

Nietzsche

Le fasi della filosofia di Nietzsche

Stadi dello spirito	simbolo	significato	Fase corrispondente della filosofia di Nietzsche
Primo stadio	Il cammello	Indica colui che è fedele alla tradizione e che si piega di fronte a Dio e alla morale	Primo periodo, fascinazione per la filologia e il mondo greco
Secondo stadio	Il leone	Indica lo spirito libero che si affranca dalla tradizione e dal peso delle credenze del passato	Secondo periodo, fase illuministico-critica: <ul style="list-style-type: none"> - demolizione delle certezze e dei valori; - nichilismo; - dichiarazione della "morte di Dio"
Terzo stadio	Il fanciullo	Indica l'"oltreuomo", cioè colui che, con ritrovata innocenza, inaugura un "nuovo inizio"	Terzo periodo, filosofia di Zarathustra: <ul style="list-style-type: none"> - intuizione di una via di salvezza dal nichilismo; - accettazione del destino (<i>l'amor fati</i>); - creazione di una nuova tavola di valori;

Schema riassuntivo delle caratteristiche delle due concezioni del tempo, quella lineare e quella ciclica:

	origine	contenuto	Implicazioni per la vita dell'uomo
Concezione lineare del tempo	propria della tradizione ebraico-cristiana, secondo la quale la storia inizia con la creazione e ha termine con la fine del mondo e il giudizio universale	il passato, il presente e il futuro si susseguono uno dopo l'altro, in modo irripetibile, e ogni istante ha senso soltanto in funzione degli altri	<ul style="list-style-type: none"> - il compimento del senso della vita è rimandato al futuro (l'aldilà ultraterreno, nella religione cristiana) - l'attimo e il presente sono svuotati di significato: si vive sempre in un'ottica di là da venire, aspettando un appagamento e una felicità continuamente differiti
Concezione ciclica del tempo	propria della tradizione greco-orientale, in cui non compare il concetto di "creazione" e il mondo esiste <i>ab aeterno</i>	la storia è un grande circolo in cui tutti i fatti e gli avvenimenti sono destinati a ripetersi e a ritornare eternamente	<ul style="list-style-type: none"> - ogni istante contiene in sé il proprio valore e il proprio fine, ha senso in se stesso e deve essere vissuto al massimo grado - piena assunzione di responsabilità nei confronti della vita: il «così fu» (del passato) è trasformato in «così volli che fosse» (dell'eterno presente)

Testi di Nietzsche

I testi che seguono sono tratti dalle principali opere di Nietzsche e affrontano le tematiche più rilevanti del suo pensiero, raggruppate attorno a quattro nuclei tematici:

1. la distinzione tra spirito apollineo e spirito dionisiaco alla base della cultura greca;
2. l'origine del nichilismo e la dissoluzione delle «favole» metafisiche;
3. l'applicazione del metodo genealogico alla morale;
4. l'intuizione dell'eterno ritorno dell'uguale.

I brani scelti offrono un esempio significativo dello stile originale di Nietzsche, che ha saputo mettere in discussione le forme e i contenuti dell'intera tradizione filosofica dell'Occidente.

Essi sono organizzati nei seguenti percorsi:

- A. Il conflitto tra apollineo e dionisiaco all'origine della tragedia greca
- B. La critica della cultura occidentale e l'annuncio della «morte di Dio»
- C. La genealogia della morale
- D. L'eterno ritorno e l'«oltreuomo»

A. Il conflitto tra apollineo e dionisiaco all'origine della tragedia greca

I testi di questo percorso sono tratti dalla prima opera di Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, un libro tradizionale nella forma e nello stile, ma dirompente nei contenuti. In esso si registra la sconfinata ammirazione dell'autore per i Greci o, meglio, per l'opera tragica di quel popolo. L'antichità a cui si riferisce Nietzsche non è qualcosa di superato, o di edificante e consolatorio: è un mondo importante e coinvolgente, la cui analisi può aiutare a capire il senso della crisi del presente. Nietzsche fu critico verso lo storicismo, poiché riteneva che il passato non fosse qualcosa da storicizzare, cioè che si potesse circoscrivere entro i confini precisi di un'epoca. Per lui "storicizzare" equivale a "sterilizzare" e rendere inoffensivo un evento; non è questo il progetto che inaugura con *La nascita della tragedia*. Secondo il filosofo, il passato deve proiettarsi nell'avvenire, ed è il presente che deve interrogare il passato: «*La Nascita della tragedia parla anche a chi non si interessa per nulla dell'antichità. Qui vengono indicati gli strumenti di liberazione, in un'epoca incatenata da ogni parte, e in cui non manca il presentimento istintivo che le cosiddette liberazioni dalle catene non sono altro che nuove catene. E questi strumenti non sono proiezioni di miraggi futuri, sono l'ebbrezza e il sogno, compagni mandati all'uomo dalla natura, dalla primavera e dalla notte. Tale è il bisbiglio di questo libro, che si insinua sommesso negli spiriti più intorpiditi e accasciati, e dà un brivido agli speranzosi. Allora c'è una salvezza, allora il mondo che ci circonda, con il suo cielo plumbeo e le sue ore digrignanti, è soltanto un incubo, e la vita vera è il sogno, è l'ebbrezza!*» (G. Colli, *Nota introduttiva* in F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1977, pp. XII-XIII).

Nietzsche, dunque, studia l'epoca dei Greci con l'intento di capire innanzitutto se stesso e la decadenza del presente, nella speranza di trovare una via di uscita dal nichilismo contemporaneo. Studiando l'origine della tragedia greca, scopre in essa la presenza di due impulsi antagonisti, mirabilmente fusi in unità grazie al «miracolo metafisico» dei Greci:

Apollo, simbolo della misura, della ragione e dell'ordine, e Dioniso, simbolo dell'ebbrezza, della passione e del caos. La tesi dell'autore è che tale equilibrio, presente nel primo dei poeti tragici Eschilo, si è spezzato con Euripide e soprattutto con Socrate, il cui razionalismo ha sconfitto l'impulso vitale di origine dionisiaca. Con Socrate trionfa Apollo e viene scacciato Dioniso. Quando scrive *La nascita della tragedia*, il giovane filosofo ritiene che l'unico rimedio alla decadenza contemporanea sia riportare in vita **l'antico impulso dionisiaco**, che egli vede presente nella **musica di Wagner**, la quale, in un primo momento, gli appare come un ritorno al vero senso della vita, agli abissi dell'inesauribile volontà di vivere. Tale ammirazione è destinata a durare poco.

I testi che proponiamo, pur nella loro brevità, rappresentano un'antologia significativa della

prima opera importante di Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*. Essi illustrano, infatti, **i seguenti passaggi fondamentali** del libro:

- la distinzione tra spirito apollineo e spirito dionisiaco;
- la nascita della tragedia dal coro dei satiri;
- la morte della tragedia.

T1 - Apollo e Dioniso: la misura e l'ebbrezza

*Il brano è tratto dalla parte iniziale di La nascita della tragedia e mostra come **la grande arte dei Greci sia il frutto della mirabile fusione di due principi** che si richiamano rispettivamente ad **Apollo**, il dio della luce e della razionalità, e a **Dioniso**, il dio del vino e dell'impulso vitale.*

Avremo acquistato molto per la scienza estetica, quando saremo giunti non soltanto alla comprensione logica, ma anche alla sicurezza immediata dell'intuizione che lo sviluppo dell'arte è legato alla duplicità dell'*apollineo* e del *dionisiaco*, similmente a come la generazione dipende dalla dualità dei sessi, attraverso una continua lotta e una riconciliazione che interviene solo periodicamente. Questi nomi noi li prendiamo a prestito dai Greci, che rendono percepibili a chi capisce le profonde dottrine occulte della loro visione dell'arte non certo mediante concetti, bensì mediante le forme incisivamente chiare del loro mondo di dèi. Alle loro due divinità artistiche, Apollo e Dioniso, si riallaccia la nostra conoscenza del fatto che nel mondo greco sussiste un enorme contrasto, per origine e per fini, fra l'arte dello scultore, l'*apollinea*, e l'arte non figurativa della musica, quella di Dioniso: i due impulsi così diversi procedono l'uno accanto all'altro, per lo più in aperto dissidio fra loro e con un'eccitazione reciproca a frutti sempre nuovi e più robusti, per perpetuare in essi la lotta di quell'antitesi, che il comune termine "arte" solo apparentemente supera; finché da ultimo, per un miracoloso atto metafisico della "volontà" ellenica, appaiono accoppiati l'uno all'altro e in questo accoppiamento producono finalmente l'opera d'arte altrettanto dionisiaca che apollinea della tragedia attica¹.

La nascita della tragedia, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1977, p. 21

T2 - L'origine della tragedia greca

Nel testo seguente Nietzsche affronta il tema della nascita della tragedia, un genere letterario che soltanto i Greci hanno conosciuto ed elaborato.

Dobbiamo ora chiamare in aiuto tutti i principi artistici fin qui discussi per raccapezzarci nel labirinto, dato che si deve designare con questo nome *l'origine della tragedia greca*. Penso di non affermare niente di assurdo dicendo che finora il problema di quest'origine non è stato ancora neanche posto seriamente, e tanto meno risolto, per quanto gli svolazzanti brandelli della tradizione antica siano stati già spesso cuciti e combinati assieme, e poi di nuovo lacerati. Questa tradizione ci dice con piena risolutezza *che la tragedia è sorta dal coro tragico*, e che originariamente essa era soltanto coro e nient'altro che coro: donde ci viene l'obbligo di scrutare nel cuore di questo coro tragico come nel vero e proprio dramma originario².

¹ L'autore trae dalla mitologia greca i due termini fondamentali della sua argomentazione: apollineo e dionisiaco. Apollo è divinità solare, protettore delle arti plastiche, dio dell'equilibrio e della serena contemplazione della vita. Scrive Nietzsche: Apollo «*che, secondo la sua radice, è il "risplendente", la divinità della luce, domina anche la bella parvenza del mondo intimo della fantasia*» (ivi, p. 23). E ancora: «*il suo occhio deve essere solare, in conformità alla sua origine; anche quando è in collera e guarda il malumore, spira da esso la solennità della bella parvenza*» (ivi, p. 24). Apollo rappresenta la forma, la razionalità con cui l'uomo greco riesce a contenere le forze irrazionali e caotiche della vita. Dioniso è il dio dell'ebbrezza e della musica, della gioia e del benessere fisico. In lui si esprime l'impulso vitale dell'uomo, libero da regole e convenzioni sociali; è la personificazione dell'energia con la quale la vita cerca di affermarsi con ogni mezzo. Per un «miracoloso atto metafisico» - di cui solo i Greci sono stati capaci - i due principi, prima divisi e in aperto contrasto, sono stati mirabilmente fusi e conciliati nella tragedia di Eschilo e di Sofocle.

