

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



**Facoltà di Scienze Umanistiche e della Formazione
Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della
Formazione**

TESI DI LAUREA

in

FILOSOFIA MORALE

Nietzsche, il cristianesimo e la morale

Relatore:

Ch. Prof.

Bruno Moroncini

Candidato

Alfonso D'Amico

Matricola: 4422100779

Correlatore:

Ch. Prof.

Daniela Calabrò

Anno Accademico 2013/2014

*Alla mia famiglia,
alla mia fidanzata,
che come me ama la compagnia di un buon libro.*

Qual è stato finora sulla terra il peccato più grande? Non furono forse le parole di colui che disse: «Guai a coloro che ridono!»

Egli non trovò sulla terra proprio alcun motivo per ridere? Allora cercava male. Anche un bambino troverebbe dei motivi.

Quegli – non amava abbastanza: altrimenti avrebbe amato anche noi che ridiamo! Ma egli ci odiava e ci scherniva, ci prometteva pianto e stridore di denti.

Non si può proprio fare altro che maledire, là dove non si ama? Questo – mi sembra di cattivo gusto. Ma così faceva lui, questo integralista. Veniva dalla plebe.

E anche lui non amava abbastanza: altrimenti sarebbe andato meno in collera per il fatto di non essere amato. Ogni grande amore non vuole amore: vuole di più.

Deviate dal cammino di tutti codesti integralisti! È una specie povera e malata, una specie plebea: guardano alla vita con animo incattivito, hanno uno sguardo cattivo per questa terra.

Deviate dal cammino di tutti codesti integralisti! Essi hanno piedi pesanti e cuori afosi: - non sanno danzare. Come potrebbe la terra essere leggera per costoro?

F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*.

INDICE

INTRODUZIONE	7
CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE	14
NOTA PER IL LETTORE	22
CAPITOLO I	
ASPETTI E TEMI DEL PENSIERO DI NIETZSCHE: DALL'ANNUNCIO DELLA MORTE DI DIO ALL'AVVENTO DEL SUPERUOMO	
1.1 Il tragico annuncio: Dio è morto!	27
1.2 Il crollo delle certezze metafisiche	36
1.3 Apollineo e dionisiaco come traduzione metafisica dei principi stasi-divenire	41
1.4 L'ateismo in Nietzsche	47
1.5 Il tramonto dell'uomo e l'avvento del superuomo	53
1.6 la volontà di potenza e l'eterno ritorno dell'uguale	59
CAPITOLO II	
LA CRITICA AL CRISTIANESIMO	
2.1 Il cristianesimo, la religione della pietà: il sentimento in antitesi con ogni espressione vitale	65
2.2 L'essenza ebraica del cristianesimo	72
2.3 Il Vangelo morto sulla croce: lo sviluppo del cristianesimo dopo la morte di Gesù	81
2.4 La psicologia del Redentore	90
2.5 Gesù e Buddha: due religioni a confronto	99
2.6 Paolo: il vero fondatore del cristianesimo	105
CAPITOLO III	
LA CRITICA ALLA MORALE	
3.1 Il metodo genealogico applicato allo studio della morale	116
3.2 Origine dei concetti buono e cattivo	124

3.3 Morale dei signori e morale degli schiavi	130
3.4 Fenomenologia della cattiva coscienza	138
3.5 L'ideale ascetico come volontà del nulla	149
CAPITOLO IV	
RIFLESSIONI CONCLUSIVE	
4.1 Comprendere Nietzsche	160
4.2 La radice dell'immoralismo nietzscheano	164
4.3 Attualizzare Nietzsche	169
APPENDICE	173
BIBLIOGRAFIA	183

INTRODUZIONE

Poco prima di sprofondare nell'abisso della follia, Nietzsche, in *Ecce homo* (1888), dichiara: «Un giorno il mio nome sarà associato a qualcosa di immane – a una crisi, come non ve ne furono mai sulla terra, alla più profonda collisione della coscienza, a un verdetto evocato contro tutto ciò che è stato finora creduto, preteso, santificato»¹.

Dietro questa dirimente affermazione si intravede il compimento di un pensiero che il presente lavoro si propone di affrontare, sotto il segno di una scrupolosa indagine e interrogazione filosofica.

In particolare sono emersi complessi nodi tematici elaborati da Nietzsche nella sua critica al cristianesimo e alla morale.

L'eredità nicciana, la sua influenza nel plasmare il pensiero filosofico contemporaneo risultano sempre più consistenti, quasi un passaggio obbligatorio per chiunque voglia gettare uno sguardo sulla “direzione” della civiltà odierna.

