sue istanze rivoluzionarie, ma per ragioni diverse rispetto a quelle identificate da Lukàcs.

735 *La gaia scienza*, Libro quarto, aforisma 276, p. 173

6.9 Il relativismo gnoseologico in opposizione al razionalismo

L'analisi lukacsiana si conclude con lo studio della gnoseologia presentata da Nietzsche. Si tratta dell'ultimo argomento trattato poiché è anche quello di minore importanza:

Le singole affermazioni di Nietzsche nel campo della gnoseologia sono di scarso interesse. Quando non sconfinano [...] nel campo sociale, si muovono interamente sulla nota linea del machismo. Combattono la conoscibilità del mondo oggettivo e in genere ogni obiettività della conoscenza (perciò Nietzsche è anche contro l'aspetto materialistico della kantiana cosa in sé). Esse considerano la causalità, le leggi scientifiche ecc. come categorie del definitivamente superato idealismo⁷³⁶

Sotto il profilo gnoseologico Nietzsche si colloca nel più vasto orizzonte del “machismo”, ovvero della corrente epistemologica fondata dal filosofo della scienza austriaco Ernst Mach (1838-1916), una delle espressioni filosofiche di decadenza borghese più popolari di fine XIX secolo. L'irrazionalismo del periodo della Rivoluzione francese e dei suoi postumi era dominato dall'indirizzo gnoseologico dell'«idealismo oggettivo»⁷³⁷, che aveva come unica finalità quella di esaltare la rivoluzione democratico-borghese come momento decisivo nella storia dell'umanità. Nel periodo di declino della borghesia, in cui essa si costituisce come classe reazionaria assieme all'aristocrazia, prende piede «l'idealismo soggettivo»⁷³⁸, ovvero un tipo di gnoseologia che condivide con il materialismo la critica alla metafisica e alla trascendenza, ma pretende di porsi come alternativa anche al materialismo stesso, criticando la presunzione di oggettività delle scienze della natura. Le scuole di pensiero che si sviluppano nell'idealismo soggettivo sono il machismo e il neokantismo – e ruotano intorno alla necessità della borghesia di godere di una *Weltanschauung* completa che vada a scardinare il materialismo storico e dialettico. Dove quest'ultimo identifica l'esistenza di una realtà oggettiva e socialmente diveniente, gli irrazionalisti propongono «una gnoseologia agnostica» che nega la «possibilità di conoscere la realtà oggettiva», trasformando questo concetto in un «mito»⁷³⁹. La filosofia di Nietzsche si sviluppa in parallelo a quella di Mach e dei neokantiani – e in un certo senso ha anche un suo carattere di indipendenza, poiché «va al di là dei suoi contemporanei» «in quanto precorre lo sviluppo dell'agnosticismo nel mito mostrando, nella creazione di miti, una disinvoltura così ardita quale l'evoluzione generale del pensiero borghese tornerà approssimativamente a raggiungere solo alla fine della prima guerra mondiale imperialistica»⁷⁴⁰. Nietzsche condivide con i machisti l'idea secondo cui la filosofia ha carattere essenzialmente immanente, rifiutando ogni forma di trascendenza, intendendo con il termine «immanenza» «il mondo delle nostre intuizioni e delle nostre rappresentazioni» e con «trascendenza» «tutto ciò che si trova realmente al di là di queste»⁷⁴¹. Allo stesso modo, entrambe criticano il materialismo: per il machismo si tratta di una forma rinnovata di metafisica, nel nietzschianesimo l'idea di una «realtà oggettiva» fa tutt'uno con quella di «paradiso»⁷⁴² ipotizzata dai cristiani. A differenza dei machisti, in Nietzsche si perviene ad un collegamento esplicito fra

736 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. sesto, p. 391

737 Ibid, p. 386

738 Ibid, p. 387

739 Ibid, p. 388

740 Ibid, p. 389

741 Ibid

742 Ibid, p. 390

gnoseologia e politica, poiché «il mondo delle rappresentazioni», giudicato insuperabile verso una dimensione trascendente, viene equiparato allo «stato sociale di volta in volta esistente» nella società, che corrisponde al «capitalismo»⁷⁴³. Se il machismo è ancora ad uno stadio più originario dell'irrazionalismo, Nietzsche precorre i tempi dell'imperialismo, in cui diventerà normale interpretare “l'immanenza” nella filosofia borghese come ciò da cui «dedurre» «l'eternità della società capitalistica»⁷⁴⁴.

Lukàcs afferma che Nietzsche si richiama ad Eraclito nello sviluppo di una «critica dell'intelletto mediante la propria contraddittorietà» - il che lo conduce a riaffermare «la sovrana supremazia dell'intuizione rispetto alla ragione»⁷⁴⁵. Lukàcs fa risalire questa tesi a *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* (1872-73), inedito del giovane Nietzsche lasciato incompiuto e pubblicato postumo. Il filosofo tedesco svilupperà sia il tema dualismo istinto/ragione che il rapporto con Eraclito fino alla fine della propria vita cosciente, di conseguenza non si può isolare una posizione giovanile senza seguirne – almeno in termini generali – lo sviluppo. In merito al rapporto fra ragione e istinto, Nietzsche raggiunge una posizione definitiva nel corso dei suoi scritti. La ragione non è definita come un organo indipendente, capace di formulare giudizi autonomi, ma agisce in conformità con l'istinto. L'istinto è composto da affetti di comando e sottomissione, i quali sono posti in ordine gerarchico. Se dominano gli istinti di comando allora si ha a che fare con un uomo di condizione superiore, viceversa si tratta di un uomo di condizione inferiore. La critica alla ragione non viene compiuta a partire da una contraddizione interna ad essa, ma in definitiva per Nietzsche la ragione è un organo dipendente dall'istinto, i cui impulsi determinano l'utilizzo che l'uomo fa dell'intelletto. Inoltre, non è corretto utilizzare il termine “intuizione” rispetto alla modalità tramite cui l'istinto compie l'atto conoscitivo, poiché esso ha origine nel dualismo affetti di comando / affetti di sottomissione e non nell'atto intuitivo. Per quanto riguarda Eraclito, Nietzsche lo elogia per due ragioni. In primo luogo, nel *Crepuscolo degli idoli* l'autore sostiene che «quando il resto del popolo dei filosofi rifiutava la testimonianza dei sensi perché questi mostravano molteplicità e cambiamento, egli rifiutò la loro testimonianza perché mostravano le cose come se avessero durata e unità»⁷⁴⁶. Nietzsche mette subito in chiaro che i sensi «non mentono né nel modo in cui credevano gli Eleati, né come credeva lui», poiché essi «non mentono per niente»: Eraclito tuttavia prefigurava già una critica della nozione di “cosalità”, che cerca di identificare nell'esperienza sensibile qualcosa di oggettivo, assoluto, indiveniente e veritiero. Come sappiamo, l'esperienza è per il filosofo tedesco sempre caratterizzata dalla prospettiva, dall'errore e dall'imperfezione e tutte le filosofie che negano questo carattere per cercare al suo interno una verità assoluta originano da specie di uomo inferiori, non sane. Quando l'apparato sensibile ci trasmette una realtà imperfetta, molteplice e diveniente, non ci sta trasmettendo informazioni false, ma ci sta mostrando la realtà per quella che è. In *Ecce Homo* invece Nietzsche elogia Eraclito poiché si tratta dell'unico filosofo in cui è presente «l'approvazione della trasgressione e della distruzione, elemento decisivo di una filosofia dionisiaca, il dire sì ai contrasti e alla guerra, il *divenire*, con un rifiuto radicale perfino del concetto di “essere”»⁷⁴⁷. Il filosofo greco diventa quindi un potenziale precursore di Nietzsche, almeno sulla questione dello spirito dionisiaco in quanto spirito negatore e distruttore, che va incontro alla guerra e all'opposizione, arrivando a negare l'essere in primo luogo. La conclusione di Lukàcs secondo cui Nietzsche vede in Eraclito un suo precursore in quanto identifica nel difetto della ragione l'esistenza di contraddizioni a lei interne e fa appello nei confronti di una generica “intuizione intellettuale” con cui giungere alla conoscenza non è corretta, poiché non tiene conto dell'evoluzione che il nietzschianesimo ha subito nel corso del tempo.

Quel che interessa al filosofo ungherese è tuttavia che Eraclito, Schopenhauer, Berkeley e il machismo diventano i riferimenti culturali di Nietzsche nella sua critica al materialismo. Lukàcs

743 Ibid

744 Ibid, p. 391

745 Ibid, p. 392

746 *Crepuscolo degli idoli*, La “ragione” nella filosofia, aforisma 2, p. 26

747 *Ecce Homo*, La nascita della tragedia, aforisma 3, p. 210

legge l'opposizione nietzschiana al materialismo nei termini del dualismo fra essere e divenire. Dove il materialismo storico e dialettico si fonda su una concezione progressiva della storia, la quale attraversa costantemente stadi diversi fino a giungere alla condizione ideale per l'umanità, il nietzschianesimo finisce per negare un carattere diveniente alla storia, definendo il capitalismo come uno stato insuperabile. La dottrina dell'eterno ritorno si configura come «la vittoria dell'essere sul divenire»⁷⁴⁸, «il decisivo concetto destinato a neutralizzare il divenire»⁷⁴⁹, poiché – se tutto si ripete infinitamente – allora non è possibile la generazione di nulla di nuovo. I cambiamenti del mondo naturale vengono ricondotti non a leggi scientifiche oggettive, ma alla «volontà di potenza», la quale però non è qualcosa di «soggetto a divenire»; di conseguenza «ogni divenire, ogni storicità» è solamente «un modo di manifestarsi di principi “eterni”»⁷⁵⁰. I suddetti concetti non sono conoscibili in maniera razionale, ma possono essere colti «solo intuitivamente, mediante “illuminazione”»⁷⁵¹. Dove Schelling e Kirkegaard attuavano una «deformazione reazionario-irrazionalistica della dialettica» per combattere l'hegelismo e le filosofie borghesi progressive, Nietzsche fa riferimento ad una mitica intuizione intellettuale che permette di cogliere principi superiori che non hanno tuttavia carattere di veridicità o oggettività, né rientrano nei parametri della scienza. Si tratta di principi che – se applicati nella cornice storica definita da Nietzsche – hanno come unico esito portare benefici «alla razza dei signori nello stabilirsi e nel rafforzarsi del loro effettivo dominio»⁷⁵². La “razza dei signori” viene ricondotta da Lukàcs ai «parassiti decadenti dell'imperialismo», agli «uomini normali», ovvero «borghesi» e «piccolo-borghesi» che manifestano sintomi di «stanchezza della vita, pessimismo, nichilismo, auto-distruzione, sfiducia in sé medesimi, mancanza di prospettive» a causa della decadenza del capitalismo e che Nietzsche «sente come suoi fratelli»⁷⁵³. La soluzione a questa situazione affannosa è la seguente:

Il nichilismo decadente non deve quindi essere superato, ma anzi confermato da questa nuova conoscenza. Ciò che Nietzsche desidera è un cambiamento d'indirizzo che lasci immutata l'essenza, un rovesciamento: la trasformazione di tutti i caratteri specifici della decadenza in strumenti di militante difesa del capitalismo, la trasformazione dei decadenti in attivisti dell'imperialismo aggressivo e barbarico, all'interno come all'esterno⁷⁵⁴

L'esigenza della liberazione di lati più spregiudicati e brutali della reazione borghese all'emancipazione proletaria viene simboleggiata dal mito di Dioniso, la divinità che Nietzsche oppone al Dio cristiano.