² In questo brano Nietzsche interroga sull'origine della tragedia greca, che secondo lui non è ancora stata spiegata

[...] Il Satiro come coreuta dionisiaco vive in una realtà religiosamente riconosciuta, sotto la sanzione del mito e del culto. Che la tragedia cominci con lui, che attraverso lui parli la saggezza dionisiaca della tragedia, è un fenomeno per noi tanto sorprendente, quanto lo è la nascita della tragedia dal coro. Forse si può stabilire un punto di partenza per la nostra considerazione, se pongo l'affermazione che il Satiro, il finto essere naturale, sta rispetto all'uomo civile nello stesso rapporto in cui la musica dionisiaca sta rispetto alla civiltà. Di quest'ultima Richard Wagner dice che viene annullata dalla musica come il lume della lampada dalla luce del giorno. In ugual maniera, io credo, l'uomo civile greco si sentiva annullato al cospetto del coro dei Satiri: e l'effetto immediato della tragedia dionisiaca consiste in questo, che lo Stato e la società, e in genere gli abissi fra uomo e uomo cedono a un soverchiante sentimento di unità che riconduce al cuore della natura. La consolazione metafisica, lasciata alla fine in noi da ogni vera tragedia - lo dico sin d'ora - per cui in fondo alle cose la vita è, a dispetto di ogni mutare delle apparenze, indistruttibilmente potente e gioiosa, questa consolazione appare in corposa chiarezza come coro di satiri, come coro di esseri naturali che per così dire vivono incorruttibili dietro ogni civiltà e, nonostante ogni mutamento delle generazioni e della storia dei popoli, rimangono eternamente gli stessi³.

La nascita della tragedia, cit., pp. 50 e 54

Laboratorio di analisi del testo

Nietzsche afferma che la tragedia greca ha origine dal coro dei seguaci di Dioniso.

- 1) Analizza il testo nel modo indicato: riporta in sintesi la tesi centrale (max 3 righe)
- 2) I rispondi alle seguenti domande: (max 3 righe ciascuna)
 - chi è il satiro?
 - che tipo di "saggezza" esprime?
 - il satiro è un «finto essere naturale». In che senso?

La musica dionisiaca, rispetto alla civiltà, è come la luce del giorno rispetto a una lampada cioè è immensamente più potente e vitale.

- 3) Spiega:
 - perché il filosofo stabilisce un parallelo tra la musica e il satiro;
 - in che senso «l'uomo civile greco si sentiva annullato al cospetto del coro dei Satiri»;
 - quale effetto sconvolgente la tragedia sortisce sugli uomini e quale rapporto, grazie a essa, gli uomini avvertono tra sé e la natura;
 - in definitiva, in che cosa consiste la «consolazione metafisica» suscitata dalla vera tragedia.

T3 - Il declino della tragedia

adeguatamente. La sua tesi è che la tragedia sia «*sorta dal coro tragico*», cioè da antiche rappresentazioni in cui il coro - che si identificava con il corteo dei seguaci di Dioniso - rivestiva un ruolo centrale e prioritario. L'autore, in un altro passo, ricollega la stessa denominazione della tragedia ai termini greci *tragos*, "capro", e *odé*, "canto", i quali alluderebbero al fatto che, nelle processioni religiose in onore del dio, i partecipanti erano travestiti da capri, cioè da satiri, divinità con aspetto semi-umano che facevano parte del seguito di Dioniso.

³ I partecipanti ai riti dionisiaci si abbandonavano a danze e canti sfrenati, seguendo il ritmo ossessivo e ripetitivo di flauti e tamburi; si dice che essi, attraverso questi rituali, raggiungevano addirittura una sorta di trance, che gli antichi definivano «entusiasmo», cioè una condizione di "ispirazione divina". In origine tali rituali si concludevano con la caccia e lo smembramento di un animale selvaggio; in un secondo tempo, tale procedura fu sostituita da una rappresentazione simbolica. È da quest'ultima che Nietzsche fa derivare la tragedia, che dunque si collega all'esigenza di esprimere un mondo vitale e istintuale, in qualche modo esorcizzato attraverso la dimensione formale del rito («*la sanzione del mito e del culto*»); Nella musica, che dissolve la forma, la convenzione, la prudenza, emerge la forza primordiale della vita, che accomuna e unisce tutti gli uomini, al di là delle distinzioni sociali, economiche e culturali. La potenza della «terra» e l'energia vitale - espressa dal coro di satiri ed evidente nella tragedia che ne eredita il ruolo e il significato - sono per Nietzsche una realtà indistruttibile e universale, che appartiene a tutta l'umanità, nonostante le diverse stratificazioni culturali dalle quali è stata mascherata.

Il brano che segue mostra come per Nietzsche la tragedia sia morta con Euripide che, influenzato ormai dall'umanesimo filosofico, ha razionalizzato il dramma. La responsabilità è attribuita a Socrate che, con il suo dispotico ragionare su ogni cosa, ha rimosso lo spirito dionisiaco e ha depotenziato la vita.

La tragedia greca però in modo diverso da tutti gli antichi generi d'arte affini: morì suicida, in seguito a un insolubile conflitto, dunque tragicamente, mentre tutti quegli altri scomparvero a tarda età con la morte più bella e tranquilla. Se infatti è conforme a uno stato naturale felice il dipartirsi dalla vita con una bella discendenza e senza spasimi, la fine di quei generi artistici antichi ci mostra un tale felice stato di natura: essi affondano lentamente, e davanti ai loro sguardi morenti sta già la loro figliolanza, più bella, che leva impazientemente il capo con atteggiamento ardito. Con la morte della tragedia greca si produsse invece un enorme vuoto, ovunque profondamente sentito. Come una volta ai tempi di Tiberio i naviganti greci udirono in vicinanza di un'isola solitaria lo sconvolgente grido: «*il grande Pan è morto*», così per il mondo ellenico risuonò ora come un doloroso lamento: «*la tragedia è morta! Anche la poesia è perduta con essa! Via, via, voi intristiti, smagriti epigoni! Via nell'Ade, perché possiate là saziarvi delle briciole dei passati maestri!*».

Ma quando poi fiorì un nuovo genere d'arte, che venerava nella tragedia la sua precorritrice e maestra, si poté constatare con terrore che esso portava sì i lineamenti della madre, ma proprio quelli che essa aveva mostrati nella sua lunga lotta con la morte. Questa lotta con la morte la combatté Euripide; quel genere d'arte posteriore è noto come *commedia attica nuova*. In essa sopravvisse la forma degenerata della tragedia, in memoria della sua dipartita oltremodo laboriosa e violenta⁴.

[...] Il miracolo era accaduto: quando il poeta [Euripide] ritrattò, la sua tendenza aveva già vinto. Dioniso era stato già cacciato dalla scena tragica, cacciato da una potenza demonica che parlava per bocca di Euripide. Anche Euripide era in un certo senso solo maschera: la divinità che parlava per sua bocca non era Dioniso e neanche Apollo, bensì un demone di recentissima nascita, chiamato Socrate. È questo il nuovo contrasto: il dionisiaco e il socratico, e l'opera d'arte della tragedia greca però a causa di esso. [...]

Mentre in tutti gli uomini produttivi l'istinto è proprio la forza creativa e affermativa, e la coscienza si comporta in maniera critica e dissuadente, in Socrate l'istinto si trasforma in un critico, la coscienza in una creatrice - una vera mostruosità *per defectum*! Più precisamente noi scorgiamo qui un mostruoso *defectus* di ogni disposizione mistica, sicché Socrate sarebbe da definire come l'individuo specificamente *non mistico*, in cui la natura logica, per una superfetazione⁵, è sviluppata in modo tanto eccessivo quanto lo è quella sapienza istintiva del mistico⁶.

La nascita della tragedia, cit., pp. 75-76 e 89-92

⁴ Alla tragedia, secondo Nietzsche, non è stata concessa una fine serena: essa è morta in modo drammatico, senza discendenza - cioè senza seguaci, autori che sapessero riproporne le caratteristiche -, lasciando unicamente un grande vuoto, reso ancora più triste dal fatto che con la sua dissoluzione si è persa la stessa poesia. Come è potuto accadere questo? Per Nietzsche, colui che ha ucciso la tragedia è stato Euripide, poeta tragico (485-406 a.C.) influenzato dalla filosofia. Euripide in realtà ha potenziato quegli aspetti che già rappresentavano una decadenza; in particolare, ha incrementato le parti dialogate e ha razionalizzato i sentimenti, smussandone i tratti più drammatici e irrazionali. Così facendo ha decretato la fine della tragedia.

⁵ Il termine designa un'aggiunta inutile, una ripetizione superflua ed eccessiva.

⁶ Socrate campeggia nell'analisi di Nietzsche come il grande antagonista di Dioniso. Egli è il nuovo demone, che ha contribuito alla morte dello spirito tragico poiché ha voluto sottoporre la vita all'esame della logica e della ragione. Con Socrate, afferma Nietzsche, la coscienza prende il sopravvento rispetto all'istinto, creando una «mostruosità» in quanto la creatività, che nella dimensione mistica era la caratteristica dominante, nella filosofia viene a mancare, o meglio, viene affidata alla ragione che la deforma, la depotenzia, la riduce a qualcosa di anomalo («un mostruoso *defectus*», una mostruosa "mancanza"). Il dialogo filosofico è in un certo senso l'erede della tragedia, privata però dei suoi aspetti migliori: la musica e la forza vitale delle passioni. In un altro passo Nietzsche individua la morte della tragedia nelle tre principali affermazioni di Socrate: «*La virtù è il sapere; si pecca solo per ignoranza; il virtuoso è felice*»; *in queste tre forme fondamentali di ottimismo sta la morte della tragedia. Giacché ora l'eroe virtuoso deve essere un dialettico, ora ci deve essere tra la virtù e il sapere, la fede e la morale un legame necessario e visibile*» (ivi, p. 96).

B. La critica della cultura occidentale l'annuncio della «morte di Dio»

Nietzsche è l'interprete più acuto di quel senso di disorientamento che si diffonde nella cultura europea tra l'Ottocento e il Novecento. Dopo la stagione dell'entusiasmo per il progresso legato allo sviluppo della scienza e della tecnica, nella seconda metà dell'Ottocento si avverte un **senso di vuoto**, derivante **dall'erosione dei valori tradizionali** che è un effetto dello stesso sviluppo della cultura europea. Con estrema lucidità, Nietzsche traccia in un celebre frammento scritto tra il 1885 e il 1886 il diagramma del **nichilismo**, da lui definito «il più sinistro fra tutti gli ospiti», e si domanda quale ne sia l'origine. Innanzitutto è un errore credere che la causa del nichilismo siano le precarie condizioni sociali del presente o la corruzione contemporanea.