Da un punto di vista metodologico, la rassegna si fonda su un'approfondita lettura dei testi del filosofo tedesco, accompagnata dalle preziose interpretazioni di studiosi del calibro di Jaspers, Heidegger, Löwith, Giametta, Colli e Montinari, solo per citarne alcuni. L'organizzazione concettuale del testo ha richiesto una frequente e costante trascrizione di frammenti delle opere nietzscheane.

Tale scelta metodologica viene suggerita da un'esigenza conoscitiva in grado di procurare al lettore una maggiore coerenza interpretativa verso l'oggetto di discussione.

Il tutto segue sempre una personale linea interpretativa, sostenuta da una consapevolezza critica che non pretende di stabilire un punto di arrivo definitivo rispetto alle tematiche trattate.

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Perché sono un destino, [1].

Sulla base di queste brevi premesse analitiche, si è deciso di articolare il lavoro in quattro complessi capitoli.

Ognuno di essi esamina quelli che sono i principali aspetti teoretici dai quali si sviluppa la riflessione nietzscheana intorno al cristianesimo e alla morale.

Tutto inizia con la cosiddetta “fase illuministica” del filosofare di Nietzsche.

In questa stagione di pensiero nasce nel filosofo una nuova necessità di carattere speculativo che lo conduce al drammatico annuncio della “morte di Dio”.

È il prologo della rivolta filosofica di Nietzsche il quale si scaglia contro l’intera tradizione culturale elaborata dal mondo occidentale.

Il filosofo si concentra su un meticoloso lavoro di revisione intellettuale, attraverso cui diagnosticherà la malattia dell’Occidente: il nichilismo.

Riguardo a un simile atteggiamento, è risultata indispensabile un’indagine trasversale, dalla *Nascita della tragedia* (1872) fino alla pubblicazione del *Crepuscolo degli idoli* (1888), per comprendere la dichiarazione nietzscheana del carattere puramente illusorio delle teorizzazioni metafisiche.

Nello specifico, si è osservata la dura critica all’impostazione ontologica di Platone, diretto discepolo del paradigma socratico, il sintomo autentico, secondo Nietzsche, della decadenza della civiltà occidentale.

Qui si è scoperta la genesi di un impianto metafisico che, a partire da Platone, ha generato la credenza in un mondo sovrasensibile, dove nel corso del divenire storico è stata proiettata l’esistenza della “vera conoscenza”.

Ma niente di tutto ciò appare accettabile all'istinto filosofico del pensatore tedesco.

La fondazione di una realtà sovrasensibile governata dalla stabilità e dalla perfezione è, difatti, solo l'espressione di una necessità tutta umana che ovunque tenta di nascondere il volto dionisiaco della vita.

Dalla presa di coscienza del grave "errore ontologico" perpetuato dalla metafisica occidentale scaturisce il radicale ateismo di Nietzsche.

Esso è chiaramente sostenuto dall'idea che il concetto di Dio ha sempre rappresentato per l'uomo quel "limite altissimo" – il fattore di contenimento della volontà di potenza del soggetto – che ha impedito all'uomo di trascendere il proprio essere.

La riflessione a questo punto si posa sull'elaborazione del concetto nietzscheano del superuomo.

Il superuomo è la risposta teorica di Nietzsche al grave senso di vuoto provato dal crollo di tutte le certezze e le illusioni metafisiche, l'esperienza umana di smarrimento che, inevitabilmente, spalanca le porte all'ospite "inquietante": il nichilismo.

Dopo aver tracciato i confini concettuali che marcano il terreno dove si sviluppa la dura critica nietzscheana al cristianesimo e alla morale, si arriva al secondo capitolo.

In tale spazio concettuale si è tracciata nelle sue molteplici sfaccettature la questione riguardante la posizione del filosofo nei confronti del cristianesimo, soprattutto facendo costante riferimento all'*Anticristo* (1888).

Nell'esercizio di questa riflessione critica, Nietzsche scorge la radice nichilista dei valori cristiani, la loro essenza antitetica con ogni espressione vitale.

Momento fondamentale di questa indagine è l'identificazione del cristianesimo come la rielaborazione in chiave popolare della cosmologia platonica.

A una simile prospettiva il filosofo tedesco affianca la convinzione dell'essenza ebraica del cristianesimo.

Da qui parte una ricognizione storica sulla formazione del fenomeno religioso a partire dalla "diaspora" del popolo ebraico che si traduce in "diaspora di Dio", evento cruciale per la trasfigurazione in chiave morale dei predicati divini.