Si tratta chiaramente di un'interpretazione insostenibile. L'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza non sono principi metafisici eterni, come vuole Lukàcs, ma sono innanzitutto due concetti fra loro molto diversi. Il primo è una sorta di esperimento mentale che determina il grado di salute di una persona. Il secondo invece è un concetto complesso che indica la modalità di estrinsecazione degli affetti di un singolo individuo. Nietzsche è lontanissimo da una metafisica che stabilisce dei principi assolutamente validi da cui far discendere tutto il resto della sua filosofia – per averne prova basta consultare le molteplici parti della sua opera in cui si muovono critiche radicali al modo di filosofare dei metafisici e dei cristiani, in particolare le prime battute di *Al di là del bene e del male* e del *Crepuscolo degli idoli*. Inoltre, in Nietzsche non è presente nessun appello all'intuizione intellettuale per giungere ai suddetti principi. Il filosofo tedesco critica i santi cristiani definendoli come «pazzi» o «grandi truffatori» poiché la santità non è dettata dall'intrattenimento di un reale rapporto con la divinità, ma da «una sequenza di sintomi del corpo depauperato, snervato,

748 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. sesto, p. 393

749 Ibid, par. quinto, p. 381

750 Ibid, p. 383

751 Ibid, p. 393

752 Ibid, p. 397

753 Ibid, p. 398

754 Ibid, p. 399

irrimediabilmente guasto»⁷⁵⁵. Chi crede di essere in contatto con realtà alternative rispetto all'esistenza terrena, per Nietzsche è semplicemente un uomo malato, degenerato, incapace di accettare la vita umana. Ma le problematiche identificate in questa sede nell'interpretazione lukacsiana di Nietzsche, derivano dall'assunzione della seguente tesi di fondo:

Se si volessero considerare queste tesi di Nietzsche dal punto di vista logico-filosofico, ci si troverebbe di fronte a un oscuro caos di affermazioni nettamente contrastanti ed escludentesi a vicenda. Ma non crediamo che questa constatazione sia in contrasto con la tesi che abbiamo svolta all'inizio, esservi cioè in Nietzsche un sistema coerente. Il nesso essenziale e l'aspetto sistematico sono costituiti appunto dal contenuto sociale del suo pensiero: dalla lotta contro il socialismo. Se si considerano da questo punto di vista i mutevoli e contraddittori miti di Nietzsche, essi rivelano la loro ideale unità, la loro connessione oggettiva: essi sono miti della borghesia imperialistica per la mobilitazione di tutte le forze contro il principale avversario⁷⁵⁶

Il pregio di questa interpretazione è senza dubbio l'ammissione che nel filosofo in questione sono presenti elementi contraddittori o quantomeno divergenti fra loro. Il nietzschianesimo non è una dottrina univoca, unitaria e compatta, ma muta mano a mano che Nietzsche matura in quanto uomo e in quanto filosofo, presentando dei tratti sempre diversi, pur in riferimento alle stesse questioni di fondo (religione, morale, filosofia, politica, fisiologia, psicologia, arte e via discorrendo). Lukàcs non procede tuttavia alla spiegazione dei mutamenti che intercorrono fra un'opera e l'altra del filosofo tedesco, ma ne liquida l'intera filosofia come una mera espressione della borghesia reazionaria, fino a considerare la stessa «forma aforistica» come «forma adeguata di questa situazione storico-sociale», in quanto espressione di «decomposizione», «vuoto», «falsità dell'intero sistema», che si riassume in «variopinti stracci di pensiero, privi di ogni nesso formale»⁷⁵⁷. Si tratta di un'interpretazione quantomai sfigurata dalle necessità dell'interprete – per non dire superficiale – dal momento che in Nietzsche non c'è una concreta apologia della classe borghese e del capitalismo. Certamente nel filosofo sono rintracciabili forme di opposizione anche radicali all'emancipazione proletaria, tuttavia questo non deve essere necessariamente rintracciato nel principio marxista della derivazione della sovrastruttura dalla struttura. L'opposizione di Nietzsche al socialismo è un che di perfettamente esplicitato nei suoi testi – e ha ragioni di esistenza autonome, che derivano da un'originaria presa di posizione a favore della diseguaglianza antropologica. La stessa critica a Bismarck e al Secondo Reich – nota giustamente Lukàcs – non è certamente condotta a favore dei movimenti operai, tuttavia questo non significa necessariamente che venga condotta in prospettiva dell'avvento del nazionalsocialismo, dal momento che la maggior parte dei tratti di quest'ultimo (come visto nell'analisi degli studi di Losurdo) è inconciliabile con Nietzsche.

755 *L'anticristo*, aforisma 51, p. 70-71

756 Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. sesto, p. 400-01

757 *Ibid*, p. 402

7.0 Arno J. Mayer: Nietzsche come massima espressione intellettuale dell'aristocrazia decadente di fine XIX secolo

7.1 La persistenza dell'Antico Regime nella società ottocentesca

Allo stesso modo di Lukàcs, anche Arno J. Mayer fa precedere alle considerazioni su Nietzsche un'analisi storico-sociale. L'autore inserisce la sua interpretazione sul nietzschianesimo nel più vasto orizzonte dell'epoca che inizia con la Rivoluzione francese e termina con lo scoppio della Prima guerra mondiale. Il XIX secolo non ha significato una semplice e rapida sostituzione del sistema politico monarchico-assoluto dell'Antico Regime con forme di gestione del potere riconducibili alla democrazia liberale: la tesi fondamentale di Mayer è che fino al 1914 si sono perpetuate espressioni politiche, economiche, sociali e culturali di opposizione al liberalismo, alla democrazia e al socialismo. Similmente a Lukàcs viene riproposta la tesi marxista secondo cui la storia si configura entro la categoria di “progresso”, intesa come progressivo miglioramento delle condizioni di vita degli uomini e – in particolare, delle classi lavoratrici. A differenza del filosofo ungherese, Mayer non riconosce le tendenze di opposizione all'espansione del liberalismo e della democrazia come una specificità delle nazioni arretrate, quali l'Italia, l'Austria-Ungheria e soprattutto la Germania; ma identifica in ciò una corrente culturale ben diffusa e radicata in tutto l'Occidente. Sotto questo profilo la sua interpretazione si avvicina maggiormente a quella di Losurdo, che tratta dell'esistenza di una vera e propria reazione antidemocratica che – a partire dall'opposizione alla Rivoluzione francese – matura un pensiero autonomo e compatto almeno fino alla Grande guerra e alla Rivoluzione d'ottobre. La specificità dell'interpretazione di Mayer consiste nell'affermare che non solo si può parlare di interi settori della cultura occidentale coinvolti nell'opera di arrestare l'ideale di progresso scaturito dall'illuminismo, ma i residui dell'Antico Regime vengono riconosciuti in quanto largamente dominanti nell'Europa del XIX secolo:

Nel 1914 l'Europa era ancora in troppo grande misura un vecchio ordine, perché le sue idee ed i suoi valori dominanti non avessero un carattere conservatore, antidemocratico e gerarchico. Il capitalismo post-mercantile e le sue formazioni di classe erano troppo deboli, perché un ideale di progresso illuminato, di liberalismo e d'eguaglianza potesse divenire egemonico. Nella misura in cui si facevano strada, gli assiomi dell'illuminismo ottocentesco erano costretti ad adattarsi alla preesistente visione del mondo propria dell'arrogante vecchio regime, il quale eccellea nel distorcerli e nell'edulcorarli⁷⁵⁸

Con la fondazione del capitalismo inizia un lungo processo storico in cui a contendersi l'egemonia sono due strati della società. Da un lato, «le classi dominanti e di governo» radicate «nelle tradizioni e nei valori dei tempi preindustriali», che si ergono a «portatori» e «guardiani dell'orgoglioso retaggio classico ed umanistico del passato»⁷⁵⁹. Per un altro verso invece la borghesia illuminata, composta da coloro che credono nella «dignità», nella «ragione» e nel «benessere dell'uomo comune»: essi vedono «nel progresso scientifico, tecnico ed economico la chiave per una sempre più massiccia e veloce avanzata verso una vita caratterizzata, oltre che dall'abbondanza, dalla razionalità e dall'eticità dei comportamenti umani»⁷⁶⁰. La borghesia non era tuttavia una classe compatta, ma era divisa in una corrente interna che aspirava al *laissez faire*, all'espansione delle libertà democratiche e ad un «imperialismo informale» e un'altra corrente che

⁷⁵⁸ Mayer, *Il potere dell'Ancien Règime fino alla prima guerra mondiale*, cap. 5, p. 255

⁷⁵⁹ Ibid

⁷⁶⁰ Ibid

invece prediligeva il protezionismo economico, forme di governo più centralizzate e un «imperialismo a tutto tondo»⁷⁶¹ facente leva sull'utilizzo della forza. Mayer distingue due epoche: in un primo momento la borghesia progressista ebbe la meglio con l'espansione del libero mercato (1848-1873), mentre in un secondo momento fu la borghesia nazional-conservatrice a prendere il controllo dell'economia, virando verso il protezionismo (1873-1896). È evidente che la ricostruzione storica non coincide con quella di Lukàcs. Per il filosofo ungherese la fase progressista del pensiero borghese incomincia con il razionalismo illuminista e si prolunga fino ai moti operai del 1848, che rappresentano la prima significativa sconfitta dei ceti popolari nel processo di emancipazione socio-politica. Dopo il '48 iniziano a dominare nella borghesia atteggiamenti di compromesso con i residui feudali-assolutistici e i reazionari più radicali contro i movimenti socialisti, il che è simboleggiato filosoficamente dalla popolarità che le filosofie di Schopenhauer e Nietzsche acquisiscono nella seconda metà del XIX secolo e nel primo '900. A parere di Mayer l'epoca di influenza della borghesia progressista inizia proprio con le rivoluzioni del 1848 e si prolunga per venticinque anni, perdendo terreno solo nell'ultimo trentennio del secolo. Nonostante le diverse proposte cronologiche, entrambi gli studiosi sono d'accordo nell'affermare che il carattere progressista e potenzialmente rivoluzionario della borghesia altro non è che una breve parentesi tra l'epoca dell'Antico Regime e la conquista dell'egemonia da parte della borghesia conservatrice. Oltre alla debolezza interna e alla limitatezza dell'arco temporale di predominio, la borghesia progressista «si trovò anche ad affrontare un'opposizione insolitamente forte ed attiva»: le classi terriere – eredi dei feudi pre-capitalistici – fecero pressioni sulla politica per ottenere una «protezione tariffaria» e «agevolazioni economiche per l'agricoltura», così da ostacolare il commercio internazionale, che «minacciava di compromettere la loro base materiale, e con essa l'intero loro gonfiato status sociale, politico e culturale»⁷⁶². Le «élites tradizionali» inventarono la retorica «delle virtù della terra e dei suoi coltivatori», «presentandosi come “i custodi dell'habitat naturale dell'uomo», il suolo, così da assicurarsi «l'appoggio di vasti settori delle masse contadine»⁷⁶³ e legittimare il loro potere in opposizione alla borghesia cittadina, tradizionalmente lontana dai motivi conservatori. Con la reazione nobiliare del decennio 1870-1880 la borghesia perse ulteriore compattezza, dividendosi in una corrente che guardava ai residui dell'Antico Regime per «tariffe, appalti ed uffici pubblici» e «per la protezione armata contro i riottosi operai»⁷⁶⁴ che aspiravano al socialismo – e un'altra corrente che rimaneva ferma sull'opposizione all'aristocrazia feudale e sulla necessità di giungere ad uno stato di cose economico e politico democratico e liberale.

È in questo contesto che prende piede un ceto intellettuale complessivamente ostile alle domande borghesi di maggiore libertà e democrazia e alle mire proletarie di emancipazione sociale. Il bersaglio polemico di questi pensatori era rappresentato dalle città, «centri urbani senz'anima» che comportavano «la decomposizione» dei luoghi di cultura storici d'Europa e che erano diventati dei «calderoni di livellamento sociale e culturale, in cui le minoranze patrizie della cultura, della ragione e del gusto si sarebbero trovate alla mercé delle plebi»⁷⁶⁵. Il richiamo alla purezza della terra, della natura e del panorama rurale non era quindi interpretabile in senso letterale aveva come bersaglio polemico un nuovo stato di cose sociale che comportava «la rozza intrusione di una plebe grossolana e minacciosa»⁷⁶⁶ nell'orizzonte culturale e politico della nazione. Nonostante fosse presente una critica alla borghesia – responsabile di questi mutamenti – e ad un'aristocrazia incapace di difendere il vecchio ordine, il ceto intellettuale conservatore auspicava al mantenimento di una cultura elitaria ed era schierato con i detentori del potere economico. La decadenza della società giungeva in concomitanza con la fine del secolo, tanto che l'arrivo dell'anno 1900

761 Ibid, p. 256

762 Ibid, p. 257

763 Ibid

764 Ibid, p. 258

765 Ibid, p. 259

766 Ibid

«esprimeva una sensazione di disagio psichico e di incertezza ideologica», poiché «poteva annunciare l'alba radiosa di una nuova società, oppure il fosco tramonto del vecchio ordine»⁷⁶⁷. Il diffondersi dell'idea della decadenza nelle classi dominanti e nel ceto intellettuale che la rappresentava non implicava l'assunzione di un atteggiamento di passiva accettazione nei confronti del proprio declino. Al contrario, essi «non si consideravano dei degenerati» e «si proponevano invece di governare e superare la crisi restaurando e trasvalutando la vecchia società gerarchica (anziché riformandola e democratizzandola)»⁷⁶⁸. Il socialismo non venne interpretato dai suoi critici conservatori come «un progetto rivoluzionario» autonomo, ma come un nuovo illuminismo ancora più radicale e democratico di quello borghese-progressista. Conseguentemente a ciò la sensazione imminente di crisi fornì «la cornice immediata della rivolta contro lo scientismo, il positivismo e il materialismo»⁷⁶⁹ e «un numero sempre maggiore di intellettuali e di artisti prese a contestare il positivismo della teoria sociale, la razionalità dell'uomo e la realtà del progresso»⁷⁷⁰.