Esso, secondo il filosofo, **affonda le proprie radici nell'interpretazione platonico-cristiana del mondo**. È stata questa tradizione, infatti, a proclamare la morte dei valori vitali - la forza, la sessualità, la gioia di vivere, la creatività - che avevano caratterizzato il mondo classico, per affermare quelli antivitali della razionalità, dell'umiltà, dell'obbedienza, della rinuncia. In questa negazione della vita è già implicita la dissoluzione di ogni altro valore. L'umanità si è dunque avviata verso **l'autodistruzione**: sotto i colpi del dubbio e del metodo scientifico - cioè di quella ragione che con Socrate aveva preso il sopravvento sul "corpo" e sugli istinti - **anche le credenze metafisiche e i valori cristiani sono stati gradualmente demoliti**: *«Descrivo ciò che verrà: l'avvento del nichilismo. [...] L'uomo moderno crede sperimentalmente ora a questo ora a quel valore, per poi lasciarlo cadere; il circolo dei valori superati e lasciati cadere è sempre più vasto; si avverte sempre più il vuoto e la povertà di valori; il movimento è inarrestabile - sebbene si sia tentato in grande stile di rallentarlo. Alla fine l'uomo osa una critica dei valori in generale; ne riconosce l'origine; conosce abbastanza per non credere in nessun valore: ecco il pathos, il nuovo brivido [...]. Quella che racconto è la storia dei prossimi due secoli»* (Frammenti postumi, in *Opere complete*, a cura di G. Colli - M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, vol. VIII, par. 266).

Da queste parole possiamo capire qual è il ruolo che Nietzsche, soprattutto nella fase "illuministica", attribuisce alla sua opera: **spingere fino alle estreme conseguenze il nichilismo, rivelare**, attraverso la critica e l'analisi, **gli inganni della cultura dominante**, l'inconsistenza dei valori tradizionali, ma anche le menzogne della metafisica, della morale, della religione e della scienza, che concepiscono la verità come qualcosa di assoluto e oggettivo.

Seguiamo dunque le parole del filosofo, che può apparire complesso e non privo di alcune oscurità ad esempio quando arriva a presentare se stesso al mondo come «il primo perfetto nichilista d'Europa, che però ha già vissuto fino in fondo il nichilismo in se stesso, che lo ha dietro, sotto e fuori di sé» (Frammenti postumi, cit., par. 266). In particolare, dobbiamo chiarire il significato dell'affermazione secondo cui Nietzsche, pur avendo attraversato il nichilismo, sente di averlo ormai superato. A tal fine occorre sottolineare un **doppio volto del nichilismo**: un nichilismo **distruttore dei valori e decadente**, e un nichilismo **che va oltre il niente per annunciare una nuova aurora**. È in questo secondo senso che Nietzsche si definisce «il primo perfetto nichilista»: egli annuncia la «morte di Dio», intendendola come **la distruzione di tutti i valori supremi della tradizione occidentale**, ed è il solo che, al di là dello sgomento provocato da tale evento, riesce a coglierne le potenzialità.

Questi due aspetti del nichilismo emergeranno con maggiore chiarezza dalla lettura dei brani proposti.

T4 – T5 – T6 - La storia dell'Occidente come storia del nichilismo

Il nichilismo è lo smarrimento di quei valori supremi della conoscenza e della morale (la verità, il bene, Dio) che davano senso alla vita e offrivano all'uomo l'illusione che essa valesse la pena di esser vissuta, anche in presenza della sofferenza e del sacrificio. Ma qual è la sua origine? La risposta di Nietzsche è che l'uomo ha creduto di **intravedere nella realtà un senso che in essa non**

c'è e, quando se ne è reso conto, è piombato nell'angoscia del nulla. il pessimismo è l'espressione di tale stato psicologico, chiaro **sintomo del bisogno dell'uomo di avere certezze, seppure illusorie, su cui fondare la propria esistenza.**

Nell'affrontare questo tema partiamo da una delle ultime opere del filosofo, *Crepuscolo degli idoli* (1888), in quanto in essa egli sintetizza le tappe della storia della metafisica occidentale, che per lui è sostanzialmente storia del platonismo (lo stesso cristianesimo non è altro che «platonismo per il popolo»). Platone è stato **il primo a svalutare il mondo concreto** e a diffondere **l'idea di un oltre-mondo, inteso come «mondo vero»** in contrapposizione a quello «apparente» in cui viviamo. L'aver introdotto tale dualismo nell'essere costituisce la premessa del nichilismo. La costruzione platonica, infatti, ha finito per rivelarsi quale era effettivamente: una favola, cioè **un'invenzione consolatoria creata al fine di esorcizzare la paura** di fronte a una realtà contraddittoria, disarmonica, crudele, sostanzialmente priva di senso. Il crollo di tali illusorie certezze metafisiche ha provocato l'angoscia del nulla.

Di seguito proponiamo **tre brani** in cui è possibile rintracciare i motivi essenziali del nichilismo. Nel primo, Nietzsche descrive sei **tappe del processo di progressivo smascheramento** della «favola del mondo vero»; nel secondo, egli definisce **«lamentevole» tutta la storia della cultura occidentale**, costantemente tesa a negare la vita e la dimensione sensibile a vantaggio di realtà ideali che sono «nulla»; nel terzo, applica il metodo genealogico per **svelare gli inganni dei filosofi**, le strategie conoscitive con cui essi hanno inventato un cosmo ordinato, allo scopo di proteggersi dalla durezza e dal disordine dell'esistenza.

da *Crepuscolo degli idoli*

Storia di un errore

1. Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso, - egli vive in esso, *lui stesso è questo mondo.*
(La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, persuasiva. Trascrizione della tesi "Io, Platone, sono, la verità").
2. Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso ("al peccatore che fa penitenza").
(progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile - *diventa donna*, si cristianizza...).
3. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo.
(In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea sublimata, pallida, nordica, konigsbergica).
4. Il mondo vero - inattingibile? Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, anche *sconosciuto*. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto? ...
(Grigio mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo).
5. Il "mondo vero" - un'idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante - un'idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un'idea confutata: eliminiamo la! (Giorno chiaro; prima colazione; ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indavolato di tutti gli spiriti liberi).
6. Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente? ...
Ma no! col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!
(Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)⁷.

⁷ Con "Storia di un errore" Nietzsche intende la storia della filosofia occidentale, che egli immagina scandita in sei tappe fondamentali. La prima tappa è quella di Platone, il quale decreta l'inconsistenza del mondo fisico per esaltare il mondo delle idee: il mondo «vero» è contrapposto a quello dell'apparenza, e soltanto il filosofo, cioè chi ricerca la vera sapienza, è in grado di attingervi. La seconda tappa è rappresentata dalla religione cristiana, che rende ancora più

da *Frammenti postumi*

È una storia *lamentevole*: l'uomo cerca un principio in base al quale disprezzare l'uomo - inventa un mondo per poter denigrare e sporcare il mondo reale: in realtà coglie ogni volta nel nulla, ed erige il nulla a "Dio", a "verità", che in ogni caso giudica e condanna l'essere *reale*. [...]

Se si vuole avere una prova di quanto profondamente e radicalmente i veri e propri bisogni *barbarici* dell'uomo cerchino soddisfazione anche nel suo addomesticamento e "civiltà", si vedano i "motivi conduttori" dell'intero sviluppo della filosofia. Una specie di vendetta contro la realtà, una maligna distruzione dei valori in cui l'uomo vive, un'anima *insoddisfatta* che sente gli stati dell'addomesticamento come una tortura e che prova voluttà nel disfare morbosamente tutti i *legami* che a esso collegano⁸.

La storia della filosofia è *una furia segreta* contro i presupposti della vita, contro i sentimenti di valore della vita, contro il prendere partito a favore della vita. I filosofi non hanno mai esitato ad affermare un mondo purché esso contraddicesse questo mondo presente, purché offrisse appiglio per parlare male di questo mondo. È stata questa finora la grande *scuola della denigrazione*, ed essa ha fatto tanta impressione, che ancor oggi la nostra scienza, che la pretende a intercessore della vita, ha *accettato* la posizione fondamentale della denigrazione, trattando questo mondo come mondo apparente, questa catena causale come meramente fenomenica⁹.

Frammenti postumi, in *Opere complete*, a cura di G. Colli - M. Montinari,
Adelphi, Milano 1964, vol. VIII, p. 108

da *Frammenti postumi*

Il traviamiento della filosofia è dovuto al fatto che, invece di vedere nella logica e nelle categorie di ragione dei mezzi per accomodare il mondo a fini utilitari Ce dunque "in linea di principio" per

difficile raggiungere il mondo vero identificato con l'aldilà e lo promette soltanto a coloro che saranno saggi e pii e che sapranno meritarlo. La terza tappa è rappresentata dalla filosofia moderna, che culmina nel noumeno kantiano («l'idea sublimata, pallida, nordica, konigsbergica»), la cosa in sé, inattuabile e indimostrabile, ma - misera «consolazione» - almeno pensabile. La quarta tappa approfondisce ulteriormente il processo del nichilismo, in quanto rende quel mondo «vero» non solo inattuabile, ma anche inconoscibile, anzi sconosciuto. Siamo al positivismo, che guarda soltanto ai dati di fatto e non crede nella dimensione delle idee astratte. La quinta tappa decreta la totale inutilità del «mondo vero» delle idee: Platone è definitivamente rinnegato, perché l'indagine della scienza si volge al mondo dei fenomeni, considerato l'unico passibile di conoscenza e, dunque, dotato di valore. L'ultima tappa richiede l'abolizione anche del mondo «apparente», e con esso del dualismo che è alla base della metafisica occidentale. Infatti, la nozione di mondo apparente poteva esistere soltanto in relazione a quella di mondo vero, anche se questo era ritenuto inconoscibile. È il tempo di Zarathustra, che implica il definitivo annientamento di ogni prospettiva metafisica. In *Aurora*, in riferimento al tema dell'abolizione del mondo vero, Nietzsche parla di «autosoppressione della morale», intendendo con questa espressione il processo attraverso cui la tradizione platonico-cristiana arriva a distruggere quegli stessi valori che costituivano il proprio fondamento.

⁸ Secondo Nietzsche la filosofia ha avuto sempre la tendenza a disprezzare la vita terrena e materiale, in tutte le sue manifestazioni essenziali e primitive. L'uomo occidentale ha così negato il proprio corpo, le proprie passioni, i propri bisogni; è come se si fosse vergognato della realtà, sottomettendosi ad autorità superiori - religiose o morali - che lo rassicuravano ma, nello stesso tempo, lo umiliavano. Una spia significativa di come l'essere umano voglia però liberarsi dalle barriere che lui stesso ha creato è data dall'insoddisfazione per le consuetudini sociali e per i valori convenzionali. In altre parole, l'uomo vive una doppia pulsione, che lo porta: 1) a creare valori fittizi, elevandoli a verità; 2) a sentirsi perennemente insoddisfatto dei legami e dei doveri che scaturiscono da quei valori artificiali. Pertanto, egli è allo stesso tempo creatore e distruttore di valori.