Nasce così la casta sacerdotale, contraddistinta dalla psicologia *ressentiment*, il vero motore del cristianesimo, la quale riveste della massima carica valoriale tutto ciò che si oppone all'esistenza.

Sulla scia di questa ricognizione storica Nietzsche arriva a cogliere l'essenza del cristianesimo nell'estensione, portata alle estreme conseguenze, dell'istinto sacerdotale ebraico.

Da questa prospettiva si è visto come la genesi del cristianesimo sia dovuta a un atto originario di travisamento da parte degli apostoli del messaggio di Gesù.

In tal senso, Cristo non avrebbe nulla a che fare con la dottrina religiosa e la Chiesa che su questo movimento edificherà le sue fondamenta.

La distorsione del messaggio di Gesù costituisce l'occasione per comprendere la vera natura del Redentore. L'attenzione dunque ricade sulla cristologia elaborata da Nietzsche la quale ci restituisce un affascinante ritratto del Cristo sotto il profilo psicologico.

Entra in scena a questo punto del discorso il vero fondatore del cristianesimo: Paolo.

Egli, grazie ad un “colpo di genio”, riconducibile ancora una volta all’istinto ebraico, capovolge il messaggio di Gesù mediante un’opera di falsificazione del simbolismo legato alla morte in croce.

Chiuso il discorso sul cristianesimo, il cammino nel pensiero di Nietzsche si arresta sul terzo capitolo.

In questo caso lo sforzo analitico si è concentrato sulla critica nietzscheana alla morale.

Riferendoci alle opere del filosofo tedesco, la ricerca è stata condotta essenzialmente sulla *Genealogia della morale* (1887).

Riguardo a quest’opera, si è posto l’accento sul il carattere logico-conoscitivo del metodo genealogico applicato allo studio della morale.

L’obiettivo è stato quello di ricondurre la morale stessa nei confini storico-psicologici, senza tuttavia cadere in un’interpretazione semplicistica e riduzionista.

Proprio attraverso la genealogia Nietzsche, nel tentativo di liberare i valori dalla crosta metafisica, decreta il loro carattere unicamente umano, troppo umano!

Lungo l’asse del dominio genealogico il filosofo dunque stabilisce una profonda divisione tra due tipologie di morale: “quella dei signori” e “quella degli schiavi”.

Attraverso la polarizzazione-contrapposizione di queste due categorie di morale l’analisi, nel cercare di istituire un raffronto coerente con l’oggetto di ricerca, si sviluppa sulla caratterizzazione antropologica dell’uomo aristocratico e dell’uomo schiavo.

Mettendo in risalto le caratteristiche essenziali di entrambe le categorie, si percepisce che proprio da tale differenziazione scaturiscono i giudizi morali su cosa è “buono” e su cosa è “cattivo”.

L'indagine genealogica rende quindi cosciente Nietzsche del fatto che, da un certo punto della storia, la morale dell'uomo schiavo riesce a conquistare un potere mai visto prima e ad imporre una prospettiva valoriale che considera come nocive tutte le virtù appartenenti all'uomo aristocratico.

Da qui l'origine della cattiva coscienza, una singolare struttura psicologica originatasi nell'attimo in cui l'uomo è stato costretto a reprimere dentro di sé gli istinti appartenenti alla sfera animale per adattarsi alle esigenze del vivere comunitario.

La sezione si chiude con l'indagine sul significato che per Nietzsche assume l'ideale ascetico e sul perché della sua forza morale sulla condotta degli uomini.

In conclusione vengono poste una serie di riflessioni maturate durante il percorso all'interno del filosofare nietzscheano.

È stato evidenziato la teoria di Nietzsche che definisce la fisionomia culturale e valoriale del contesto occidentale contemporaneo, sottolineando quanto ancora sia attualizzabile ed innovativo il suo pensiero a distanza di più di un secolo.



Cronologia della vita e delle opere

1844

Friedrick Nietzsche nasce a Röcken, un piccolo centro della zona prussiana della Sassonia nei pressi di Lützen, il 15 ottobre. Il padre, Carl Ludwig (1813-49), è un pastore luterano; la madre, Franziska Oehler (1826-97), è a sua volta figlia di un pastore protestante.

1846

Il 10 luglio nasce la sorella Elisabeth.

1849

Il 30 luglio muore prematuramente il padre, lasciando di sé nel piccolo figlio un ricordo dolce e commosso.

1850

La famiglia si trasferisce a Naumburg.

1854-58

Frequenta il ginnasio del Duomo a Naumburg. A questi anni risale la nascita della passione per la musica, che lo accompagnerà costantemente per tutta la vita.