Nonostante l'interpretazione storica sia perlopiù coincidente con quella di Lukàcs, va segnalata una significativa differenza. Nella lettura del filosofo ungherese, il 1848 sancisce un nuovo momento nella storia europea, in cui la borghesia perde il proprio carattere rivoluzionario e si allea compattamente con la classe aristocratica in opposizione alla crescente minaccia socialista. A parere di Mayer invece la borghesia non diventa mai interamente parte della reazione, ma il conflitto politico si struttura tra un ceto conservatore legato all'Antico Regime – composto dall'alta borghesia conservatrice e dalla nobiltà – e un ceto progressista che vede la modernità come un trampolino di lancio verso il liberalismo, la democrazia, l'uguaglianza e il socialismo – composto dalla borghesia illuminata e dai movimenti operai. Data questa divergenza interpretativa, anche le modalità di opposizione al socialismo vengono interpretate in maniera diversa. Secondo Lukàcs, con Schopenhauer si formula un sistema filosofico che unisce le istanze dell'aristocrazia con quelle della borghesia in chiave antisocialista sull'onda della vittoria reazionaria nei moti del 1848 – con Nietzsche si prefigura filosoficamente l'epoca dell'imperialismo borghese e la difesa dei ceti dominanti oramai decadenti di fronte al progressivo avanzamento del proletariato. Nella lettura di Mayer gli intellettuali conservatori non devono mediare tra l'istanza reazionaria dei nostalgici dei privilegi feudali e dell'Antico Regime e la borghesia capitalistica – dal momento che il terreno di scontro è fra una concezione progressiva, scientifica e ottimista della storia e una concezione della medesima irrazionalista, elitaria e antidemocratica.

767 Ibid, p. 259-260

768 Ibid, p. 260

769 Ibid

770 Ibid, p. 256

7.2 Nietzsche, Darwin e il darwinismo sociale come parte della *Weltanschauung* dell'aristocrazia

Dal punto di vista politico, la reazione all'egemonia borghese-progressista si concretizza nell'ultimo trentennio del XIX secolo, quando l'aristocrazia agraria reclama politiche economiche a lei favorevoli e le élite tradizionali riprendono il ruolo egemonico nella società. Dal punto di vista culturale prende vita una nuova corrente elitaria che determina la *Weltanschauung* della classe dirigente di fine secolo, che si struttura tuttavia in senso peculiare: «gli innovatori intellettuali degli anni successivi al 1890 non ebbero, ai loro giorni, che scarsa importanza», tanto che «le figure dominanti dell'epoca» furono «Darwin e Nietzsche»⁷⁷¹. Le classi dirigenti utilizzarono in maniera semplicistica alcune delle nozioni da loro formulate, come la “sopravvivenza del più adatto” e la “volontà di potenza” per giustificare la propria visione del mondo contraria all'illuminismo, alla democrazia e al liberalismo. Prese così vita il darwinismo sociale, una visione del mondo sincretica che da un lato si appellava all'oggettività delle scienze naturali per attribuirsi una legittimità, ma d'altro canto veniva utilizzata contro il progresso che le scienze naturali generavano. Il socialdarwinismo fu tanto eterogeneo da trovare accoglienza nelle più disparate correnti filosofiche borghesi e reazionarie: se «gli avvocati del *laissez-faire* potevano intendere i principi della selezione dell'evoluzione tali che avallavano l'idea di una concorrenza senza restrizioni», al contrario «i protezionisti industriali ed agrari potevano interpretarli come una sanzione del nuovo mercantilismo»⁷⁷². Con la progressiva affermazione di nuove forme di statalismo, il darwinismo sociale divenne la «giustificazione delle lotte disciplinate dell'imperialismo sociale, sia entro i singoli paesi che nell'area internazionale»⁷⁷³. Per un verso il socialdarwinismo venne utilizzato come piattaforma teorica per giustificare riforme sociali con il fine di migliorare la qualità di vita del popolo e per intraprendere guerre internazionali; per un altro verso invece esso venne utilizzato per legittimare le diseguaglianze economiche vigenti entro gli stati-nazione, in cui le classi dirigenti godevano di disponibilità economiche infinitamente maggiori rispetto alle classi lavoratrici. In linea generale:

Il darwinismo sociale giustificò assai più che non provocasse il rimescolamento verificatosi in Europa sia nel campo delle mentalità sia in sede politica. Fornì un sostegno pseudo-scientifico alle vecchie classi dominanti e di governo che stavano tornando alla ribalta. Il darwinismo sociale si adattava alla loro mentalità elitaria, nella quale l'idea di diseguaglianza aveva radici profonde. Nella loro concezione gli uomini erano diseguali per natura; ed anti-egualitaria era la struttura della società, destinata per l'eternità ad esser dominata dalla minoranza dei meglio atti a governare⁷⁷⁴

È a questo punto del discorso che Mayer introduce la figura di Nietzsche, definito come il «principale menestrello» della battaglia «contro il livellamento politico, sociale e culturale» in favore delle «teorie delle élites», che «rispecchiavano e razionalizzavano prassi di dominio correnti»⁷⁷⁵. Lo storico statunitense afferma che «il pensiero di Nietzsche fu compattamente e coerentemente anti-liberale, antidemocratico e antisocialista», rientrando nell'ambito del socialdarwinismo, pur in senso peculiare, dal momento che il filosofo tedesco «rifiutava i presupposti progressisti della teoria evoluzionistica»⁷⁷⁶ di Darwin. Mayer legge il nietzschianesimo

771 Ibid, p. 261

772 Ibid, p. 262

773 Ibid, p. 263

774 Ibid, p. 264

775 Ibid

776 Ibid

come una filosofia in cui la sopravvivenza del più adatto non coincide con la lotta per l'esistenza, ma con un conflitto «per il dominio creativo, per lo sfruttamento e l'assoggettamento»⁷⁷⁷. La volontà di potenza non è un concetto di per sé riducibile al mero utilizzo della forza – dice lo storico statunitense – tuttavia «in nome dell'alta cultura, cui assegnava una priorità assoluta, Nietzsche era pronto ad asservire l'umanità intera»⁷⁷⁸. L'umanità è per il filosofo tedesco divisa in una ristretta cerchia nobiliare-aristocratica che si contrappone alla plebe – e vengono giudicati positivamente quei sistemi socio-politici che riconoscono e legittimano questa divisione. Proprio a causa di questa concezione sociale, Nietzsche ostentava il massimo disprezzo per la contemporaneità da lui vissuta, in quanto incapace di tracciare una linea di distinzione fra l'umanità superiore e quella inferiore, tendendo ad uno stato di cose sempre più liberale e democratico. Per il futuro dell'Europa, egli osteggiava la «frammentazione politica» e pensava ad un'unificazione prodotta da «uno statista realmente grande, ed una casta dominante soprannazionale»⁷⁷⁹. La filosofia di Nietzsche aveva carattere irrimediabilmente anti-borghese, poiché la classe sociale in questione non aveva spirito dionisiaco, era incapace di produrre arte in maniera autentica, idolatrava la cultura tradizionale e un Secondo Reich che si allontanava sempre più dagli *standard* aristocratici dell'Antico Regime. Il bersaglio polemico del nietzschianesimo viene identificato nella democrazia e nella dottrina cristiano-socialista dell'uguaglianza di tutti gli uomini, principi portati avanti in massima misura da Rousseau, autore che il filosofo tedesco detestava. Per liberarsi dalle insidie egualitarie del mondo moderno, Nietzsche faceva appello «ad una casta di padroni, di esseri superiori capaci di articolare e di realizzare le visioni ed i valori trasfigurati di un immaginato passato aristocratico», i quali «erano sempre pronti alla crudeltà», alla «violenza», all'«oppressione» e allo «sfruttamento» senza provare alcuna «simpatia, compassione o benevolenza verso gli inferiori»⁷⁸⁰. L'ascesa della razza dei signori e la sconfitta della modernità doveva avvenire tramite la «guerra», ovvero la modalità più adatta per rovesciare la «decadenza negativa»⁷⁸¹ della fine del XIX secolo in un esito positivo. La filosofia di Nietzsche diventa quindi «una precoce espressione, ed insieme un tempestivo stimolante, dell'incertezza di sé, del pessimismo e dello sconforto che corrodevano, nella *fin du siècle*, le classi dominanti e di governo d'Europa»⁷⁸².

Il nietzschianesimo e più in generale il socialdarwinismo non furono da piattaforma teorica per una critica allo «stato liberale» e alla «società borghese» e una significativa proposta di ritorno all'Antico Regime – al contrario «favorirono una ricomposizione di quelle forze conservatrici» «ch'erano risolte a bloccare ogni ulteriore avanzata liberale e democratica, o a smantellare i risultati di alcune delle avanzate del recente passato»⁷⁸³. Il rapporto tra le filosofie reazionarie e la borghesia era quindi malleabile. Per un verso non era presente un vero e proprio ripudio della modernità capitalistica, del predominio economico borghese e della forma politica dello stato-nazione – d'altro canto la borghesia era vista come un agente del progresso, del liberalismo e della democrazia che voleva liquidare il vecchio ordine. Quest'ultimo veniva idealizzato nella misura in cui poneva alla propria testa una minoranza dominatrice in grado di guidare la società, cosa che era impossibile per la plebe, incapace di gestire la sfera politica e di prendere decisioni razionali. Nietzschianesimo e socialdarwinismo diventarono i punti cardine della *Weltanschauung* delle élite in maniera trasfigurata, dal momento che le classi dirigenti si appropriarono delle massime di Nietzsche e Darwin senza leggerne attentamente i testi, ma riducendoli a concetti da loro utilizzabili per adempiere ai propri scopi politici. In questo senso, Mayer può affermare che «tutto può dirsi della nuova *Weltanschauung*, tranne che fosse innocente», dal momento che Nietzsche veniva citato fuori contesto e in base alle esigenze dei residui aristocratici e nobiliari ancora esistenti alla fine

777 Ibid

778 Ibid, p. 265

779 Ibid, p. 266

780 Ibid, p. 267-268

781 Ibid, p. 268

782 Ibid

783 Ibid, p. 269

dell'800. Vennero quindi ignorati gli aspetti «progressisti ed umanitari» delle filosofie di Nietzsche e Darwin, così come i loro «elementi d'ottimismo e di spirito umanitario» vennero lasciati fuori da un discorso che mirava a riaffermare il dominio delle élite sul resto della popolazione. Da un lato:

Darwin e Nietzsche furono la fonte congiunta, spirituale ed intellettuale, del gretto e violento assalto ideologico contro il progresso, il liberalismo e la democrazia che sullo scorcio dell'Ottocento dette il via alla campagna per preservare o rinvigorire l'ordine tradizionale⁷⁸⁴

D'altro canto non bisogna dimenticare che «la propagazione del pensiero darwiniano e nietzschiano fu dunque più un effetto che una causa del mutamento storico», dal momento che essa non giunse alla «gran massa della popolazione», mentre il suo contributo «divenne invece immensamente significativo e prezioso per le élites impegnate nella riaffermazione del proprio dominio»⁷⁸⁵.

784 Ibid, o. 271

785 Ibid

7.3 Tre interpretazioni della questione politica in Nietzsche: Mayer, Lukàcs e Losurdo

L'interpretazione di Mayer oscilla tra la lettura del solo Nietzsche e lo studio della ricezione del nietzschianesimo tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX. Il tema della non-innocenza della *Weltanschauung* è rovesciato rispetto alla modalità in cui è presentato da Lukàcs e Losurdo. A parere di questi ultimi una filosofia non è innocente rispetto allo scenario politico della sua epoca poiché – a partire da una vasta gamma di ragioni – vi è collegata in maniera imprescindibile. Nella lettura dello storico statunitense invece la filosofia di Nietzsche può essere considerata (entro una certa misura) come “innocente” in relazione alla politica del suo tempo, tuttavia la classe dominante la interpretò in maniera grossolana e semplicistica per soddisfare le proprie esigenze di potere. Questo non significa tuttavia che le interpretazioni del nietzschianesimo operate dalle élite di fine secolo fossero completamente irrelate rispetto al reale pensiero del filosofo in questione. A prescindere dall'utilizzo che ne è stato fatto, il pensiero di Nietzsche viene definito da Mayer come parte integrante del darwinismo sociale – in una forma particolarmente brutale. Su questo punto vi è totale concordanza con Lukàcs e Losurdo, che inseriscono Nietzsche nella corrente del socialdarwinismo, pur riconoscendogli delle peculiarità che lo distanziano dai suoi contemporanei. Dal punto di vista più propriamente politico, le interpretazioni di Lukàcs e Mayer sono invece agli antipodi. Per il primo, Nietzsche è un rappresentante non dei residui feudali-aristocratici, ma della borghesia reazionaria, parassitaria e decadente del periodo imperialistico del capitalismo, che ha come obiettivo quello di annientare la minaccia socialista e perpetuare l'esistenza dell'ordine costituito. A parere del secondo invece, il filosofo tedesco osteggia la borghesia in quanto rappresentante della decadenza moderna della società, diventando l'intellettuale di punta delle élite tradizionali, delle classi dirigenti che – nonostante i mutamenti verificatisi con la Rivoluzione francese e la nascita dei movimenti operai – continuavano a ricoprire un ruolo dirigenziale dai tempi dell'Antico Regime. La differenza fra le due interpretazioni deriva da una diversa concezione del ruolo sociale della borghesia. Nella *Distruzione della ragione*, il filosofo ungherese considera la borghesia come una classe reazionaria a partire dai moti del 1848, di conseguenza lo scenario politico si struttura all'interno di un conflitto tra i rivoluzionari che vogliono l'emancipazione proletaria e i reazionari che vogliono mantenere il capitalismo e ostruire l'avanzata dei movimenti operai. Lo storico statunitense al contrario ritiene che la borghesia illuminata non sia mai diventata un alleato compatto dell'aristocrazia e delle élite, ma la giudica comunque portatrice di istanze moderne, liberali e democratiche. Conseguentemente a ciò, il “Nietzsche reazionario” di Mayer non può essere espressione della borghesia, ma deve rappresentare il punto di riferimento delle élite eredi dell'*Ancien Règime*. Nonostante ciò, le conclusioni tratte dai due studiosi non sono dissimili. In Lukàcs e Mayer vi è una compromissione dell'aristocrazia con la borghesia, dal momento che la nobiltà si trova (pur indirettamente) a difendere l'ordine costituito composto dallo stato di diritto e dal capitalismo. Pur presentando due interpretazioni diverse, entrambe finiscono per inserire Nietzsche nella classe intellettuale che vuole mantenere l'ordine costituito di fine '800, il che lo distanzia sia dai nostalgici veri e propri dell'Antico Regime, che dai fautori del socialismo.