⁹ Tutta la storia della filosofia è condannata dall'autore come storia di un tremendo tradimento verso la vita. La stessa scienza contemporanea, nata per esaltare i valori della natura, ha finito per denigrarli, considerando la realtà come mera "apparenza", cioè riducendola a mera "fenomenicità". La scienza, insomma, secondo questa interpretazione si muove ancora all'interno di quel paradigma platonico che postula una contrapposizione tra «mondo vero» e «mondo apparente», svalutando quest'ultimo. La polemica di Nietzsche sembra qui rivolta non soltanto contro il positivismo, ma anche contro le posizioni epistemologiche della fine dell'Ottocento, da Avenarius (1843-1896) a Mach (1838-1916), che, affermando l'impossibilità di cogliere la vera realtà della natura, sminuivano la conoscenza di essa limitandola alle percezioni soggettive.

un'utile *falsificazione*), si è creduto di avere in loro il criterio della verità ovvero della *realtà*. Il "criterio della verità" era di fatto solo *l'utilità biologica di un tale sistema della falsificazione per principio*; e poiché una specie animale non conosce niente di più importante del conservarsi, era effettivamente lecito parlare qui di "verità". L'ingenuità è stata solo di prendere come *misura delle cose*, come criterio del "reale" e dell'"irreale" l'idiosincrasia antropocentrica¹⁰; insomma di rendere assoluto qualcosa di condizionato¹¹. E guarda un po', ecco che il mondo si spaccò improvvisamente in un mondo vero e in un mondo "apparente"; e proprio il mondo, per abitare e stabilirsi nel quale l'uomo aveva inventato la sua ragione, proprio quello gli viene discreditato. Invece di utilizzare le forme come strumenti per rendersi il mondo adoperabile e calcolabile, il pazzo acume dei filosofi è giunto a scorgere che in queste categorie è dato il concetto di quel mondo a cui l'altro mondo, quello in cui si vive, non corrisponde ... I mezzi vennero scambiati per criteri di valore e perfino per condanna dell'intenzione [...]¹².

L'intenzione era di ingannarsi in modo utile: i mezzi per ciò, l'invenzione di formule e segni, col cui aiuto si riduceva la pluralità frastornante a uno schema opportuno e maneggevole.

Ma guai! Ecco che si introdusse nel giuoco una categoria morale: nessun essere vuole ingannarsi, nessun essere deve ingannare, e quindi c'è solo una volontà di verità. Che cos'è la "verità"?

Il principio di contraddizione fornì lo schema: il mondo vero, verso il quale si cerca la via, non può essere in contraddizione con se stesso, non può mutare, non può divenire, non ha né principio né fine.

È stato questo il più grande errore che si sia commesso, la vera e propria sciagura dell'errore sulla terra: si credette di avere nelle forme della ragione un criterio della realtà, mentre le si aveva per dominare la realtà, *per fraintendere* la realtà in modo avveduto [...].

E guarda un po': ecco che il mondo divenne falso, e proprio a causa delle qualità *che ne costituiscono la realtà*, mutamento, divenire, pluralità, contrasto, contraddizione, guerra¹³.

Frammenti postumi, in *Opere complete*, cit., vol. VIII, pp. 125-126

T7 - La «morte di Dio» e la dissoluzione della metafisica

Secondo Nietzsche occorre **superare la prospettiva con cui il platonismo ha guardato al mondo sensibile**, ritenendolo "apparente" e inferiore al mondo delle idee; soltanto così sarà possibile fare i conti definitivamente con il nichilismo. In altri termini, l'uomo deve rendersi conto che le grandi categorie metafisiche e religiose con cui aveva assegnato un fine, un'unità e una verità

¹⁰ La particolare tendenza ad assolutizzare la prospettiva umana.

¹¹ Secondo Nietzsche la falsificazione operata dalla filosofia riguarda innanzitutto la funzione degli strumenti conoscitivi, i quali da semplici «mezzi» sono diventati criteri di verità. Essi, cioè, invece di essere riconosciuti come strumenti per fini utilitaristici, strategie per favorire la conservazione della specie umana attraverso l'organizzazione e la razionalizzazione della realtà, sono stati eletti a criteri per discernere il vero dal falso, il giusto dall'ingiusto, ossia come parametri assoluti di valutazione delle cose. Nietzsche non nega pertanto il valore della conoscenza e soprattutto la sua utilità, ma osserva che non è lecito scambiare quest'ultima come un indice di verità, assolutizzando la prospettiva umana e facendo diventare vero qualcosa che è appunto un'«utile *falsificazione*», una vantaggiosa e soggettiva rappresentazione della realtà.

¹² Tale «falsificazione» è all'origine della contrapposizione tra «mondo vero» e «mondo apparente», in quanto proprio quella dimensione che era stata costruita per rendere sopportabile la vita reale viene creduta vera a discapito di quest'ultima, giudicata inferiore. Ciò è accaduto in quanto le categorie e i concetti elaborati per rappresentare il mondo ed esorcizzarne la caoticità sono stati colti come modelli perfetti, reali e incorruttibili, contrariamente alle cose terrene, imperfette, cangianti e deperibili.

¹³ L'intenzione dei filosofi era di rendere più semplice, unitaria, armonica e ordinata una realtà che invece si presentava molteplice, contraddittoria, crudele, disarmonica. Il problema è che non si è voluto ammettere l'inganno operato. Le forme della conoscenza, allora - le categorie, gli schemi logici ecc. -, invece di essere accettate come strumenti di dominio delle cose e modalità interpretative utili agli uomini, sono state assunte come regole assolute della realtà stessa, sue leggi fondamentali. Il mutamento, il divenire, il decadimento, la molteplicità, il contrasto - caratteri costitutivi del mondo concreto - in seguito a una vera e propria mistificazione sono diventati "falsi", considerati alla stregua di apparenze e illusioni fenomeniche.

alla realtà circostante sono mere illusioni: il mondo perfetto e ideale elaborato dalla metafisica non esiste, è privo di significato e di valore. Di fronte a tale verità egli cade nell'angoscia nichilistica o «**nichilismo come stato psicologico**», che subentra quando scopre che il "senso" che ha cercato nelle cose non c'è.

Ma esiste anche **un secondo tipo di nichilismo**, proprio di **colui che ha spinto fino in fondo la sua azione corrosiva**, ha esercitato «una forza violenta di distruzione», ha fatto il «vuoto», e che non fugge di fronte a esso, accettandone le implicazioni e gli esiti. Egli sa scorgere nelle tenebre del nichilismo un **nuovo spazio di creatività e di possibilità**. Tale individuo è descritto in un celebre passo della *Gaia scienza* come un «**uomo folle**», che **annuncia la «morte di Dio»** pur essendo consapevole di essere venuto troppo presto, perché i suoi contemporanei non sono ancora pronti ad ascoltarlo, cioè ad accettare fino in fondo la verità di un mondo «sdivinizzato».

Leggiamo il passo di Nietzsche, considerato uno dei più significativi non solo della sua produzione, ma anche della letteratura filosofica di tutti i tempi.

da *La gaia scienza*

L'uomo folle. Avete sentito di quell'uomo folle che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: «Cerco Dio! Cerco Dio!»? - E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. «Si è forse perduto?» disse uno. «Si è smarrito come un bambino?» fece un altro. «Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?» gridavano e ridevano in una gran confusione. L'uomo folle balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: «Dove se n'è andato Dio?» gridò «ve lo voglio dire! *L'abbiamo ucciso* - voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strofinare via l'intero orizzonte? Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste allora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? - Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo ancora nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino a oggi si è dissanguato sotto i nostri coltelli - chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo lavarci? Quali riti espiatori, quali sacre rappresentazioni dovremo inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande - e tutti coloro che verranno dopo di noi appariranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!»¹⁴.

¹⁴ L'uomo folle è il filosofo-profeta che annuncia la morte di Dio a uomini superficiali - che rappresentano gli intellettuali dell'Ottocento -, i quali, ritenendosi saggi, lo scherniscono. Nella simbologia nietzscheana sono gli uomini del mercato, che non si rendono conto delle gravi implicazioni contenute nell'evento annunciato. Essi praticano una forma di ateismo, che, mentre nega Dio, afferma tutta una serie di ideologie e di norme etiche che sono proprio il frutto più maturo della metafisica e del pensiero di matrice cristiana: il socialismo, l'assolutezza della scienza, i valori della fratellanza e della solidarietà... La polemica di Nietzsche, dunque, è contro il razionalismo ateo di stampo illuministico. Le altre immagini proposte, come quelle che si riferiscono alla "svuotamento" del mare, alla cancellazione dell'orizzonte e alla separazione della terra dal sale, alludono al carattere grandioso e paradossale dell'uccisione di Dio; il precipitare nello spazio vuoto, l'acuirsi del freddo e del buio della notte indicano il senso di smarrimento e di sgomento successivo alla fine dei valori tradizionali. Nell'accento alla necessità di farsi «dèi» si può individuare un riferimento al bisogno di trascendere l'uomo vecchio e immaginare l'oltreuomo cioè un essere la cui superiorità deriva dal sapersi porre come libero creatore del senso del mondo. Una volta distrutte le certezze della scienza e della morale, della religione e della filosofia, tutte le interpretazioni sono passibili, anzi, il nuovo compito della filosofia è appunto quello di "moltiplicare" le versioni del mondo. Si tratta di un compito arduo, che solo un individuo "superiore" sarà in grado di assolvere.

A questo punto l'uomo folle tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. «Vengo *troppo* presto», proseguì «non è ancora il mio tempo. Questo enorme evento è ancora per strada e sta facendo il *suo* cammino - non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono *vogliono* tempo, la luce delle stelle vuole tempo, le azioni *vogliono* tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano viste e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più lontana dagli uomini delle stelle più lontane - *eppure son loro che l'hanno compiuta!*». - Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il *sua Requiem aeternam Deo*. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: «Che altro *sono* ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio»¹⁵?

La gaia scienza, trad.it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, pp. 150-152

Laboratorio di analisi del testo

Secondo Nietzsche la morte di Dio, annunciata dall'uomo folle, è il passaggio doloroso e necessario affinché si sviluppi una nuova umanità, in grado di affrontare e superare il vuoto nichilistico.

Analizza il testo nel modo indicato:

- **riassumi la tesi centrale** (max 5 righe)
- **sottolinea i passaggi che esprimono i seguenti concetti e momenti del racconto:**
 - la morte di Dio comporta vuoto, sgomento, disorientamento
 - non ci si è ancora accorti della morte di Dio
 - il vuoto abissale creato dalla scomparsa di Dio dev'essere colmato da una nuova umanità, degna di sopportare e comprendere l'omicidio compiuto
- **rispondi alle domande seguenti:** (max 5 righe ciascuna)
 - perché coloro che verranno dopo l'uccisione di Dio «appariranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi»?
 - perché l'uomo folle afferma di essere «venuto troppo presto»?
 - che cosa intende dire l'uomo folle alludendo al fatto che gli uomini, pur essendo gli autori dell'omicidio di Dio, sono ancora lontani dalla comprensione di questo evento?
 - perché le chiese sono diventate «le fosse e i sepolcri di Dio»?

C. La genealogia della morale

L'argomento di questo terzo percorso attraverso le opere di Nietzsche riguarda la risposta alle domande "qual è l'origine del sentimento morale?" e "che cos'è il dovere morale?".

Kant sosteneva che il dovere (l'imperativo categorico) è un «fatto della ragione», che ognuno di noi scopre in se stesso; Nietzsche, al contrario, nega che vi sia una forma di oggettività in campo morale. Egli arriva anzi a scardinare i **fondamenti stessi dei principi morali**, che vengono riportati alla loro origine umana, mostrati come **relativi e dipendenti dai bisogni e dagli interessi delle persone**; per questa sua azione "corrosiva" è considerato - insieme a Marx e a Freud - uno dei «filosofi del sospetto», nel senso che mette in dubbio anche quelle nozioni e affermazioni solitamente accettate in maniera indiscussa.