1858-64

Completa gli studi liceali nell'antica scuola di Pforta, nella quale acquisisce solide basi filologiche grazie a una formazione di natura classica.

1864

Intraprende gli studi di teologia e filologia classica all'Università di Bonn, sotto la guida del grande filologo Friedrich Ritschl.

1865-69

Nell'autunno 1865 segue Ritschl all'Università di Lipsia dove continua gli studi. Nell'inverno 1865-66 legge *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, che esercita su di lui una grande influenza. L'8 novembre 1868 avviene il primo incontro con Richard Wagner, in cui Nietzsche vede l'artista capace del vero recupero di una civiltà tragica, e con cui nascerà uno stretto legame, affettivo e culturale, destinato a durare alcuni anni. Risale a questi anni l'amicizia con il filologo Erwin Rhode.

1869

Per interessamento di Ritschl nel febbraio viene chiamato come docente di filologia classica all'Università di Basilea, dove trova un ambiente intellettualmente vivace. Qui conosce anche Jacob Burckhardt, l'illustre studioso del Rinascimento italiano, suo collega di facoltà.

1870

Nell'agosto presta servizio militare come infermiere durante la guerra franco-prussiana. Segnato profondamente da questa esperienza, abbandona le convinzioni nazionalistiche e le simpatie bismarckiane nate nel 1866. Dopo solo tre settimane, colpito da dissenteria e difterite, è costretto a lasciare il fronte.

Inizia l'amicizia con il teologo Franz Overbeck.

1871

Le condizioni di salute peggiorano e in febbraio l'Università gli concede un periodo di riposo fino al semestre invernale.

1872

In gennaio viene pubblicata *La nascita della tragedia*.

1873

In agosto esce la prima *Considerazione inattuale* (*David Strauss, uomo di fede e scrittore*).

1874

Le condizioni di salute restano precarie. Esce in febbraio la seconda *Considerazione inattuale* (*Sull'utilità e il danno della storia per la vita*); in ottobre viene pubblicata la terza *Considerazione inattuale* (*Schopenhauer come educatore*).

1876

È costretto a interrompere le lezioni all'Università a causa delle cattive condizioni di salute, e le autorità accademiche gli accordano un congedo per il periodo dall'ottobre 1876 all'ottobre 1877. In luglio esce la quarta *Considerazione inattuale* (*Richard Wagner a Bayreuth*).

In ottobre inizia l'anno di congedo dall'Università di Basilea, che trascorrerà in Italia, soprattutto a Sorrento, in compagnia degli amici Paul Rée e Albert Brenner. In questo periodo lavora a *Umano, troppo umano*.

1877

Prosegue il soggiorno a Sorrento fino a maggio. Fatto ritorno a Basilea, in settembre, riprende parzialmente l'insegnamento.

1878

In maggio esce *Umano, troppo umano*. In questo anno avviene anche la rottura con Wagner dopo la delusione provocata dalla lettura del libretto del *Parsifal*.

1879

Decide di dimettersi dall'Università di Basilea, che gli concede una pensione di tremila franchi annui. Da questo momento i suoi fondi a Basilea saranno amministrati dall'amico Franz Overbeck. Nell'estate soggiorna in Engadina, dove scrive numerosi appunti da cui nascerà *il viandante e la sua ombra*, che viene pubblicato alla metà di dicembre. Durante l'inverno, trascorso a Naumburg presso la madre, le condizioni di salute sono pessime.

1880

Da febbraio comincia un periodo di continui spostamenti con soggiorni in Italia, a Riva del Garda e Venezia, poi Naumburg e infine Genova, in cerca di climi che possano migliorare il suo stato di salute.

1881

Esce *Aurora*. Dopo aver passato i mesi estivi a Sils-Maria in Engadina, in settembre si trasferisce a Genova.

1882

Alla fine di marzo lascia Genova per Messina. Alla fine di aprile si trasferisce a Roma, dove, tramite Paul Rée, fa la conoscenza di Lou von Salomé, giovane intellettuale di origine russa. Nonostante Lou respinga la sua proposta di matrimonio, non vengono abbandonati i progetti per un periodo di studi in comune con lei e Rée previsto a Parigi per l'inverno. In maggio i tre amici compiono un viaggio che li porta a Orta e a Lucerna, mentre questa amicizia provoca profonde tensioni e rotture nei rapporti di Nietzsche con la madre e la sorella. Decide di pubblicare otto poesie che escono in giugno con il titolo di *Idilli di Messina*. Nell'estate, trascorsa a Naumburg e Tautenburg, nei pressi di Jena, lavora al manoscritto per la stampa di *La gaia scienza*. In ottobre avviene a Lipsia l'ultimo incontro con Lou e Rée, in cui i progetti per l'inverno vengono formalmente mantenuti.