In linea generale, il fuoco tematico dell'interpretazione di Mayer non riguarda il nietzschianesimo in sé, ma la *Weltanschauung* delle classi dirigenti di fine XIX secolo, che si appropria della filosofia di Nietzsche per adempiere ai propri scopi politici. Nello spiegare questo processo, lo storico statunitense finisce comunque per dare un'interpretazione della filosofia di Nietzsche in quanto tale. Si tratta di un'interpretazione sommaria e incompleta, che presenta tuttavia un nucleo interessante per la determinazione del carattere politico della filosofia nietzschiana. L'assunzione principale, ovvero che la filosofia di Nietzsche ha carattere anti-liberale,

antidemocratico e antisocialista non rappresenta un che di ardito o particolarmente distante dai testi del filosofo tedesco. Si tratta tuttavia di capire il perché Nietzsche giunga a conclusioni politiche simili. Mayer riconduce giustamente queste tesi ad un tratto originario del nietzschianesimo, che consiste nella concezione della vita come lotta per il dominio e per l'assoggettamento. Lo storico statunitense tuttavia non collega questo carattere alle analisi psicologiche e fisiologiche svolte da Nietzsche, ma riconosce genericamente che il filosofo in questione era disposto a sacrificare l'umanità plebea e inferiore in nome dell'alta cultura. Si tratta di affermazioni troppo vaghe, dal momento che il filosofo tedesco non era un difensore appassionato della cultura aristocratica in quanto tale, ma intratteneva un discorso molto specifico dal punto di vista religioso, morale, filosofico e storico sul perché una società aristocratica fosse preferibile alla democrazia. L'appello ad una concezione della vita fondata sulla disuguaglianza viene compiuto a partire da una distinzione che affonda le proprie radici nel dualismo uomo sano / uomo malato e che si struttura nella critica dei sistemi di valori che rifiutano l'esistenza terrena in maniera più o meno esplicita. La filosofia di Nietzsche non può essere considerata come una piattaforma teorica che legittima le dinamiche di potere di fine '800 da cui le classi reazionarie hanno attinto in maniera generica e approssimativa per giustificare il proprio status sociale. Certamente Nietzsche condivide con il socialdarwinismo la concezione fondamentale secondo cui gli uomini non sono uguali, tuttavia questo non significa che il filosofo in questione rientri nella corrente del darwinismo sociale, dal momento che il nietzschianesimo non ha come fine né la difesa dell'ordine costituito della sua epoca, né condivide gli assunti di base dei darwinisti sociali. La strategia argomentativa di Mayer è simile a quella di Losurdo, nella misura in cui si stabilisce l'appartenenza di un filosofo ad una determinata corrente intellettuale in base alla comune adesione alla medesima tesi. Dove Losurdo cerca i punti di contatto tra Nietzsche e il nazionalsocialismo a partire dalla negazione dell'originaria uguaglianza fra gli uomini, Mayer inserisce Nietzsche nel socialdarwinismo poiché ritiene che la vita si strutturi attorno ad un conflitto che genera disuguaglianze socio-politiche legittime. Non si tratta di un'argomentazione di per sé condivisibile, dal momento che – come notato in relazione all'analisi dello studioso italiano – non si può intrattenere un discorso sulle teorie della disuguaglianza antropologica che coinvolga solamente Nietzsche e il darwinismo sociale, allo stesso modo in cui non si può compiere la medesima operazione per porre in connessione Nietzsche e il nazismo. La conclusione dello storico statunitense è che il filosofo in questione è un difensore dell'ordine costituito del suo tempo, il che ne fa il punto di riferimento intellettuale di tutti quei soggetti sociali che osteggiano l'avanzata del liberalismo, della democrazia e del socialismo in nome del mantenimento di una società gerarchica, elitaria e diseguale. Nietzsche è certamente un oppositore della modernità, nella misura in cui la modernità si qualifica in senso liberale, democratico e socialista, tuttavia questo non significa che nella sua opera sia rintracciabile un'apologia del Secondo Reich. Nietzsche era infatti un antagonista della dinastia Hohenzollern e di Bismarck, prevedendo per il futuro prossimo della Germania significativi mutamenti nell'orizzonte politico. Non è possibile tenere insieme la tesi secondo cui Nietzsche è un difensore del Secondo Reich e del suo carattere antidemocratico, elitario e aristocratico – e, contemporaneamente, l'appello nietzschiano al rovesciamento degli Hohenzollern e alla costruzione di un nuovo sistema politico tramite la conduzione di guerre contro tutto ciò che è degenerato in Germania e in Europa.

Per uscire da questo *impasse* Lukàcs propone di considerare Nietzsche non come un fautore dello stato tedesco del suo tempo, ma come un critico di Bismarck «dal punto di vista della destra», poiché il cancelliere del Reich «non era» «un imperialista reazionario abbastanza deciso»⁷⁸⁶. Collocandosi ancora più a destra di Bismarck – che pure era un conservatore – Nietzsche diventa un precursore del fascismo e delle sue istanze principali, fra cui l'utilizzo della forza, la divisione dell'umanità in una sottospecie superiore e molte sottospecie inferiori, la necessità di uno stato corporativo, l'anticomunismo e il ricorso ad un orizzonte culturale mitico, contrario ad una visione razionale e scientifica del mondo. Questa interpretazione risulta tuttavia insostenibile, dal momento

⁷⁸⁶ Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Parte terza, par. secondo, p. 338

che a partire da un'attenta analisi dei testi nietzschiani emerge sì una critica ad un carattere eccessivamente tollerante verso il liberalismo e la democrazia a Bismarck, tuttavia non sussiste un'effettiva somiglianza fra le tesi presentate dal filosofo in questione e quelle sostenute dagli ideologi hitleriani. Losurdo tenta una strada meno radicale rispetto a quella lukacsiana, mitigando i rapporti vigenti fra Nietzsche e il Terzo Reich. Sì, Nietzsche ha influenzato il nazionalsocialismo, tuttavia ha fatto ciò in quanto parte della corrente intellettuale dei critici della democrazia di fine '800, corrente da cui i nazisti hanno largamente attinto per creare la propria *Weltanschauung*. Anche questa interpretazione presenta dei punti deboli. La proposta politica nietzschiana è certamente antidemocratica, tuttavia questo non significa che possa essere posta in connessione con l'ideologia hitleriana in merito alle questioni della razza e dell'ebraismo. Come già sappiamo, Nietzsche non è un razzista in senso biologico, né tanto meno un antisemita – di conseguenza non può essergli attribuita una precursione intellettuale delle attività genocidarie attuate da Hitler. In linea generale, le interpretazioni di Mayer, Lukács e Losurdo tendono a cancellare l'unicità del pensiero nietzschiano, cercando di incasellarlo in un determinato contesto socio-politico. Pur condividendo un metodo interpretativo marxista, finiscono per trarre conclusioni diverse sul ruolo sociale svolto dal nietzschianesimo: per lo storico americano si tratta della filosofia di riferimento del ceto dirigente conservatore del Secondo Reich, per il filosofo ungherese si tratta della più importante anticipazione dei fascismi europei, per lo studioso italiano è invece la massima espressione della reazione antidemocratica di fine XIX secolo, perlopiù inconciliabile sia con il governo tedesco del suo tempo, che con il nazifascismo.

8.0 Ernst Nolte: Nietzsche come ispiratore del “partito dell'anti-annientamento”

8.1 Biografia e vita intellettuale di Nietzsche dalla nascita al crollo psichico

L'interpretazione di Nietzsche proposta da Ernst Nolte incomincia con un tentativo di abbozzare una biografia del filosofo tedesco. Oltre a riportare meri fatti biografici, fin dalle prime pagine lo storico propone un paragone con la vita di Karl Marx, identificando diverse similitudini nello svolgimento della vita dei due filosofi. Va notato in sede preliminare che il paragone Nietzsche-Marx viene compiuto a partire dall'analisi di questioni piuttosto superficiali, come ad esempio il fatto che entrambe annoverino fra i loro antenati «intere generazioni di rabbini»⁷⁸⁷, o che i genitori di tutti e due lamentarono un eccesso di spese durante i loro anni di studi universitari. La prima considerazione interessante riguarda il fatto che «Nietzsche» era «toccato solo marginalmente dagli eventi politici del tempo», pur essendo un «patriota tedesco» che aspirava al «rinnovamento della cultura tedesca attraverso l'opera d'arte totale wagneriana nello spirito dell'ellenismo»⁷⁸⁸. Su questa intuizione prende vita la *Nascita della tragedia*, opera che Nolte legge su tre livelli. In primo luogo si tratta di un testo di carattere filologico, in cui si studia la contrapposizione tra Dioniso e Apollo in quanto fondatrice della tragedia greca. In secondo luogo emerge la questione filosofica: richiamandosi a Schopenhauer, Nietzsche collega l'elemento dionisiaco alla volontà e alla musica e quello apollineo alla “parvenza” e alla “redenzione” e sostiene che «l'inappagata e infelice volontà trova la sua redenzione nella disinteressata contemplazione dell'arte»⁷⁸⁹. In terzo luogo, emerge il carattere propriamente nietzschiano dell'opera, in cui il filosofo identifica l'elemento dionisiaco come «voluttuosa totalità»⁷⁹⁰ che supera tutte le barriere e le manifestazioni della realtà superficiale e connette l'uomo al fondamento della natura e della vita, un che di orrifico da cui si libera temporaneamente solamente tramite l'arte, l'apparenza e tutto ciò che è apollineo. Questa epoca grandiosa dell'antichità greca venne interrotta da Euripide – che archivìò l'espressione artistica della tragedia – e da Socrate, portatore di un «ottimismo razionalista» che negava il carattere tragico dell'esistenza umana, credendo «nella felicità terrena di tutti»⁷⁹¹ e nell'abolizione della schiavitù. Le similitudini con l'interpretazione di Losurdo sono evidenti, dal momento che vengono evidenziati i medesimi punti salienti della *Nascita della tragedia*. La differenza consiste nel fatto che Losurdo inserisce il primo libro edito da Nietzsche nel più ampio spettro degli appunti privati, del contesto socio-politico dell'epoca e dei rapporti con Wagner e l'ebraismo, concludendo che si tratta di un testo rivolto in primo luogo alla scena politica di fine '800 in chiave critica nei confronti delle pretese rivoluzionarie del socialismo. Nella lettura di Nolte invece Nietzsche non è originariamente un pensatore politico, ma nella sua prima opera emerge un numero eterogeneo di elementi che ne vanno a comporre il nucleo, fra cui la questione politica, quella esistenziale, filologica, filosofica e artistica.