Le opere in cui Nietzsche riflette **sull'origine dei pregiudizi morali** sono in particolare *Umano*,

¹⁵ Nella parte finale del brano l'uomo folle si rende conto di non essere capito. Il suo annuncio arriva troppo presto, perché coloro che hanno ucciso Dio, gli atei, non riescono ancora a rendersi conto delle implicazioni di tale evento, della sua gravità. Essi continuano a frequentare le chiese, ridotte a «tosse e sepolcri di Dio», cioè perpetuano un culto esteriore che è ormai svuotato di senso. La metafora nietzscheana allude al fatto che, nonostante il venir meno della possibilità di fondare una conoscenza assoluta - di cui Dio era garante e simbolo supremo -, gli uomini deboli sentono ancora il bisogno di credere in qualche verità: nella scienza, nello Stato, nella ragione o in qualsiasi *altro* idolo sostitutivo; essi non hanno la forza e il coraggio di riconoscere il vuoto del nichilismo che si è aperto dopo la crolla della metafisica.

troppo umano, *Al di là del bene e del male* e *Genealogia della morale*. Nella prefazione alla *Genealogia della morale* egli scrive che gli esseri umani, sebbene tramite la scienza abbiano esteso il campo delle loro competenze, paradossalmente sono ignoti a se stessi, perché hanno paura di scandagliare il proprio animo. Il compito che il filosofo si assume è proprio quello di indagare senza schermi né filtri tale dimensione ancora sconosciuta. Come già ha compiuto in riferimento alle concezioni metafisiche, Nietzsche intende compiere **un'analisi lucida e disincantata di alcuni tra i più diffusi sentimenti morali**, come quelli di "bene" e di "male", di "giusto" e di "ingiusto", impiegando un metodo genealogico (dal greco *ghenealoghía*, "ricerca dell'origine"), che vada cioè a rintracciarne le cause nell'uomo e nella sua storia.

Il primo impulso a studiare la genesi della morale, annota Nietzsche, gli venne da «*un libricino chiaro, pulito e accorto, pure saputello [...] ed esso mi attrasse con quella forza di seduzione che ha ogni realtà antitetica e antipodica*» (*Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984, p. 6). Il titolo del volumetto era *Origine dei sentimenti morali*; l'autore era l'amico Paul Rée, che l'aveva pubblicato nel 1877. In questa analisi genealogica delle idee morali, Nietzsche si confronta anche con Schopenhauer, il quale aveva insistito sul valore "egoistico" di alcuni sentimenti, in particolare della compassione, dell'autonegazione e del sacrificio, giungendo fino all'esigenza di negare la vita stessa. Nietzsche critica in Schopenhauer la tendenza nichilistica a condannare la vita: «*vidi nella morale della compassione, che si andava estendendo sempre di più, che aggranfiava e ammaliava perfino i filosofi, il sintomo più inquietante della nostra cultura europea, divenuta inquietante, forse il suo tortuoso cammino verso un nuovo buddhismo? Verso un buddhismo europeo? Verso il nichilismo?*» (ivi, p. 8). Prendendo le **distanze dalla morale della compassione di Schopenhauer**, Nietzsche inizia il suo viaggio a ritroso, alla **ricerca delle condizioni che hanno generato il sentimento morale**. Dice Nietzsche: «*abbiamo bisogno di una critica dei valori morali, di cominciare a porre una buona volta in questione il valore stesso di questi valori*» (ivi, p. 8). Ecco il progetto che esamineremo nelle prossime pagine: la messa in questione del valore stesso dei valori morali. Fino a oggi, afferma Nietzsche, si è accettato il valore dei valori morali tradizionali come un dato di fatto: non si è avuto il minimo dubbio nell'assumere il bene come progresso e il male come regresso. E se invece nel bene ci fosse anche un sintomo di regresso? Non potrebbe essere proprio **la morale** - le sue prescrizioni frustranti e umilianti, il suo segreto intento repressivo - **il vero pericolo** dei popoli? Sono questi gli interrogativi da cui muove l'indagine del filosofo e che noi seguiremo attraverso alcuni brani significativi.

T8 - Importanza e significato del metodo genealogico

Iniziamo questo percorso con un testo tratto da *Umano, troppo umano*, che può essere utile per meglio comprendere **il senso della ricostruzione** genealogica **dei concetti** che, secondo Nietzsche, costituisce il compito essenziale del lavoro filosofico. Per lui, infatti, **la filosofia** è «genealogia», cioè analisi dell'origine e dell'evoluzione delle nozioni e delle idee etiche, religiose e metafisiche.

da *Umano, troppo umano*

Difetto ereditario dei filosofi. Tutti i filosofi hanno il comune difetto di partire dall'uomo attuale e di credere di giungere allo scopo attraverso un'analisi dello stesso. Inavvertitamente "l'Uomo" si configura alla loro mente come una *aeterna veritas*, come un'entità fissa in ogni vortice, come una misura certa delle cose. Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo, non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo *molto limitato*. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi; molti addirittura prendono di punto in bianco la più recente configurazione dell'uomo, quale essa si è venuta delineando sotto la pressione di determinate religioni, anzi di determinati avvenimenti politici, come la forma fissa dalla quale si debba partire. Non vogliono capire che l'uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta; mentre alcuni di loro si fanno addirittura fabbricare, da questa facoltà di conoscere, l'intero mondo. Ora tutto *l'essenziale* dell'evoluzione umana è avvenuto in tempi remotissimi, assai prima di quei quattromila anni che all'incirca conosciamo e durante i quali l'uomo non può essere granché

cambiato. Ma nell'uomo attuale il filosofo vede "istinti" e suppone che essi appartengano ai fatti immutabili dell'uomo e possano quindi fornire una chiave alla comprensione del mondo in generale: tutta la teologia è basata sul fatto che dell'uomo degli ultimi quattro millenni si parla come di un uomo *eterno*, al quale tendono naturalmente dalla loro origine tutte le cose del mondo. Ma tutto è divenuto; non ci sono *fatti eterni*: così come non ci sono verità assolute. Per conseguenza *il filosofare storico* è da ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia¹⁶.

Umano, troppo umano, vol. I, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1979, p. 16

T9 - Il rovesciamento del valore di "buono"

In questo brano, tratto dalla *Genealogia della morale*, Nietzsche applica il metodo genealogico a uno dei concetti più importanti della morale, ossia il "buono". Secondo l'autore, nell'antichità la bontà in un uomo era rappresentata dal carattere guerriero.

Che cosa è avvenuto dopo? Perché il **buono-guerriero-nobile** si è trasformato in **buono-povero-umile**? Nel brano seguente il filosofo offre una sua spiegazione.

da *Genealogia della morale*

Si avrà già indovinato con quanta facilità la maniera sacerdotale di valutazione può distaccarsi da quella cavalleresco-aristocratica e svilupparsi ulteriormente fino a diventarne l'antitesi; alla quale cosa verrà dato un particolare impulso ogni qual volta la casta sacerdotale e quella guerriera entreranno per gelosia in contrasto tra loro e non vorranno reciprocamente accordarsi intorno all'estimazione¹⁷. 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, gioioso. La maniera sacerdotale aristocratica di valutazione - l'abbiamo già visto - ha presupposti diversi: quando c'è di mezzo la guerra, le cose si mettono piuttosto male per essa! I sacerdoti, come è noto, sono i *nemici più malvagi* - e perché mai? Perché sono i più impotenti. È a causa dell'impotenza che l'odio cresce in loro fino ad assumere proporzioni mostruose e sinistre, le più intellettuali e venefiche. I massimi odiatori nella storia del mondo sono sempre stati i preti, e sono stati pure gli odiatori più geniali - in confronto alla genialità della vendetta sacerdotale, ogni altra genialità può a stento essere presa in considerazione¹⁸.

¹⁶ In questo brano Nietzsche espone i presupposti del suo metodo. Egli infatti osserva che i filosofi finora hanno riflettuto sull'uomo avendo come riferimento esclusivo l'uomo attuale; non si sono resi conto, cioè, che l'uomo attuale non è molto significativo per dedurre idee generali su che cosa siamo e che cosa dobbiamo fare, dal momento che si tratta di un essere immerso in un tempo e in uno spazio specifici e circoscritti. L'uomo non è stato sempre come ci appare oggi: egli è l'esito di una lunga evoluzione, prodottasi sotto l'influsso delle varie condizioni politiche e sociali. Se non comprendiamo ciò, commettiamo l'errore di considerare "naturali" ed "eterni" fatti e sentimenti che invece sono il frutto dell'adattamento alle circostanze. La morale, come la religione, è un esempio di tale sviluppo storico. Con il suo metodo genealogico Nietzsche cerca proprio di risalire alle origini di determinate credenze o concetti, i quali non derivano da «istinti» immutabili, ma devono essere colti in relazione alle specifiche condizioni storiche in cui sono stati elaborati. Per Nietzsche molti dei valori della morale occidentale discendono da una precisa dinamica psicologica e sociale, sono radicati in bisogni ed esigenze storicamente connotati, e dunque è possibile decretarne l'inattualità, superarli con la proclamazione di valori nuovi.

¹⁷ "Valutazione"; le due classi, cioè, entrano in conflitto ogni volta che si tratta di decidere la priorità dei valori, avendo, in merito, due prospettive opposte.

¹⁸ Nella prima parte del brano Nietzsche delinea due sistemi di valori diametralmente opposti: quelli della classe cavalleresco-aristocratica e quelli della classe sacerdotale. Si tratta di due maniere inconciliabili di guardare alla vita: la prima fondata su valori come l'esuberanza, la salute, la gioia, la forza traboccante, il coraggio estremo, la fierezza; la seconda basata sull'umiltà, la sottomissione, la povertà, la pietà. Ma perché Nietzsche afferma che «i sacerdoti sono i nemici più malvagi» in quanto sono «i più impotenti»? Il motivo è che l'inferiorità fisica e la debolezza psicologica hanno fatto nascere in loro risentimento e invidia verso coloro che rappresentano ciò che essi non sono e che, inconsapevolmente, vorrebbero essere. È da questo risentimento che scaturisce lo spirito di vendetta e, dunque, la malvagità, il desiderio di sopraffazione del forte da parte del debole. Non potendo fare ricorso alla forza fisica, inoltre, la casta sacerdotale ha affinato ed esaltato le qualità spirituali, elevando a "valori" quelli che, nell'ottica aristocratico-

La storia umana sarebbe una cosa veramente troppo stupida senza lo spirito che da parte degli impotenti è venuto in essa - prendiamo subito il più grosso esempio. Tutto quanto è stato fatto sulla terra contro "i nobili", "i potenti", "i signori", "i depositari del potere" non merita una parola in confronto a ciò che contro costoro hanno fatto gli *Ebrei*; gli Ebrei, quel popolo sacerdotale che ha saputo infine prendersi soddisfazione dei propri nemici e dominatori unicamente attraverso una radicale trasvalutazione dei loro valori, dunque attraverso un atto improntato alla *più spirituale vendetta*. Questo soltanto si conveniva appunto a un popolo sacerdotale, a un popolo dalla più compressa avidità di vendetta sacerdotale. Sono stati gli Ebrei ad avere osato, con una terrificante consequenzialità, stringendolo ben saldo con i denti dell'odio più abissale (l'odio dell'impotenza), il rovesciamento dell'aristocratica equazione di valore buono = nobile = potente = bello = felice = caro agli dèi, ovverossia «i miserabili soltanto sono i buoni; solo i poveri, gl'impotenti, gli umili sono i buoni, i 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!»... Sappiamo *chi* ha raccolto l'eredità di questa trasvalutazione giudaica¹⁹... Riguardo alla mostruosa e smisuratamente fune sta iniziativa che gli Ebrei hanno assunto con questa dichiarazione di guerra, la più radicale di tutte, ricordo quanto ebbi a scrivere ad altro proposito - che ha inizio cioè con gli Ebrei *la rivolta degli schiavi nella morale*, quella 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 vittoriosa²⁰ ...