Nel corso del tempo il filosofo tedesco inizia a manifestare «pesanti dubbi sul carattere esemplare della greicità» e «sulla musica wagneriana»⁷⁹², esprime giudizi negativi sul *Parsifal* di Wagner e si avvicina a Paul Ree, studioso della morale che compie «il tentativo di smascherare l'uomo attraverso la riduzione delle azioni apparentemente non egoistiche a motivazioni

787 Nolte, *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Parte prima, Gli anni giovanili e il periodo universitario, p. 26

788 Ibid, Gli anni di Basilea fino al 1876, p. 37

789 Ibid, p. 39

790 Ibid

791 Ibid, p. 40-41

792 Ibid, p. 44

egoistiche»⁷⁹³. A partire da questi fattori, lo storico tedesco identifica le premesse per la svolta intellettuale del 1878 e la pubblicazione di *Umano, troppo umano*. Nonostante le modifiche accorse rispetto agli anni giovanili, Nolte identifica una sostanziale linea di continuità con le posizioni espresse nella *Nascita della tragedia*. A parere dello storico tedesco il giovane Nietzsche non fu mai un oppositore dell'illuminismo; al contrario, il suo pensiero «non sarebbe stato riconoscibile»⁷⁹⁴ senza l'illuminismo, con il quale condivideva quantomeno un carattere critico nei confronti della religione e del mondo clericale. Nietzsche e illuminismo non sono comunque due termini sovrapponibili, dal momento che sussistono delle importanti divergenze in merito alla concezione della politica. Se a parere degli illuministi la società deve tendere al benessere collettivo, all'abolizione delle disuguaglianze economiche o addirittura al socialismo; Nietzsche continua ad essere un sostenitore del «genio come obiettivo finale della cultura», della «schiavitù quale suo necessario fondamento» e dell'«espressione del significato del mondo attraverso l'arte e la metafisica», osteggiando il mondo contemporaneo, fondato su una fredda «cultura scientifica di massa»⁷⁹⁵. Anche in questo caso l'interpretazione è molto simile a quella di Losurdo, che traccia una distinzione tra l'adesione all'illuminismo e il rifiuto dell'elemento rivoluzionario a lui intrinseco. Ancora una volta Nolte non centralizza la questione politica, facendola emergere come uno dei tanti fattori inerenti alla produzione intellettuale nietzschiana. Un'altra differenza consiste nel fatto che Losurdo identifica la terza Considerazione inattuale come un momento in cui Nietzsche prende le distanze dalla piattaforma ideologica conservatrice e reazionaria di critica alla società democratica di fine '800; cosa che Nolte non riporta, mostrando apprezzamento per la tradizionale divisione del pensiero nietzschiano in tre fasi.

Se fino ad ora lo studioso italiano e lo storico tedesco hanno presentato due analisi complessivamente simili sull'evoluzione del pensiero di Nietzsche, ora Nolte afferma che

Nietzsche aveva partecipato intensamente agli eventi del 1866 e ancora del 1870-71, anche se in parte giudicandoli già all'epoca negativamente. Verso la fine della sua vita cosciente, nel 1888-89 egli prenderà posizione ancora una volta e in modo concreto rispetto alla politica, ma fra il 1872 e il 1888 gli eventi e gli sviluppi politici non compaiono, in modo rilevante, né nei suoi libri né nelle lettere⁷⁹⁶

Non solo c'è evidente discordanza tra la versione di Nolte e quella di Losurdo (secondo cui il nietzschianesimo si caratterizza integralmente in senso politico), ma si tratta di un'interpretazione inconciliabile anche con Lukàcs e Mayer, che identificano il contributo alla filosofia e alla cultura di Nietzsche in una serie di prese di posizione politiche. A parere dello storico tedesco «non può essersi trattato della semplice ignoranza», dal momento che «negli anni Ottanta Nietzsche leggeva regolarmente il *Journal des Débats*», piuttosto «egli considerava tale genere di cose come “politica spicciola”, di cui non occorre che un pensatore si interessasse»⁷⁹⁷. In maniera quasi antagonista con Lukàcs, Nolte afferma che Nietzsche non «sembra essersi accorto del nuovo imperialismo delle potenze occidentali o dell'inizio della politica coloniale tedesca»⁷⁹⁸. Emerge qui il tratto non-marxista dello storico tedesco, il quale non riconduce necessariamente un pensiero filosofico ad un fondamento economico-politico. Pur fornendo tre modelli interpretativi diversi, Lukàcs, Mayer e Losurdo concordano nell'attribuire predominanza alla questione politica in Nietzsche. Nolte, al contrario, non ritiene che le opere nietzschiane scritte dopo la *Nascita della tragedia* e prima dell'ultimo anno di vita cosciente, si occupino di questioni politiche a lui correnti. È certamente ragionevole affermare che gli scritti in questione non hanno come tema principale gli eventi politici dell'epoca, tuttavia la tesi dello storico tedesco appare eccessivamente riduttiva. In *Umano, troppo*

793 Ibid,

794 Ibid, 1876-1879, gli anni del rivolgimento, p. 52

795 Ibid,

796 Ibid, L'epoca di Zarathustra, p. 68

797 Ibid

798 Ibid

umano è presente un'intera sezione intitolata *Uno sguardo allo stato*, in cui Nietzsche si esprime sulla nazionalizzazione degli eserciti, sull'avanzata del socialismo, sulla partitocrazia liberale, sul mondo operaio e sulla schiavitù. In *Al di là del bene e del male* si fanno evidenti riferimenti critici al socialismo in quanto dottrina che «sotto un travestimento scientifico» fantastica di «future condizioni della società, dalle quali dovrà sparire il “carattere di sfruttamento”»⁷⁹⁹; nella *Genealogia della morale* viene chiamato in causa polemicamente Dühring in quanto fautore di idee politiche incompatibili con il nietzschianesimo. È chiaro che queste tematiche non rappresentano di per sé i discorsi alla base dei testi di Nietzsche tra la *Nascita della tragedia* e *L'anticristo*, tuttavia non è possibile compiere l'operazione opposta a quella degli studiosi marxisti, ovvero rimuovere completamente la questione politica da determinate sezioni dell'opera nietzschiana.

Nolte riconosce correttamente che tutta la produzione filosofica di Nietzsche dagli anni dello Zarathustra al termine della vita cosciente inizia a ruotare intorno ad una *summa* teorica che deve prendere come nome “Volontà di potenza” o “Trasvalutazione di tutti i valori”, tuttavia sostiene che «le teorie della volontà di potenza e dell'eterno ritorno devono quindi esser considerate come un'unica, seppure enigmatica unità» e che «se c'è un luogo ove è possibile riscontrare il “problema filosofico nietzscheano”, è proprio questo»⁸⁰⁰. Il rifiuto della posizione degli studiosi marxisti porta Nolte ad abbracciare la teoria sostenuta dagli interpreti più propriamente filosofici di Nietzsche, i quali sulla scia di Heidegger ritengono che il nucleo fondamentale del nietzschianesimo vada identificato nella capacità di tenere insieme i concetti di volontà di potenza, eterno ritorno dell'uguale e trasvalutazione di tutti i valori. Si tratta di una pretesa teorica che fa leva sull'assenza di un'opera unica e sistematica di Nietzsche in grado di sciogliere le contraddizioni entro cui le nozioni in questione sono inserite nelle opere degli anni '70 e '80. Abbiamo avuto modo di criticare questa linea interpretativa, dal momento che nei testi nietzschiani non emerge la necessità di considerare le suddette nozioni in maniera univoca – e che ad un'attenta analisi dei testi editi dal filosofo, non vi sono contraddizioni in merito alla loro coesistenza. Questo non significa tuttavia che Nietzsche non avesse lavorato in maniera serrata per la produzione di un'opera singola in grado di rinchiudere la totalità del suo pensiero durante gli anni 1885-1888. Nolte riconosce correttamente che i progetti della *summa* subiscono degli importanti mutamenti poco prima del termine della vita cosciente del filosofo, affermando che l'opera originariamente intitolata “Volontà di potenza” o “Trasvalutazione di tutti i valori” viene identificata con *L'anticristo*. Questa posizione è sostenibile, dal momento che nell'inverno 1888 Nietzsche sostituì l'originario sottotitolo de *L'anticristo* “Trasvalutazione di tutti i valori” con “Maledizione del cristianesimo” e scrisse a Georg Brandes che la “Trasvalutazione” era confluita ne *L'anticristo*. Nonostante ciò, non si tratta dell'unica interpretazione possibile, dal momento che – come sostenuto da Maurizio Ferraris – non esistono basi fattuali significative per affermare che Nietzsche abbia abbandonato interamente i progetti di stesura di un *magnum opus*, dal momento che il filosofo non aveva intenzione di pubblicare *L'anticristo* se non dopo un lungo periodo di revisione che, stando a quanto scritto a Brandes e in *Ecce Homo*, non sarebbe terminato prima del 1890. Ciò che interessa a Nolte comunque è che è «impossibile considerare ancora questa “summa” come un'opera filosofica secondo la vecchia accezione del termine», poiché Nietzsche vuole «compiere una transizione verso la “praxis”»⁸⁰¹, ovvero dare esito concreto (in senso politico) al contenuto della sua filosofia.

799 *Al di là del bene e del male*, capitolo nono, aforisma 259, p. 183

800 *Ibid*, L'epoca di Zarathustra, p. 75

801 *Ibid*, La “summa” progettata: «La volontà di potenza», p. 86-87

8.2 Nietzsche contra Marx: la prefigurazione filosofica della “guerra civile europea”

L'ultimo Nietzsche – dice Nolte – compie una svolta radicale nei confronti della *praxis*, abbandonando la filosofia per come intesa in senso tradizionale, cercando di costruire una vera e propria alternativa culturale, sociale e politica da attuare durante il suo tempo storico. Nel *Crepuscolo degli idoli* è presente una sezione intitolata *I miglioratori dell'umanità*, che si riferisce a coloro che stabiliscono i valori in cui gli uomini credono, che decidono in che cosa consiste il “progresso” dell'uomo e quale sia la sua meta finale. Nolte nota che il tema del miglioramento dell'umanità è parte fondamentale del lessico «dell'intero “partito del movimento” o della sinistra nel suo complesso»⁸⁰² durante il XIX secolo. Ovviamente vi è totale divergenza tra il modo di “migliorare” l'umanità inteso dalle frange più intransigenti del liberalismo e del socialismo in generale; e la modalità pensata da Nietzsche. Secondo gli intellettuali e i movimenti progressisti, l'evoluzione va intesa nel senso di «estensione del diritto di voto, progressivo innalzamento del livello medio di vita attraverso il libero scambio, lotta a coloro che – come a esempio i “feudali” o le varie chiese di stato» vogliono «egoisticamente mantenere i loro ingiustificati vantaggi, i loro “privilegi”»⁸⁰³. A partire da una concezione secondo cui gli uomini sono fundamentalmente uguali e le loro condizioni di vita devono tendere verso il benessere – che consiste in una riduzione sempre più radicale delle diseguaglianze – presero vita le piattaforme politiche socialiste. Da un lato si sviluppa il socialismo agrario, che mira alla costruzione di piccole «comunità agricolo-industriali»⁸⁰⁴ autarchiche e poco numerose, in cui viene abolito lo sfruttamento del lavoro. Per un altro verso prende vita il socialismo di stato, che accetta la presenza dello stato-nazione come entità politica, ma rifiuta lo sfruttamento capitalista, propendendo per un'economia dirigista in grado di tutelare le classi lavoratrici. Nolte ritiene che l'opera di Karl Marx rappresenti il sunto teorico di queste due tendenze: per un verso il marxismo riconosce la legittimità e il valore della rivoluzione economica capitalista (come il socialismo di stato), tuttavia immagina un futuro in cui governa una società senza classe e senza stato e in cui viene applicata la massima “da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni” (realizzabile in un contesto di piccola comunità piuttosto che negli stati-nazione). Lo storico tedesco ritiene che il marxismo presenti un vero e proprio carattere di «annientamento», apparendo «molto minaccioso» per le classi dirigenti in quanto annuncia «l'imminenza di una rivoluzione che difficilmente» potrebbe dirsi «incruenta»⁸⁰⁵. Per legittimare il carattere radicale della propria dottrina, Marx

trovò una geniale via d'uscita: quell'annientamento che avrebbe incontrato resistenze difficilmente sormontabili nel caso avesse tentato di eliminare i ceti superiori e intermedi della società esistente, sarebbe stato compiuto dalla storia stessa, ossia dalle leggi che regolano la produzione capitalista; alla fine, una fine che addirittura sembrava già possibile prevedere, l'enorme maggioranza dei proletari nullatenenti non avrebbe dovuto affrontare che un'esigua schiera di “magnati”, e “la scure del popolo”, sarebbe stata non la ghigliottina, bensì la semplice e indolore assunzione in servizio degli espropriatori successiva alla loro “espropriazione”⁸⁰⁶

La descrizione che Nolte fa del marxismo sembra rovesciare i termini in questione. Nella filosofia di Marx è certamente presente un appello alla rivoluzione e al carattere di annientamento che essa comporta, ma non si tratta di qualcosa che viene “legittimato” o “giustificato” tramite

802 Ibid, La svolta del 1888: la «praxis», p. 92

803 Ibid

804 Ibid

805 Ibid, p. 93

806 Ibid, p. 94

l'appello a determinate leggi della storia. Al contrario è proprio una corposa analisi sulla storia dei sistemi economici dell'umanità a mettere Marx nelle condizioni di sostenere di avere scoperto le leggi di funzionamento della storia e di giungere alla conclusione che il capitalismo si evolverà in maniera sempre più elitaria e aristocratica, al punto che una grande massa proletaria rovescerà i pochi detentori dei mezzi di produzione e prenderà il controllo della politica e dell'economia mondiale.

A prescindere dall'interpretazione del rapporto fra le leggi della storia e il carattere di annientamento, Nolte afferma che al marxismo «si potevano anche opporre pesanti controargomenti», come la critica alla sua analisi della storia, il rifiuto «dell'eliminazione del denaro e della proprietà privata dei mezzi di produzione»⁸⁰⁷ e l'impossibilità di giungere ad uno stato di benessere generalizzato, omogeneo e uniforme. Dunque, si chiede lo storico tedesco: «è possibile una concezione opposta e radicale» a quella di Marx, che presenti l'annientamento come una necessità, ma in termini opposti rispetto a quelli presentati dal marxismo? Questa concezione del contro-annientamento «potrebbe inoltre appoggiarsi su tutti coloro il cui diritto all'esistenza sociale» viene «negato, come gli aristocratici, gli imprenditori, i “ceti medi”, le libere professioni, gli agrari, le chiese cristiane, gli ebrei ortodossi, il mondo della finanza ebraico», «gli artisti» e «gli uomini di cultura»⁸⁰⁸. Nolte tratta in maniera eccessivamente esagerata le pretese rivoluzionarie del marxismo. La rimozione della proprietà privata dei mezzi di produzione, l'instaurazione della dittatura del proletariato e la tensione verso la società senza classe e senza stato sono ovviamente prospettive politiche radicali, che implicano sconvolgimenti di grande portata a livello sociale, politico ed economico. Ciò non legittima tuttavia l'interprete ad attribuire a Marx uno sconsiderato utilizzo della forza che giunge a negare il “diritto all'esistenza” di un grosso numero di categorie sociali per portare a termine una rivoluzione violenta. Come affermato dallo stesso storico in precedenza, la lettura marxista della storia prevede che il capitale si accumuli nelle mani di un numero sempre minore di borghesi – e che il numero di proletari aumenti a dismisura. Conseguentemente a ciò, si può affermare che il “diritto all'esistenza” venga negato ad una netta minoranza dell'umanità, e non ad ampi strati della società.

Nonostante un'interpretazione grossolana del marxismo, quel che è importante della lettura di Nolte è che Nietzsche viene considerato come il primo intellettuale che compie «il tentativo di fondare questo “partito antiannientamento”»⁸⁰⁹, cercando di attuarlo nella “praxis” - dunque è il primo teorico non di una generica opposizione al socialismo, ma di un movimento che si propone di “annientare” il socialismo e le sue pretese politiche. Sostenere questa tesi richiede tuttavia una base fattuale che dimostri, in primo luogo, che il nietzschianesimo è dotato di una proposta politica riconducibile al carattere di “annientamento” e, in secondo luogo, che i soggetti da annientare siano i socialisti. Nolte riconosce giustamente che le prediche anticristiane di Nietzsche non bersagliano il cristianesimo in sé, ma il suddetto culto religioso «viene visto come origine» «di epifanie che, per una parte essenziale, si dichiarano non cristiane»⁸¹⁰, fra le quali il socialismo. È indubbio che in Nietzsche il socialismo sia visto in quanto elemento di continuità con il cristianesimo, tuttavia – e questo Nolte manca di evidenziarlo – entrambe i termini in questione sono considerati come dei sistemi di valori creati da uomini malati che nascondono in maniera più o meno evidente un originario rifiuto nei confronti dell'esistenza terrena. Nel nietzschianesimo il cristianesimo e il socialismo sono trattati come problemi nella misura in cui essi si qualificano come sistemi di valori incapaci di accettare la realtà per quello che è e di costruire un sistema, religioso in un caso, politico nell'altro, in conformità con essa. Il conflitto riguarda originariamente un sistema di valori aristocratico – come può essere quello greco-dionisiaco o quello indiano delle *Leggi di Manu* – e un sistema di valori plebeo – come invece sono (ad esempio) il cristianesimo e il socialismo. Non è quindi possibile intendere Nietzsche genericamente come un anticristiano e un antisocialista, poiché

807 Ibid

808 Ibid

809 Ibid, p. 95

810 Ibid, p. 96

la sua opposizione a queste due espressioni culturali si colloca entro un più vasto orizzonte di critica storica, metafisica, morale, filologica, filosofica, psicologica e fisiologica – non solamente religiosa e politica. Così Nolte chiama in causa il noto passo di *Ecce Homo* in cui Nietzsche parla delle «guerre più dure», il cui scopo è «la distruzione spietata di tutto ciò che è degenerato e parassitario» in nome della «educazione di un'umanità superiore»⁸¹¹. A partire da questa citazione, lo storico tedesco conclude che «è assolutamente indubbio che» «quel che egli vuol salvare è “la cultura”, la grandezza, la ricchezza di tensione dell'uomo; solo che ora egli postula affatto scopertamente la guerra civile quale condizione preliminare a quella salvezza»: Nietzsche «diviene così il profeta di una “guerra civile mondiale”, che inizialmente sarebbe comunque una “guerra civile europea”»⁸¹². Si tratta di una base fattuale insufficiente per giungere a queste conclusioni. Nell'aforisma di *Ecce Homo* Nietzsche fa sì riferimento alle “guerre più dure”, ma queste non vengono definite né in quanto guerre civili, né la loro estensione viene ricondotta ai confini geografici dell'Europa o del mondo intero. In *Ecce Homo* Nietzsche fa riferimento almeno in due occasioni ad un futuro bellicoso in cui la sua filosofia scenderà in campo contro “tutto ciò che è degenerato e parassitario” e “le formazioni di potere della vecchia società”. Il filosofo tedesco si riferisce in maniera piuttosto evidente alla tipologia di uomo malata, che è incapace di accettare la vita terrena e che costruisce sistemi di valore nichilisti. In un certo senso si può affermare che Nietzsche ipotizzi una conduzione di queste guerre contro socialisti e cristiani, ma bisogna specificare che la polemica riguarda il più ampio orizzonte della morale aristocratica e della morale dello schiavo, che non è in alcun modo riducibile al carattere anticristiano e antisocialista del nietzschianesimo. Ha ragione Nolte a sottolineare che «la guerra che Nietzsche intende non è affatto una “guerra spirituale”»⁸¹³, poiché esiste un numero più che sufficiente di aforismi in cui il filosofo fa appello a soluzioni violente contro gli uomini degenerati. Epperò questo non significa che Nietzsche prefiguri la Prima guerra mondiale in quanto “guerra civile europea” o l'ascesa dei fascismi in quanto prefigurazione di una “guerra civile mondiale” contro il socialismo. Né questo significa che le guerre prefigurate da Nietzsche vengano condotte per mezzo del metodo dell'annientamento – terminologia non usuale nel lessico del filosofo in questione. Nonostante la presenza di numerosi passi in cui si fa appello alla forza, Nolte trascurava l'aforisma del *Crepuscolo degli idoli* sulla «spiritualizzazione dell'inimicizia» in cui si fa appello al «fatto che si comprenda a fondo quale valore» bisogna attribuire ai «nemici», così da agire e decidere «nel modo opposto a come un tempo si agiva e si decideva»⁸¹⁴. A questo punto – per opporsi completamente al cristianesimo – Nietzsche afferma che «la chiesa ha voluto in ogni epoca l'annientamento dei suoi nemici: noi, noi immoralisti e anticristiani, scorgiamo un nostro vantaggio nel fatto che la chiesa esista»⁸¹⁵! Questo passo va a contraddire completamente le intenzioni interpretative di Nolte, dal momento che il termine a lui più caro - “annientamento” - viene delegittimato da Nietzsche stesso, il quale lo esclude dalla propria dottrina. È chiaro che non si può assolutizzare il valore di questo aforisma – e gli si possono benissimo contrapporre molti luoghi dell'opera nietzschiana in cui si fa appello a metodi brutali contro coloro che sono identificati come uomini degeneri e malati – tuttavia non si può cancellare questa tensione nel pensiero di Nietzsche rimuovendo un aforisma edito, appartenente ad un momento saliente della vita intellettuale del filosofo.

811 *Ecce Homo*, La nascita della tragedia, par. 4, p. 210-211

812 Nolte, *Nietzsche e il nietzschianesimo*, Parte prima, La svolta del 1888: «la praxis», p. 98-99

813 Ibid, p. 99

814 *Crepuscolo degli idoli*, Morale come contronatura, aforisma 3, p. 35

815 Ibid

8.3 Nietzsche, Marx e “l'annientamento”

La lettura di Nolte si avvicina in maniera radicale a quella di Lukàcs quando si afferma che

Nietzsche non conosceva gran che del socialismo e chiaramente non ha mai letto una riga di Marx, tuttavia non è escluso che avesse presente il marxismo quando manifestava le sue opinioni sul socialismo, dalle quali traspare una profonda partecipazione⁸¹⁶

Nonostante l'evidente somiglianza, il fondamento interpretativo è diverso. Il filosofo ungherese ritiene che Nietzsche sia un oppositore del socialismo nella misura in cui egli è un rappresentante filosofico della borghesia durante il periodo imperialistico, classe sociale che in quel momento storico ha come bersaglio sociale l'emancipazione proletaria e come bersaglio filosofico il socialismo e il marxismo. Lo storico tedesco invece non riconduce la figura di Nietzsche alla lotta di classe del suo tempo, ma ritiene che la sua filosofia sia dotata di per sé di un carattere antisocialista e antimarxista. Che il nietzschianesimo si ponga in opposizione al socialismo non è qualcosa di difficile da dimostrare; ma che Nietzsche “avesse presente il marxismo quando manifestava le sue opinioni sul socialismo” è impossibile da provare, dal momento che – come affermato dallo stesso Nolte – Nietzsche “non ha mai letto una riga di Marx” durante la sua vita. Lo storico tedesco richiama all'attenzione del lettore il passo della *Genealogia della morale* in cui si afferma che «la vita si adempie *essenzialmente*, cioè nelle sue funzioni fondamentali, offendendo, facendo violenza, sfruttando, annientando» e – di conseguenza - «un ordinamento giuridico» «pressappoco secondo il modello comunista di Dühring», secondo cui «ogni volontà» deve «considerare eguale ogni volontà, sarebbe un principio *ostile alla vita*»⁸¹⁷. Nolte riconosce che Nietzsche «non fa altro che citare Dühring, ma in sostanza si presenta come l'anti-Marx»⁸¹⁸. Questo discorso appare privo di una giustificazione, dal momento che non si comprende come sia possibile che il “reale” bersaglio polemico nietzschiano sia un filosofo di cui non conosceva né l'opera, né tanto meno l'esistenza. Appare quindi difficile per una vasta gamma di ragioni affermare che il filosofo in questione «sviluppa sostanzialmente il concetto opposto alla concezione di Marx dell'annientamento del capitalismo e quindi anche della borghesia come classe sociale»⁸¹⁹. In primo luogo il termine “annientamento” in relazione al superamento marxista del capitalismo non sembra accurato, dal momento che Marx considera il capitalismo come una sorta di necessità nella storia dei rapporti produttivi umani; tuttavia ritiene che il sistema economico capitalista sia dotato di contraddizioni tali che l'umanità giungerà al suo superamento. L'utilizzo del termine “annientamento” sembra suggerire che il marxismo invochi ad un generico uso della forza e della violenza per abbattere l'ordine costituito e instaurare la dittatura del proletariato; quando invece il discorso di Marx è ben più articolato e non irriducibile al fanatismo rivoluzionario. In secondo luogo, Nietzsche non presenta in nessun momento della sua opera una dottrina compatibile con “il concetto opposto alla concezione di Marx dell'annientamento del capitalismo e quindi anche della borghesia come classe sociale”. Il contrario “dell'annientamento del capitalismo” consiste essenzialmente nella sua preservazione; ma questa posizione non può essere attribuita a Nietzsche, dal momento che il suddetto non svolge nessuna considerazione sul capitalismo in tutta la sua produzione filosofica. Il filosofo in questione è certamente favorevole ad un sistema produttivo in cui la classe dei lavoratori è ben separata dal ceto aristocratico e nobile, ma questo non si traduce