Genealogia della morale, trad.it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984, pp. 21-23

T10 - L'illusione dell'amore eterno

Il brano è tratto dalla seconda parte di *Umano, troppo umano*, intitolata "Per la storia dei sentimenti morali". Essa affranta quella che Nietzsche ritiene **un altro luogo** comune: l'amore eterno, o, meglio, **la promessa di amare qualcuno per sempre**. Vediamo perché tale promessa, per il filosofo, non è concretamente praticabile.

da *Umano, troppo umano*

Ciò che si può promettere. Si possano promettere azioni, ma non sentimenti, perché questi sono involontari. Chi promette a qualcuno di amarlo sempre o di odiarlo sempre o di essergli sempre fedele, promette qualcosa che non è in suo potere; invece può ben promettere quelle azioni, che sono sì, di solito effetto dell'amore, dell'odio, della fedeltà, ma che possono anche scaturire da altri motivi: giacché a una azione conducono più vie e motivi. La promessa di amare sempre qualcuno significa cioè: finché ti amerò, compirò verso di te le azioni dell'amore; se non ti amerò più,

cavalleresca, sarebbero disvalori, difetti, punti deboli: ecco perché i suoi rappresentanti sono «geniali».

¹⁹ L'autore allude qui ai cristiani.

²⁰ Nella seconda parte del brano l'autore fa un esempio concreto di morale fondata sull'impotenza e, conseguentemente, sullo spirito di vendetta versa i più forti. Egli - che pure non aveva pregiudizi razziali contro gli Ebrei - ritiene che siano stati proprio loro (seguiti poi dai cristiani) a operare un radicale ribaltamento dei valori cavallereschi. Non essendo capaci di sconfiggere i propri nemici sul loro stesso terreno, gli Ebrei - popolo sacerdotale per eccellenza, cioè devoto a Dio, da cui si aspettavano la salvezza - hanno cercato di affermare se stessi elaborando un sistema di valori antitetico a quello vitale dei guerrieri. Essi, pertanto hanno rovesciato l'equazione cavalleresca secondo la quale l'idea di buono si accomunava a quella di nobile, potente, bella e felice a cara agli dei, e l'hanno identificato con povertà, umiltà, impotenza, sofferenza: tutti valori tipici di un popolo di schiavi, che nutre un grande rancore verso i propri dominatori. La morale degli umili e dei poveri è il grido di rivolta degli oppressi, risentiti per la loro condizione e invidiosi della supremazia degli altri, gli uomini forti e potenti. Più avanti Nietzsche, parlando di questi sentimenti, definisce la vendetta e l'odio giudaico come profondi e sublimi, perché creatori di valori di cui mai sulla terra è esistito qualcosa di uguale. L'amore cristiano è emerso da queste radici e ha trovato in Cristo l'espressione più grande e paradossale: Cristo è morto in croce proprio per amore. Agli occhi di Nietzsche - al tempo stesso stupefatto e inorridito - la morte in croce di Dio è uno spaventoso paradosso il «*mistero di un'inconcepibile, ultima, estrema crudeltà e autocrocefissione*» (p. 24), ancora una volta il trionfo degli ideali della vendetta, la rinuncia ai «valori della terra» e la sconfitta dei principi più nobili.

continuerai a ricevere da me le stesse azioni, anche se per altri motivi, sicché nella testa del prossimo persiste l'illusione che l'amore sia immutabile e sempre il medesimo. Si promette, dunque, di continuare nell'apparenza dell'amore quando, senza accecarsi da sé, si giura a qualcuno eterno amore²¹.

Umano, troppo umano, cit., p. 61

T11 - La morale dei signori e la morale degli schiavi

Il seguente brano è tratto dalla parte conclusiva di *Al di là del bene e del male*. In esso l'autore sintetizza i caratteri essenziali delle due forme di morale in cui si può suddividere tutta la storia dell'etica: la morale dei signori e quella degli schiavi. La seconda è definita da Nietzsche anche «morale del gregge», perché fondata sui valori della mansuetudine, della rassegnazione, dell'umiltà ecc.: tutti principi che tendono a negare la vita.

da Al di là del bene e del male

Vagabondando tra le molte morali, più raffinate e più rozze, che hanno dominato fino a oggi o dominano ancora sulla terra, ho rinvenuto certi tratti caratteristici, periodicamente ricorrenti e collegati tra loro: cosicché mi si sono finalmente rivelati due tipi fondamentali e ne è balzata fuori una radicale differenza. Esiste una *morale dei signori* e una *morale degli schiavi*. [...]

Le differenziazioni morali di valore sono sorte o in mezzo a una stirpe dominante, che con un senso di benessere acquistava coscienza della propria distinzione da quella dominata - oppure in mezzo ai dominati, gli schiavi e i subordinati di ogni grado²².

Nel primo caso, quando sono i dominatori a determinare la nozione di "buono", sono gli stati di elevazione e di fierezza dell'anima che vengono avvertiti come il tratto distintivo e qualificante della gerarchia. L'uomo nobile separa da sé quegli individui nei quali si esprime il contrario di tali stati d'elevazione e di fierezza - egli li disprezza. Si noti subito che in questo primo tipo di morale il contrasto di "buono" e "cattivo" ha lo stesso significato di "nobile" e "spregevole" - il contrasto di "buono" e "*malvagio*" ha un'altra origine. È disprezzato il vile, il pauroso, il meschino, colui che pensa alla sua angusta utilità; similmente lo sfiduciato, col suo sguardo servile, colui che si rende abietto, la specie canina di uomini che si lascia maltrattare, l'elemosinante adulatore e soprattutto il mentitore - è una convinzione basilare di tutti gli aristocratici che il popolino sia mendace. «Noi veritieri» - così i nobili chiamavano se stessi nell'antica Grecia. [...]

L'uomo di specie nobile sente *se stesso* come determinante il valore, non ha bisogno di riscuotere approvazione, il suo giudizio è «quel che è dannoso a me, è dannoso in se stesso», conosce se stesso come quel che unicamente conferisce dignità alle cose, egli è *creatore di valori*. Onorano tutto quanto sanno appartenere a sé: una siffatta morale è autoglorificazione²³.

²¹ In questa breve brano Nietzsche offre una riflessione lucida e disincantata sul sentimento dell'amore, "smascherando" il luogo comune dell'amore eterno con un'argomentazione serrata e convincente. Dal momento che i sentimenti sono involontari, su di essi non è possibile promettere nulla; le promesse, infatti, possono riguardare soltanto le azioni che dipendano dalla nostra volontà. Pertanto, non posso dire che amerò qualcuno in eterno, perché ciò non dipende da me; posso però giurare che verso una determinata persona continuerò a compiere azioni amevoli. Secondo il filosofo, quando si promette amore eterno si promette in realtà di agire "come se" si amasse in eterno, cioè continuando a trattare l'altro con le medesime attenzioni che avevamo quando lo amavamo. Tale comportamento porterà l'interessato a pensare di essere ancora amato anche quando il sentimento d'amore si sarà ormai trasformato in tenerezza o affetto. Si tratta di considerazioni che anticipano le analisi psicoanalitiche di Freud e che risultano interessanti dal punto di vista filosofica, in quanto in esse emerge una diversa visione del soggetto non più padrone di sé - come era nella tradizione cartesiana -, bensì subordinato all'azione di forze ed energie "estrane" e inconsapevoli.

²² Nietzsche identifica due tipi fondamentali di morale, a cui possono ricondursi tutti gli altri comportamenti che si sono succeduti nella storia della civiltà: la morale dei signori e quella degli schiavi. Come i termini stessi suggeriscono, la morale dei signori è quella dei gruppi umani che si sono posti in atteggiamento "vincente": uomini nobili e audaci, sprezzanti del pericolo, dominatori e creatori di valori. La morale degli schiavi, al contrario, è quella tipica dei gruppi umani sottomessi, gli schiavi appunto, e i deboli di ogni condizione sociale.

²³ L'autore descrive gli aspetti caratteristici della morale dei signori, secondo cui «buono» è colui che è nobile, coraggioso, fiero; «spregevole», invece, chi è timoroso, meschino, adulatore, mendace. Il nobile «separa da sé» coloro

[...] Nobili e prodi che pensano che in questo modo sono quanto mai lontani da quella morale che vede precisamente nella pietà o nell'agire altruistico o nel *desintéressement* l'elemento proprio di ciò che è morale: la fede in se stessi, l'orgoglio di sé, una radicale inimicizia e ironia verso il "disinteresse", sono compresi nella morale aristocratica, esattamente allo stesso modo con cui competono a essa un lieve disprezzo e un senso di riserbo di fronte ai sentimenti di simpatia e al "calore del cuore". [...]

Ma soprattutto una morale dei dominatori è estranea al gusto dei contemporanei e per essi spiacevole nel rigore del suo principio, che si hanno doveri unicamente verso i propri simili; che nei riguardi degli individui di rango inferiore e di tutti gli estranei sia lecito agire a proprio libito o "come vuole il cuore" e comunque "al di là del bene e del male" -: è sotto quest'ultimo aspetto che possono avere il loro posto la compassione o altre cose del genere. La capacità e l'obbligo di una lunga gratitudine e di una lunga vendetta - le due cose solo entro la sfera dei propri simili - la sottigliezza nella rappresaglia, l'affinamento dell'idea di amicizia, una certa necessità di avere dei nemici (come canale di deflusso, per così dire, per le passioni dell'invidia, della litigiosità, della tracotanza - in fondo per poter essere *buoni* amici): tutti questi sono caratteri tipici della morale aristocratica, la quale, come ho accennato, non è la morale delle "idee moderne", ed è per questo che oggi risulta difficile sentirla ancora come pure dissepellirla o scoprirla²⁴.