816 Nolte, *Nietzsche e il nietzschianesimo*, Parte seconda, Il socialismo, p. 193

817 *Genealogia della morale*, Seconda dissertazione, par. 11, p. 65

818 Nolte, *Nietzsche e il nietzschianesimo*, Parte seconda, Il socialismo, p. 198

819 Ibid, p. 198-99

in un'apologia del capitalismo, dal momento che esistono molteplici sistemi economici fondati sulla rigida divisione tra la classe lavoratrice e gli strati superiori della società. In terzo luogo, Nietzsche non propone un concetto opposto alla (presunta) proposta marxista di “annientamento della borghesia come classe sociale”. La lettura della storia di Marx prevede che il capitale economico mondiale sarà progressivamente concentrato nelle mani di un numero sempre minore di borghesi, i quali verranno rovesciati dalla vastissima massa proletaria, evento che darà inizio alla rivoluzione comunista. “L'annientamento della borghesia” si traduce nell'adozione della forza contro un numero esiguo di individui che hanno accumulato un vastissimo potere economico e politico. Non è chiaro come si debba configurare il presunto “contro-annientamento” caldeggiato da Nietzsche. Se con ciò ci si riferisce alla necessità dei pochi capitalisti rimasti di “annientare” la classe proletaria con la violenza – questo è un appello del tutto irrintracciabile nella filosofia nietzschiana. Come abbiamo già avuto modo di notare, Nietzsche presenta due piattaforme politiche diverse nel periodo 1886-1887 e nel 1888. In *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia della morale* si fa appello al «sacrificio di innumerevoli esseri umani», che «per amore» dell'aristocrazia «devono essere oppressi e diminuiti a esseri umani incompleti, a schiavi, a strumenti di lavoro»⁸²⁰; andando a giustificare un sistema produttivo schiavistico (che – per inciso – non ha nulla a che fare con il capitalismo propriamente detto). Ne *L'anticristo* e nel *Crepuscolo degli idoli* queste posizioni vengono mitigate, affermando che «sarebbe del tutto indegno di uno spirito profondo vedere già nella mediocrità in sé un'obiezione», dal momento che è proprio la mediocrità ad essere «la prima necessità affinché possano darsi eccezioni», prima fra tutte «un'elevata cultura»: la casta superiore ha quindi il «dovere» di trattare i mediocri «con dita più delicate rispetto a sé e i suoi pari»⁸²¹. Trattando della «questione operaia», il filosofo auspica che «un genere di uomo modesto e umile, sul tipo cinese, si sviluppi qui a classe sociale» poiché – essendo l'operaio un tipo di uomo inferiore rispetto al ben-riuscito – solo tramite l'esercizio del lavoro manuale «un operaio diventa possibile come classe sociale, diventa possibile come *se stesso*»⁸²². Il termine “annientamento” appare del tutto fuoriluogo rispetto a questa concezione politica, dal momento che anche quando Nietzsche si riferisce al “sacrificio di innumerevoli esseri umani”, non lo fa con intenti sterminatori o genocidari, ma con il fine di trattare i lavoratori come “esseri umani incompleti”, “schiavi” e “strumenti di lavoro”. D'altro canto – e questo Nolte manca di evidenziarlo – la filosofia nietzschiana assume un carattere brutale non nei confronti di quello che Marx chiamerebbe “proletariato”, ma nei confronti degli uomini malati, dei malriusciti, dei degenerati – ovvero di tutti coloro che sono stanchi di vivere, che ripudiano l'esistenza umana e fanno proselitismo verso sistemi di valori che inneggiano ad altre realtà, a condizioni irraggiungibili nella realtà o al nulla.

La conclusione dell'interpretazione di Nolte è che Marx e Nietzsche sono i due precursori filosofici dello scontro ideologico del primo novecento:

Marx prevedeva un conflitto finale “puro”, che non avrebbe avuto il carattere di guerra civile in quanto questa sarebbe consistita soltanto nell'eliminazione o nell'utilizzazione ai propri fini, di pochi magnati del capitalismo, compiuta dall'enorme maggioranza degli sfruttati; mentre il concetto “puro” di Nietzsche prevedeva un “massacro” piuttosto che una guerra civile, cioè la distruzione di milioni di “malriusciti”⁸²³

Nessuno dei due progetti ebbe tuttavia esito nella sua forma “pura”, ma la contingenza storica ne modificò i tentativi di attuazione. La «rivoluzione marxiana» condotta in maniera «impura» si verificò in Russia, dove la borghesia fu colpita prima ancora che adempisse al suo compito storico di trasformare il vecchio regime zarista in uno stato di diritto liberale: l'esito non fu l'eliminazione di pochi capitalisti per mano del proletariato, ma uno «sterminio in grande stile»⁸²⁴.

820 *Al di là del bene e del male*, capitolo nono, aforisma 258, p. 182

821 *L'anticristo*, aforisma 57, p. 82-83-84

822 *Crepuscolo degli idoli*, Scorribande di un inattuale, aforisma 40, p. 97

823 Nolte, *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Parte terza, Nietzsche, Marx e la “guerra civile europea”, p. 320

824 *Ibid*, p. 320-21.

Allo stesso modo, quando «la concezione di Nietzsche» assunse «una forma impura», venne tramutata in «un'operazione biologica» che doveva preservare «la razza dei signori e la super-razza» per «salvare l'umanità»⁸²⁵. Marx e Nietzsche non avevano prefigurato una guerra civile, tuttavia le condizioni storiche di inizio XX secolo virarono in maniera necessaria verso questo esito. Quando i bolscevichi portarono a termine la Rivoluzione d'ottobre, misero «in atto quell'annientamento sociale completo che, secondo Marx, sarebbe stato il compito della storia»⁸²⁶. In egual misura, «la situazione da guerra civile divenne una realtà, e fu definitiva quando, in uno stato che aveva lo stesso calibro della Russia, giunse alla vittoria quel partito “anti-guerra civile” che, semplificandolo in maniera grossolana, si richiama a Nietzsche»⁸²⁷. In conclusione, «Marx» e «Nietzsche» sono considerati da Nolte come «gli ideologi più importanti di quella guerra civile giunta alla decisione del conflitto, e cioè la guerra civile “europea” del periodo dal 1917 al 1945»⁸²⁸. Nietzsche e Marx diventano involontari precursori di una guerra civile che non avevano realmente prefigurato, né desiderato. Questa tesi ha due punti deboli. Innanzitutto, l'influsso del marxismo sulla Rivoluzione d'ottobre non può essere paragonato a quello del nietzschianesimo sulla fondazione del Terzo Reich. Il partito socialdemocratico operaio russo – poi partito comunista dell'Unione Sovietica – che ha preso il potere in maniera rivoluzionaria nel suo Paese, si ispirava direttamente alle teorie di Marx, pur rivedendole alla luce della teoresi e dell'azione politica di Lenin, avendo come ideologia ufficiale il marxismo-leninismo. Il partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori aveva come ideologia il nazionalsocialismo (detto anche hitlerismo), non il nietzschianesimo. In secondo luogo, le politiche genocidarie di Hitler non rappresentano una “distorsione” delle idee di Nietzsche – come ampiamente mostrato nell'analisi dell'interpretazione di Losurdo, dal momento che il filosofo tedesco non ha mai aderito al razzismo biologico o all'antisemitismo, fattori irrinunciabili se si vuole comprendere l'ideologia hitleriana. Anche l'analisi propriamente storica mostra dei segni di debolezza, dal momento che la Rivoluzione d'ottobre viene liquidata come uno “sterminio in grande stile”, concetto che non appare né appropriato, né esaustivo per descrivere la presa di potere dei bolscevichi in Russia; e che la situazione geopolitica europea degli anni 1917-1945 viene descritta nei termini di “guerra civile”. È assodato che il periodo indicato da Nolte presenta una radicale contrapposizione tra le aspirazioni rivoluzionarie del comunismo e la reazione fascista, tuttavia questo non significa che si possa parlare in maniera univoca di una guerra civile che ebbe luogo in Europa a partire da queste ideologie.

Trattando della ricezione di Nietzsche nella scena culturale del primo novecento, Nolte presenta l'interpretazione di Georg Simmel, che appare particolarmente brillante. Il sociologo tedesco sostiene che il nietzschianesimo abbia come tesi di fondo l'esistenza di «una distanza naturale fra uomo e uomo», che si traduce in un «ordine gerarchico» che divide «la maggioranza dei deboli e degli insignificanti» dalla «minoranza dei forti, degli eletti e degli individualisti»⁸²⁹. Nel corso della storia i primi hanno preso il sopravvento, producendo «un livellamento del tipo umano generale», impedendo l'attuazione de «l'ideale dell'elevazione dell'uomo», che può avere luogo non tra «i molti o i tutti», ma solo tra «i pochi superiori»⁸³⁰. «Questa massima non può né essere provata né confutata, essa provoca volontaria ripulsa o accettazione»⁸³¹ - e questo rappresenta già un indice sufficiente per determinare il grado di salute di un essere umano. Un'interpretazione simile spalanca le porte alla questione politica in Nietzsche – dal momento che “la distanza naturale fra uomo e uomo” implica la predilezione per una società organizzata in senso gerarchico e non egualitario – tuttavia essa non viene centralizzata in maniera sbrigativa, ma ricondotta al suo significato principale, che è di carattere filosofico.

825 Ibid, p. 321

826 Ibid, p. 327

827 Ibid

828 Ibid, p. 328

829 Ibid, Nietzsche nella filosofia e nella scienza, p. 270

830 Ibid

831 Ibid

Conclusioni. Ridimensionare e riqualificare il carattere politico della filosofia di Nietzsche

Come esplicitato nell'introduzione, lo scopo di questa tesi consiste nel cercare di definire il ruolo della questione politica in Nietzsche. Nella prima parte è stato compiuto il tentativo di ricostruire il nodo centrale della filosofia nietzschiana a prescindere dall'utilizzo strumentale di interpretazioni che potessero traviarne il senso. Questa scelta ha comportato un sacrificio sul numero di fonti chiamate in causa – ma ha permesso di entrare completamente nei testi di Nietzsche, collegandoli per dare continuità espositiva al suo pensiero, quella continuità che viene resa difficile dalla scelta dell'autore di scrivere perlopiù tramite aforismi. All'interno di questo percorso la questione politica è stata collocata in un momento ben preciso dell'evoluzione del pensiero di Nietzsche, che corrisponde alla diagnosi del nichilismo come carattere fondamentale della storia d'Occidente dal trionfo del cristianesimo ai tempi dell'Impero Romano fino agli ultimi decenni del XIX secolo. Nel lessico nietzschiano socialismo, anarchismo e comunismo sono termini perfettamente interscambiabili che indicano la professione di una dottrina politica che dietro a *slogan* rivoluzionari nascondono un sentimento d'odio per la realtà e per il suo carattere di fondamentale diseguaglianza tra uomo e uomo. Già l'ebraismo e il cristianesimo due millenni prima avevano minato i valori aristocratici, sostituendo la tesi di una diseguaglianza naturale fra esseri umani con la tesi dell'uguaglianza fra tutti gli uomini, i quali di fronte a Dio non presentavano differenze. Dunque – può commentare sarcasticamente Nietzsche - «il giudizio universale» è il medesimo concetto della «rivoluzione come se l'aspetta il lavoratore socialista», solamente che il primo è pensato un po' più «lontano»⁸³² del secondo, poiché si colloca nella presunta vita dopo la morte. Poco importa al filosofo che una rivoluzione socialista possa effettivamente modificare in meglio le condizioni di vita dei lavoratori: cristianesimo e comunismo poggiano sul medesimo presupposto, quello dell'eguaglianza degli uomini – di conseguenza finiscono entrambe per opporsi a morali di tipo aristocratico, originate da uomini sani e ben riusciti.

La questione politica in Nietzsche non può essere tuttavia ridotta ad un mero esercizio di antisocialismo, dal momento che è presente una posizione autonoma, una proposta di reale organizzazione della società e ripartizione del lavoro. Sotto questo profilo, il filosofo tedesco presenta due piattaforme che partono dalle medesime considerazioni ma si evolvono in maniera diversa. In *Al di là del bene e del male* si fa appello al «sacrificio di innumerevoli esseri umani», che «per amore» dell'aristocrazia «devono essere oppressi e diminuiti a esseri umani incompleti, a schiavi, a strumenti di lavoro»⁸³³. Gli uomini sani rappresentano il fine della società, il suo senso e la sua giustificazione, di conseguenza tutti gli altri individui devono servirli e garantire loro le migliori condizioni di vita. In *Al di là del bene e del male* è estremamente marcata la divisione tra “volontà forti” e “volontà deboli”, dal momento che Nietzsche compie una prodigiosa analisi sul funzionamento della psiche, che finisce per negare l'uguaglianza tra uomini e identificarne il criterio di differenza nel trionfo degli affetti di comando o di sottomissione. Non essendo uguali, gli esseri umani devono avere accesso ai diritti sociali, politici ed economici in maniera diversa: ecco spiegato il perché il filosofo fa appello ad una brutale società aristocratica che si regge su forme di lavoro schiavistiche. D'altro canto queste posizioni vengono mitigate nel *Crepuscolo degli idoli* e ne *L'anticristo*. Il presupposto rimane lo stesso, dal momento che la diseguaglianza fra uomini viene ancora considerata valida. Tuttavia qui troviamo affermazioni che fanno leva sulla necessità che «un operaio» diventi «possibile come classe sociale», «come se stesso»⁸³⁴, poiché è giusto che gli

832 *Crepuscolo degli idoli*, Scorribande di un inattuale, par. 34, p. 87

833 *Al di là del bene e del male*, capitolo nono, aforisma 258, p. 182

834 *Crepuscolo degli idoli*, Scorribande di un inattuale, aforisma 40, p. 97

uomini mediocri ricoprono una posizione subordinata nella società. Cade l'appello allo schiavismo condotto in maniera priva di scrupoli – e Nietzsche può affermare addirittura che «sarebbe del tutto indegno di uno spirito profondo vedere già nella mediocrità in sé un'obiezione», dal momento che è proprio la mediocrità ad essere «la *prima* necessità affinché possano darsi eccezioni», prima fra tutte «un'elevata cultura»: la casta superiore ha quindi il «*dovere*» di trattare i mediocri «con dita più delicate rispetto a sé e i suoi pari»⁸³⁵. Stando ad un'analisi dei testi nietzschiani, non ci sono sufficienti elementi per sostenere che il filosofo abbia cambiato idea sulla legittimità della schiavitù, dal momento che nel *Crepuscolo degli idoli* si afferma, in relazione agli operai, che «se si vogliono degli schiavi, si è pazzi a educarli da padroni»⁸³⁶ e in *Ecce Homo* si critica l'operato dell'imperatore tedesco poiché «proclama suo “dovere cristiano” liberare gli schiavi in Africa»⁸³⁷.