Diversamente stanno le cose per quanto riguarda il secondo tipo di morale, la *morale degli schiavi*. Posto che gli oppressi, i conculcati, i sofferenti, i non liberi, gli insicuri e stanchi di se stessi, facciano della morale, che cosa sarà l'elemento omogeneo nei loro apprezzamenti di valore? Probabilmente troverà espressione un pessimistico sospetto verso l'intera condizione umana, forse una condanna dell'uomo unitamente alla sua condizione. Lo schiavo non vede di buon occhio le virtù dei potenti: è scettico e diffidente, ha la *raffinatezza* della diffidenza per tutto quanto di "buono" venga tenuto in onore in mezzo a costoro -, vorrebbe persuadersi che tra quelli la stessa felicità non è genuina. All'opposto vengono messe in evidenza e inondate di luce le qualità che servono ad alleviare l'esistenza ai sofferenti: sono in questo caso la pietà, la mano compiacente e soccorrevole, il calore del cuore, la pazienza, l'operosità, l'umiltà, la gentilezza a esser poste in onore - giacché sono queste, ora, le qualità più utili e quasi gli unici mezzi per sopportare il peso dell'esistenza. La morale degli schiavi è essenzialmente morale utilitaria²⁵.

che reputa deboli e privi di dignità: egli è un individuo solitario, che si distingue dagli altri e che non gode delle rassicurazioni della massa perché non ne ha bisogno, trovando in se stesso i motivi della propria sicurezza. Nietzsche sottolinea la differenza tra «spregevole» e «malvagio»: quest'ultimo appartiene alla morale cristiana, che ha introdotto il senso di colpa e l'idea della punizione divina, contrapponendo "buoni" e "cattivi" sulla base di una scala di valori che esalta la sottomissione, la rinuncia, l'umiltà; tale concetto è estraneo alla morale aristocratico-cavalleresca, fondata piuttosto sulla contrapposizione tra fierezza e debolezza, nobiltà e meschinità. Il nobile, inoltre, è secondo Nietzsche «creatore di valori»: ciò significa che non si sottomette a principi impostigli dall'esterno, ma ne inventa di nuovi, basando il suo agire unicamente sulle proprie convinzioni e su ciò che valuta giusto e utile dal proprio punto di vista. Egli non ha bisogno di conferme, non necessita di direttive altrui, perché confida pienamente in se stesso e dunque può proporre uno stile di vita originale.

²⁴ La morale dei signori si caratterizza poi per una radicale critica di quelli che appaiono i valori dominanti dell'età moderna: la pietà, l'altruismo e il carattere disinteressato delle azioni. Poco prima l'autore aveva scritto che l'uomo nobile presta soccorso allo sventurato, ma non perché provi pietà o compassione nei suoi confronti, bensì per «un impulso generato dalla sovrabbondanza di potenza» (*ivi*, p.179). Nietzsche è dunque polemico nei confronti del sentimento compassionevole dei deboli, che in realtà è indice di un'inconfessata volontà di potenza, del desiderio, cioè, di affermare la propria superiorità. Nietzsche sottolinea come la morale dei signori sia in contrasto con il «gusto dei contemporanei», in particolare perché afferma che l'uomo ha dei doveri soltanto verso i propri simili, mentre verso le persone di rango inferiore o gli estranei può comportarsi come sente. Si tratta di un principio paradossale, ma implicito in una prospettiva morale che esalta l'espressione della forza vitale in tutte le sue manifestazioni, anche quelle che comportano il conflitto, lo scontro e la lotta. Il nobile guerriero affronta i suoi simili in modo diretto, ma così salvaguarda la purezza dei suoi sentimenti di amicizia, di gratitudine, anche di compassione, non compromettendoli con invidia o gelosia repressi. Dal punto di vista di Nietzsche, una lotta dura - ma leale e corretta - tra pari è il presupposto di una solida e vera amicizia, molto più di un rapporto apparentemente fraterno che però maschera motivi di astio e rancore non espressi per viltà e paura.

²⁵ La morale degli schiavi è la morale di chi non sa vivere appieno la vita terrena e quindi prova risentimento verso

D. L'eterno ritorno e l'«oltreuomo»

Dopo la morte di Dio si apre uno spazio vuoto, che da un lato costituisce un riscatto e una liberazione dal peso della metafisica e della morale, dall'altro, però, ha il volto inquietante della possibilità: **l'uomo si trova di fronte alla scelta e alla responsabilità di conferire un nuovo senso al mondo**. Una tale condizione non può essere sopportata dagli uomini comuni; essi - come gli atei a cui l'«uomo folle» annuncia la morte di Dio -, spaventati dalla perdita dei punti di riferimento tradizionali, si aggrappano a nuovi idoli, rimanendo di fatto all'interno del paradigma platonico-cristiano che ha caratterizzato la storia dell'Occidente.

L'unico che può sostenere la vista dell'«abisso» e assumersi la responsabilità di un mondo senza Dio è l'oltreuomo: questi, andando **oltre l'«ultimo uomo»** ancora incapace di una vera libertà, è in grado di riconoscere e accettare il crollo di ogni principio assoluto e di ogni certezza, ma soprattutto di reggere il «peso più grande», il pensiero dell'«eterno ritorno». Esso consiste nell'ipotesi che **la storia** sia un **grande circolo**, in cui tutti i fatti e gli avvenimenti sono destinati a ripetersi e a ritornare eternamente, e si contrappone alla visione lineare del tempo (propria della tradizione ebraico-cristiana), secondo la quale il compimento del senso della vita è rimandato al futuro (l'aldilà ultraterreno), e dunque l'attimo e il presente sono svuotati di significato. In una pagina di *Ecce homo* il filosofo racconta di essere stato «folgorato» da questa idea a Sils Maria, un giorno del 1881, mentre passeggiava «6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo».

I brani di questo percorso presentano le due più celebri formulazioni della dottrina dell'eterno ritorno.

T12 - Il peso più grande

Nel testo seguente, che riproduce un celebre aforisma di *La gaia scienza*, **Nietzsche prospetta il pensiero dell'eterno ritorno come «il peso più grande»**, un'idea che per l'uomo comune è devastante e inaccettabile.

da *La gaia scienza*

Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione - e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta - e tu con essa, granello di polvere!»? - Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: «Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!»? Se questo pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non *desiderare più alcun' altra cosa* che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?²⁶

La gaia scienza, cit., pp. 248-249

coloro che invece ne sanno gioire. I suoi tratti caratteristici - la pietà, la pazienza, la fratellanza, la solidarietà... - sono quelli che gli esseri deboli esaltano come "valori", in quanto sono utili per sopravvivere e per affermarsi nel mondo. In questo senso la loro morale è - come sostiene Nietzsche alla fine del brano - utilitarista.

²⁶ In questo brano Nietzsche descrive lo sgomento dell'uomo di fronte all'ipotesi della circolarità del tempo. Il brano può essere suddiviso in tre parti: nella prima vi è l'annuncio vero e proprio dell'eterno ritorno, che l'autore immagina pronunciato da un demone; nella seconda domina la reazione di terrore e di spavento provocata nell'uomo comune; nell'ultima viene espressa la gioia entusiastica per «questa ultima eterna sanzione», propria dell'uomo che ama così profondamente la vita da desiderare il ritorno di ogni istante che la compone per l'eternità.

La visione e l'enigma

Nel brano seguente, che riproduce in parte il paragrafo di *Così parlò Zarathustra* intitolato appunto "La visione e l'enigma", possiamo leggere **la seconda formulazione della dottrina dell'eterno ritorno**. Il filosofo rappresenta tale teoria in una scena altamente suggestiva anche dal punto di vista letterario.

da *Così parlò Zarathustra*

«Alt, nano! dissi. O io! O tu! Ma di noi due il più forte son io -: tu non conosci il mio pensiero abissale! *Questo* - tu non potresti sopportarlo!». -

Qui avvenne qualcosa che mi rese più leggero: il nano infatti mi saltò giù dalle spalle, incuriosito! Si accoccolò davanti a me, su di un sasso. Ma, proprio dove ci eravamo fermati, era una porta carraia.

«Guarda questa porta carraia! Nano! continuai: essa ha due volti. Due sentieri convengono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine.

Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti - è un'altra eternità.

Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convengono. In alto sta scritto il nome della porta: "attimo".

Ma, chi ne percorresse uno dei due - sempre più avanti e sempre più lontano: credi tu, nano, che questi sentieri si contraddicano in eterno?». -

«Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo».

«Tu, spirito di gravità! dissi io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera! O ti lascio accovacciato dove ti trovi, sciancato - e sono io che ti ho portato in *alto!*

Guarda, continuai, questo attimo! Da questa porta carraia che si chiama attimo, comincia *all'indietro* una via lunga, eterna: dietro di noi è un'eternità.

Ognuna delle cose che *possono* camminare, non dovrà forse avere già percorso una volta questa via? Non dovrà ognuna delle cose che *possono* accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta?

E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo? Non deve anche questa porta carraia - esserci già stata?

E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire? *Dunque* - anche se stesso?

Infatti, ognuna delle cose che *possono* camminare: anche in questa lunga via *al difuori* - deve camminare ancora una volta!

E questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti a questa porta, di cose eterne bisbiglianti - non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta?

- e ritornare a camminare in quell'altra via al di fuori, davanti a noi, in questa lunga orrida via - non dobbiamo ritornare in eterno?». -

Così parlavo, sempre più flebile: perché avevo paura dei miei stessi pensieri e dei miei pensieri reconditi [...]

E, davvero, ciò che vidi, non l'avevo mai visto. Vidi un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca.

Avevo mai visto tanto schifo e livido raccapriccio dipinto su di un volto? Forse, mentre dormiva, il serpente gli era strisciato dentro le fauci e - lì si era abbarbicato mordendo.

La mia mano tirò con forza il serpente, tirava e tirava - invano! non riusciva a strappare il serpente dalle fauci. Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: «Mordi! Mordi!

Staccagli il capo! Mordi!», così gridò da dentro di me: il mio orrore, il mio odio, il mio schifo, la mia pietà, tutto quanto in me - buono o cattivo - gridava da dentro di me, fuso in un sol grido. -

Voi, uomini arditi che mi circondate! Voi, dediti alla ricerca e al tentativo, e chiunque tra di voi

si sia mai imbarcato con vele ingegnose per mari inesplorati! Voi che amate gli enigmi!

Sciogliete dunque l'enigma che io allora contemplai, interpretatemi la visione del più solitario tra gli uomini!

Giacché era una visione e una previsione: - *che cosa* vidi allora per similitudine? E *chi* è colui che un giorno non potrà non venire?

Chi è il pastore, cui il serpente strisciò in tal modo entro le fauci? *Chi* è l'uomo, cui le più gravi e le più nere tra le cose strisceranno nelle fauci?

- Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente -: e balzò in piedi. -

Non più pastore, non più uomo, - un trasformato, un circonfuso di luce, che *rideva!*

Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui* rise!

Oh, fratelli, udii un riso che non era di uomo, - e ora mi consuma una sete, un desiderio nostalgico, che mai si placa.

La nostalgia di questo riso mi consuma: come sopporto di vivere ancora! Come sopporterei di morire ora! -

Così parlò Zarathustra²⁷.

Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno,
trad.it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, pp. 491-492

Laboratorio di analisi del testo

Nietzsche presenta la dottrina dell'eterno ritorno come un pensiero talmente impegnativo che soltanto l'oltreuomo è in grado di accettarlo.