A partire da questo breve riassunto della questione politica in Nietzsche, emergono i tratti che ho identificato come fondamentali: la sua circoscrizione all'orizzonte concettuale di critica ai sistemi di valore nichilisti dominanti nella storia d'Occidente, la proposta socio-politica ineguale, aristocratica, gerarchica ed élitaria e la critica ai processi di democratizzazione che attraversano le società europee nel XIX secolo – che per Nietzsche tendono alla realizzazione del socialismo. A partire da questa riqualificazione del ruolo della politica nel pensiero nietzschiano, la seconda parte di tesi ha intavolato un confronto con le interpretazioni di Domenico Losurdo, György Lukács, Arno J. Mayer e Ernst Nolte. Si tratta di quattro posizioni simili: Nietzsche viene considerato come un filosofo essenzialmente politico e il suo contributo viene definito in relazione alla critica alla Rivoluzione francese, all'opposizione del liberalismo e della democrazia durante il suo tempo storico e alla precursione dei fascismi europei. Nonostante le similitudini, ogni interpretazione presenta le sue specificità. Per Lukács, Nietzsche è contemporaneamente il filosofo-guida della borghesia durante il periodo imperialistico di fine '800 e inizio '900 e un significativo precursore del fascismo. Se nella lettura del filosofo ungherese tutti gli irrazionalisti tedeschi sono più o meno responsabili dell'ascesa di Hitler, in Nolte, Nietzsche viene considerato come il primo a porre le coordinate per la creazione di un movimento politico speculare ma opposto al socialismo marxista, diventando una sorta di profeta dei fascismi europei. Mayer non ritiene che ci sia un significativo rapporto causale fra nietzschianesimo e nazionalsocialismo, tuttavia non esita a definire Nietzsche come il filosofo dell'aristocrazia decadente di fine secolo, che contribuisce a definire il darwinismo sociale come ideologia delle élite dominanti. Losurdo mantiene una posizione mediana che tiene in piedi tutte le istanze in questione. Sulla scia di Lukács e Mayer, Nietzsche viene identificato come un significativo esponente di quella corrente di pensiero che rifiuta l'esito liberale e democratico della Rivoluzione francese, guardando con sospetto e ostilità ai processi di democratizzazione dell'800. D'altro canto, questo atteggiamento non viene ricondotto ad una vera e propria precursione del fascismo, dal momento che si riconosce esplicitamente che l'orizzonte entro cui Nietzsche ha sviluppato la propria dottrina politica è quello del Secondo Reich, temporalmente e culturalmente troppo distante rispetto al contesto in cui è emerso il nazionalsocialismo. Tuttavia l'istanza nolteiana e lukacsiana non viene abbandonata, dal momento che Losurdo fa appello alla categoria intellettuale di “preparazione ideologica al nazismo”, ritenendo che la corrente dei socialdarwinisti e dei critici della democrazia ottocenteschi abbiano esercitato un certo grado di influenza sul Terzo Reich.

Abbiamo avuto modo di analizzare i pregi e i difetti di queste letture. Sul versante positivo, va registrato l'effettivo riconoscimento dell'esistenza di una questione politica in Nietzsche – cosa che in una vasta gamma di interpretazioni viene semplicemente ignorata. Nei testi nietzschiani sono rintracciabili evidenti riferimenti alla politica, che rappresentano parte integrante del pensiero del filosofo tedesco. Non si può presentare un'interpretazione di Nietzsche e della sua vita intellettuale che aspiri alla completezza ignorando il tratto politico del suo filosofare. D'altro canto, gli interpreti chiamati in causa in questa sede, presentano analisi tendenziose, basate su presupposti interpretativi

835 *L'anticristo*, aforisma 57, p. 82-83-84

836 *Crepuscolo degli idoli*, Scorribande di un inattuale, aforisma 40, p. 98

837 *Ecce Homo*, Il caso Wagner, aforisma 3, p. 252

che eccedono i testi editi dal filosofo in questione. Si fa continuamente appello alla pretesa di leggere Nietzsche nella sua continuità, trattando il carattere aforistico della sua pubblicazione come un ostacolo. In un certo senso la frammentarietà della produzione nietzschiana rappresenta un problema per chiunque voglia esporre il pensiero in maniera non-contraddittoria, tuttavia il tratto diveniente e discontinuo è parte integrante del nietzschianesimo, filosofia che non può essere letta in senso univoco o monolitico. In secondo luogo, la scelta della questione politica come nucleo fondamentale del pensiero di Nietzsche rappresenta un'affermazione assai ardua e discutibile, che non trova corrispondenze né con i libri pubblicati dal filosofo in questione, né con il percorso autobiografico e autogenealogico compiuto in tarda età, compiuto proprio per dare al lettore gli strumenti per interpretare il nietzschianesimo in maniera coerente con gli intenti dell'autore. Nonostante le premesse interpretative dubitabili, Losurdo, Lukàcs, Mayer e Nolte hanno ragione a chiamare in causa il carattere élitario e antidemocratico della filosofia politica nietzschiana. Ad un lettore contemporaneo può apparire particolarmente sorprendente che un così grande filosofo abbia preso posizioni di ostilità verso il progresso e sia giunto a legittimare l'istituto della schiavitù e a fare appello ad un inasprimento delle diseguaglianze sociali, politiche ed economiche. Le analisi di questi studiosi sono in una certa misura utili per mostrare tutte le contraddizioni e le complessità che hanno attraversato i processi di liberalizzazione e democratizzazione delle società europee a partire dalla fondazione del capitalismo e dalla Rivoluzione francese fino a giungere alla contemporaneità da noi vissuta. Ciò non significa tuttavia che la filosofia di Nietzsche sia ridicibile a questo tipo di contributo. Tramite accorti paragoni tra le pretese interpretative degli interpreti in questione e i passi di Nietzsche, è stato dimostrato che appare quantomai inesatto stabilire un collegamento fra il filosofo tedesco e il nazionalsocialismo, dal momento che l'unico punto in comune fra i due termini è la considerazione preliminare secondo cui vige una diseguaglianza fra gli esseri umani e la società deve essere organizzata in maniera gerarchica, piramidale. A partire da queste premesse però Nietzsche non sviluppa la propria dottrina in senso razziale e antisemita, caratteristiche ineludibili se si vuole comprendere il fondamento dell'azione politica hitleriana. Allo stesso modo, il tentativo di inserire Nietzsche nel darwinismo sociale di fine '800 avviene a partire da una lettura grossolana del suo pensiero, che fa leva esclusivamente sui passi in cui il filosofo tedesco fa appello all'utilizzo della forza o a soluzioni brutali per risolvere il problema della "malattia" e del nichilismo. Si può certamente strutturare un paragone tra il socialdarwinismo e il nietzschianesimo, ma non si tratta di due termini coincidenti, dal momento che la filosofia di Nietzsche ha una portata incredibilmente più vasta rispetto a quella dei darwinisti sociali.

Il contributo alla storia della filosofia di Friedrich Nietzsche è unico – anche per questo risulta difficile incasellarlo in una singola categoria. Nei testi nietzschiani intervengono una vasta gamma di istanze, tanto che è riduttivo parlare di un pensiero esclusivamente o primariamente politico. Conseguentemente a ciò, la proposta di questa tesi è di assumere una posizione mediana tra le interpretazioni teoriche e quelle di carattere storico-politico del nietzschianesimo. Per un verso non consideriamo Nietzsche un filosofo politico, tuttavia non riteniamo corretto eclissare questo aspetto del suo pensiero, ma attribuirgli pari dignità agli altri caratteri che la sua filosofia presenta.

BIBLIOGRAFIA

Deleuze, Gilles; *Nietzsche e la filosofia e altri testi* (a c. di Fabio Polidori, traduzione di Davide Truzzo), Piccola Biblioteca Einaudi, Nuova serie, Milano, 2002 (or. 1962)

Ferraris, Maurizio e Kobau, Pietro; “Storia della volontà di potenza” in *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Forster-Nietzsche*, Bompiani, Firenze – Milano, 1995

Hume, David; “Trattato sulla natura umana” in *Opere filosofiche* (a c. di Eugenio Lecaldano, traduzioni di Armando Carlini, Eugenio Lecaldano e Enrico Mistretta), Biblioteca Universale Laterza, Urbino, 1987 (or. 1739-1740)

Kant, Immanuel; *Fondazione della metafisica dei costumi* (traduzione di Filippo Gonnelli), Laterza, Bari, 1997 (or. 1785)

Losurdo, Domenico; *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico. La critica della rivoluzione dai profeti ebraici al socialismo* (vol. I, voll. II), Bollati Boringhieri editore, Torino, 2002

Losurdo, Domenico; *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico. La reazione antidemocratica. Politica ed eccedenza teorica* (vol. II, voll. II), Bollati Boringhieri editore, Torino, 2002

Lukàcs, György; *La distruzione della ragione* (vol. I, voll. II), Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011 (or. 1954)

Mayer, Arno J.; *Il potere dell'Ancien Règime fino alla prima guerra mondiale*, Editori Laterza, Bari, 1999 (or. 1981)

Nietzsche, Friedrich; *La gaia scienza* (a.c di Susanna Mati, traduzione di Susanna Mati), Giangiacomo Feltrinelli Editore, Universale Economica, I classici, Milano, 2022 (or. 1882)

Nietzsche, Friedrich; *Così parlò Zarathustra* (a.c di Susanna Mati, traduzione di Susanna Mati), Giangiacomo Feltrinelli Editore, Universale Economica, I classici, Milano, 2023 (or. 1883-1885)

Nietzsche, Friedrich; *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire* (a c. di Susanna Mati, traduzione di Susanna Mati e Omar Abu Dbei), Giangiacomo Feltrinelli Editore, Universale Economica – I classici, Milano, 2020 (or. 1886)

Nietzsche, Friedrich; *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (a c. di Mazzino Montinari, traduzione di Ferruccio Masini), Adelphi Edizioni, Milano, 1984 (or. 1887)

Nietzsche, Friedrich; “Prefazioni autocritiche”, in *Come si diventa ciò che si è. Ecce Homo e altri scritti autobiografici* (a c. di Claudio Pozzoli, traduzione di Carla Buttazzi), Giangiacomo Feltrinelli Editore, Universale Economica – I classici, Milano, 1994

Nietzsche, Friedrich; *Crepuscolo degli idoli. O come si filosofa con il martello* (a c. di Susanna Mati), Giangiacomo Feltrinelli Editore, Universale Economica – I classici, Milano, 2021 (or. 1889)

Nietzsche, Friedrich; “Ecce Homo”, in *Come si diventa ciò che si è. Ecce Homo e altri scritti autobiografici* (a c. di Claudio Pozzoli, traduzione di Carla Buttazzi, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Universale Economica – I classici, Milano, 1994 (or. 1908)

Nietzsche, Friedrich; *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo* (a c. di Susanna Mati), Giangiacomo Feltrinelli Editore, Universale Economica – I classici, Milano, 2018 (or. 1905)

Nolte, Ernst; Nietzsche e il nietzscheanesimo (traduzione di Marco Nardi, Silvia Brunelli e Nicola Paoli), Sansoni Editore, Firenze, 1991

Paltrinieri, Gian Luigi; La verità di Nietzsche. “No, proprio fatti non ci sono, solo interpretazioni”, in *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci* (a.c di C. Agnello, R. Caldarone, A. Ciatello, R.M Lupo), Palermo University Press, Palermo, 2018

Paltrinieri, Gian Luigi, Friedrich Nietzsche e la “vita vera”, in *Giornale di metafisica* (nuova serie – Anno CL, 1/2018, Gennaio-Giugno), Editrice Morcelliana, Brescia, 2018