Analizza il testo nel modo indicato:

• **suddividi il brano nelle sequenze relative ai seguenti momenti del racconto:**

1. la porta carraia e l'esposizione della teoria dell'eterno ritorno
2. la visione del pastore e del serpente

• **sintetizza la tesi centrale del brano** (max 5 righe)

• **analizza ciascuna sequenza:**

²⁷ Zarathustra è salito per un'impervia montagna, simbolo del faticoso elevarsi del pensiero, accompagnato da un nano (lo «spirito di gravità» - la tradizione, le dottrine del passato - che opprime l'uomo comune, rendendolo incapace di capire fino in fondo la realtà delle cose) quando all'improvviso nota una porta carraia verso cui convergono due sentieri, che nessun uomo ha mai percorso fino alla fine, in quanto si perdono nell'eternità del passato (il sentiero che porta all'indietro) e del futuro (il sentiero che porta in avanti). In alto una scritta reca il nome della porta: «attimo». Zarathustra chiede al nano se i due sentieri non si incontrino mai, cioè se passato e futuro siano irrimediabilmente divergenti. Il nano dà una risposta che allude alla circolarità del tempo («Tutte le cose dritte mentono [...] ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo») e che il profeta reputa troppo frettolosa, in quanto sembra non cogliere l'estrema profondità e gravità dei concetti sottesi. A questo punto Zarathustra, che è immerso in un gelido paesaggio di mezzanotte, in cui sente un cane dal pelo irto e dalla testa all'insù che ulula come un lupo, ha una visione. Vede rotolare per terra un giovane pastore, soffocato e stravolto, a cui penzola dalla bocca un serpente nero. Forse, mentre il giovane dormiva, il serpente gli è entrato in gola. Il profeta cerca di strappare il serpente dalla bocca del ragazzo, ma non ci riesce, e allora esorta concitatamente il pastore a mordere il serpente per staccargli il capo. Il pastore ubbidisce e, staccata la testa al serpente con un morso, la sputa lontano, balzando in piedi. Egli si è trasformato: non è più pastore, ma un essere illuminato dalla luce splendente, che ride in modo inaudito («mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui* rise!»). Il racconto ha molteplici significati, ma la scena centrale del giovane pastore che si libera dal serpente mordendogli la testa e trasformandosi così in un essere superiore può essere facilmente e verosimilmente ricondotta al passaggio, che Nietzsche auspica in questa fase della sua filosofia, dall'uomo all'oltreuomo. L'autore vuole mostrare come l'uomo possa trasformarsi in oltreuomo soltanto accettando il pensiero abissale dell'eterno ritorno (simboleggiato dal serpente che il pastore deve "mordere") che è un pensiero soffocante per l'uomo comune. L'adesione all'antica tradizione di matrice greca e orientale, secondo cui il tempo ha un andamento circolare, contrapposta a quella rettilinea tipica del cristianesimo, è estremamente impegnativa, perché comporta che ogni attimo della vita sia vissuto così intensamente e "felicitemente" da poterlo desiderare per tutta l'eternità. In tale prospettiva il passato non è più un peso, perché il «così fu» viene riscattato dal «così volli che fosse».

sequenza 1

- poco prima delle righe iniziali del brano, Nietzsche racconta come il profeta Zarathustra stesse percorrendo una faticosa salita su un sentiero di montagna. Sulle sue spalle era seduta una creatura simile a un nano, che altrove il profeta apostrofa con l'espressione «spirito di gravità». A questo proposito rispondi alle domande seguenti:

1. che cosa, secondo te, simboleggia il nano/spirito di gravità? (max 3 righe)
2. che cosa rappresenta, invece, la faticosa salita compiuta da Zarathustra? (max 3 righe)

- Zarathustra è certo che il nano/spirito di gravità non possa sopportare il pensiero dell'eterno ritorno.

Perché? Quale tipo di uomo, simboleggiato dal nano, non reggerebbe mai il pensiero dell'eterno ritorno? (max 5 righe)

- l'esposizione della teoria dell'eterno ritorno comincia con la descrizione di tre elementi:

1. la via che dalla porta carraia va eternamente all'indietro
2. l'altra via che va eternamente in avanti
3. la porta carraia

Spiegane il significato. (max 3 righe ciascuna)

- Zarathustra chiede al nano se le due strade divergono in eterno, ma la sua risposta lascia insoddisfatto il profeta. Prova a spiegarne il motivo, anche alla luce della seguente interpretazione del filosofo Gianni Vattimo: (max 5 righe)

«Spirito di gravità e soluzione troppo facile si incontrano nel carattere puramente concettuale e ancora metafisico dell'interpretazione: qui lo spirito di gravità è lo spirito del dotto che, proprio con la sua pretesa di generalizzazione scientifica delle questioni e delle tesi, finisce per perderne di vista l'autentica portata la quale, come vedremo, si rivela una portata pratica» (G.Vattimo, Il soggetto e la maschera, Bompiani, Milano 1994, p. 199)

- a questo punto il profeta espone la teoria dell'eterno ritorno. Riportane gli argomenti, espressi in forma di domande retoriche (max 10 righe)

sequenza 2

- Zarathustra racconta di aver visto un pastore soffocato da un serpente, che gli penzolava dalla bocca.

Considera: a) quanto possa essere gravoso il «peso» dell'eterno ritorno; b) la netta differenza stabilita da Nietzsche tra gli uomini comuni, (il «gregge») e l'oltreuomo. Quindi spiega: (max 5 righe ciascuna)

1. che cosa simboleggia il pastore soffocato dal serpente
2. che cosa rappresenta il serpente

- il profeta spinge il pastore a mordere il serpente. Quindi assiste alla trasformazione, alla rinascita di quell'uomo. A che cosa allude la metamorfosi del pastore? Di che cosa in realtà il pastore riesce a liberarsi? Che cosa sta profetizzando Zarathustra? (max 10 righe)

SPAZIO AL DIBATTITO

L'invito a sospettare di tutto

Il brano seguente, di Ermanno Bencivenga, esorta a **sospettare e diffidare della dimensione superficiale** delle cose, ossia, in questo caso, di ciò che si considera "politicamente corretto" e di "buon senso". Nietzsche ha insegnato ad andare oltre l'apparenza, in particolare quando si tratta di giudicare il comportamento etico e civile degli altri e di noi stessi.

Dall'insieme del testo proposto, però, si può ricavare anche l'ammonizione a **un uso "filosofico" del sospetto**, ossia a condurre **un esame distaccato e critico delle dottrine morali** su cui è fondata la nostra società.

E' ora di finirla! Di aprire le finestre, far circolare l'aria, ripulire l'ambiente! Siamo rimasti seduti troppo a lungo in quest'atmosfera fumosa e viziata; ascoltando le stesse vecchie stupide storie; e più le ascoltavamo più ci sembravano vere, nobili, inevitabili. Ci siamo convinti, ci siamo lasciati convincere, ci ha fatto comodo lasciarci convincere che siamo individui pieni di virtù: umili, generosi, altruisti. Che spesso sbagliamo, certo, per precipitazione, per inettitudine, per ignoranza. Ma con altrettanta prontezza siamo in grado di ravvederci: di ritrovare la retta via e di seguirla. Che siamo sensibili al bene comune, che simpatizziamo istintivamente con il prossimo, che godiamo quando la nostra vita è in armonia con la sua. [...] Quante fandonie! Quanto poco ci conosciamo! Quanto poco ci interessa o ci conviene conoscerci! Discutiamo della nostra natura senza mai osservarci davvero, accontentandoci di vaghe generalizzazioni, di schematismi astratti, di riferimenti a un onnipotente e stolto buon senso. Diamo credito a quel che sappiamo e abbiamo sempre saputo, di cui siamo sempre stati coscienti, senza capire che questa coscienza è un paravento, uno stratagemma destinato a nasconderci a noi stessi, a proiettare un'immagine edificante delle nostre motivazioni e delle nostre tattiche.

Per conoscerci dobbiamo non tanto sentire quel che diciamo ma guardare quel che facciamo, con scrupolosa attenzione, non trascurando neanche la più piccola smorfia, il più lieve trasalimento. Dobbiamo procedere senza pietà, evitando di sovrapporre le nostre illusioni ai dati, di ingentilire il quadro delle circostanze, aspettandoci anzi sempre il peggio, perché di solito il peggio, quel che il nostro "buon cuore" giudicherebbe tale, da cui sfuggirebbe con raccapriccio, è anche la verità. Niente acceca più dell'amore, e in generale della benevolenza; niente ci inganna di più sulle reali qualità di una persona. Quando siamo ben disposti verso qualcuno lo vediamo migliore di quel che è, gli attribuiamo splendide qualità, e ne deriviamo spesso tragiche delusioni. D'altra parte, niente rende più lucidi dell'astio: con un nemico teniamo gli occhi aperti, ne comprendiamo in un attimo le intenzioni, ne valutiamo sagacemente le mosse. Se dunque vogliamo capire quanti ci stanno intorno, è con astio che dobbiamo trattarli: con sospetto e con avversione. Se vogliamo capire noi stessi, dobbiamo trattarci allo stesso modo.

E. Bencivenga, *Nietzsche, in Platone, amico mio.*
I filosofi rispondono alle grandi domande della nostra vita,
Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 149-150

A TE LA PAROLA

1. Nel brano si mette in discussione l'immagine diffusa dell'uomo come essere naturalmente dotato di virtù quali l'umiltà, la generosità, l'altruismo... Nietzsche, con la sua analisi genealogica, ha mostrato come dietro i comportamenti più rispettabili, **dietro le buone intenzioni**, dietro sentimenti socialmente apprezzati, **si celi, in realtà; un groviglio di emozioni e di passioni del tutto irrazionali e non facilmente dichiarabili**, come ad esempio il desiderio mascherato di dominio e di affermazione di sé. Ti sembra che una tale visione possa essere condivisibile?

2. Nietzsche interpreta **la morale cristiana** come uno **strumento di assicurazione e di dominio della maggioranza degli individui deboli**, che, sentendosi inferiori e incapaci di vivere, maturano una forma di risentimento e di vendetta contro gli individui più forti e vitali. Essi impongono valori quali l'umiltà, l'uguaglianza, l'obbedienza, la generosità come se fossero alti ideali morali, mentre non si tratta che di sentimenti che nascono da pulsioni opposte: l'altruismo dall'egoismo, la rinuncia dal bisogno di assicurazione... Il filosofo smaschera tali atteggiamenti e prospetta la possibilità di creare altre morali. Come valuti un atteggiamento critico così radicale come quello nietzscheano, che sovverte ogni certezza e ogni verità nella speranza di aprire la via a un mondo nuovo?

3. Nietzsche riconosce molto lucidamente la **difficoltà di operare una trasvalutazione dei valori** e attribuisce tale ruolo a un individuo superiore, l'oltreuomo. Concordi con il filosofo nel ritenere "arduo" il compito di chi si oppone alla morale dominante e tenta di affermare nuove prospettive rinunciando alla sicurezza offerta dal «gregge»?