In novembre si trasferisce a Rapallo. In dicembre si acuisce la crisi nei rapporti con Lou e Rée con la conseguente rinuncia al progetto parigino.

1883

Alla fine di gennaio scrive in dieci giorni la bella copia della prima parte di *Così parlò Zarathustra*. Nell'inviare il manoscritto all'editore apprende, il 14 gennaio a Genova, la notizia della morte di Wagner. Dopo un periodo di crisi le condizioni di salute tornano a migliorare, e Nietzsche decide di recarsi a Roma dove si riconcilia con la sorella. Tra giugno e settembre soggiorna per la seconda volta a Sils-Maria. In luglio lavora alla stesura della seconda parte dello *Zarathustra*, mentre risale a questo stesso periodo la rottura definitiva con Lou e Rée. In

novembre Nietzsche si stabilisce a Nizza, dove da questo momento tornerà ogni anno fino all'inverno 1887-88.

1884

In gennaio termina la terza parte dello *Zarathustra*, che al momento considera come conclusione dell'intera opera. Avviene una nuova rottura con la sorella per motivi legati all'antisemitismo. Da aprile a novembre si susseguono nuovi soggiorni a Venezia, Sils-Maria, Zurigo, dove si riconcilia con la sorella, e Mentone.

Tornato a Nizza in dicembre, si dedica alla stesura della quarta parte dello *Zarathustra*, concepita in un primo tempo come prima parte di una nuova opera dal titolo *Meriggio ed eternità*.

1885

In aprile fa stampare a proprie spese la quarta e ultima parte di *Così parlò Zarathustra*. Nell'estate, trascorsa a Sils-Maria, lavora a un gran numero di aforismi, che in buona parte confluiranno in *Al di là del bene e del male*, a piani di rielaborazione di *Umano, troppo umano* e a una nuova *Considerazione inattuale* su Wagner. In novembre fa ritorno a Nizza.

1886

Nell'inverno continua la rielaborazione di *Umano, troppo umano*, che diventa infine *Al di là del bene e del male*. Dopo una serie di viaggi a Venezia, Naumburg e Lipsia, nell'estate cura a proprie spese, da Sils-Maria, la pubblicazione di *Al di là del bene e del male*.

1887

Inizia la stesura di *Genealogia della morale*, la cui stampa è portata a termine nell'autunno. Dopo un nuovo soggiorno a Venezia, rientra a Nizza in ottobre. Qui ha inizio un periodo di lavoro molto intenso.

1888

In aprile lascia Nizza per Torino, dove viene alla luce *Il caso Wagner*. Nell'estate, trascorsa a Sils-Maria, elabora un estratto della sua filosofia, *Crepuscolo degli idoli*, e concepisce il progetto, poi abbandonato, di un'opera in quattro libri dal titolo *Trasvalutazione di tutti i valori*.

Di fatto realizzerà soltanto il primo, *L'anticristo*, che termina alla fine di settembre.

Nel frattempo è tornato a Torino, da dove giungono agli amici i primi accenni a *Ecce homo*; infatti è in novembre che annuncia a Peter Gast e Franz Overbeck di aver scritto la sua autobiografia, che è pronta per la stampa in dicembre. Sempre in dicembre invia a Lipsia per la stampa *Nietzsche contra Wagner*.

1889

I primi di gennaio, appena terminata la stesura dei *Ditirambi di Dioniso*, avviene il crollo psichico. Allarmato dai biglietti folli spediti ad amici e conoscenti, Franz Overbeck si reca a Torino per tornare portando con sé l'amico, ormai irreversibilmente sprofondato in uno stato di incoscienza, che viene internato in una clinica psichiatrica prima a Basilea e poi a Jena.

In seguito viene ricondotto Naumburg, dove vivrà con la madre fino alla morte di lei.

1897

Alla morte della madre viene trasferito a Weimar presso la sorella, dove viene raccolto anche l'archivio delle sua carte.

1900

Muore a Weimar il 25 agosto.

Nota per il lettore

Prima di concentrarci sul complesso tema affrontato in questo lavoro, sembra doveroso avanzare alcune considerazioni sul sistema filosofico concepito da Nietzsche.

Molto spesso, a detta di alcuni studiosi, è risultato alquanto semplice fraintendere la filosofia frammentaria e contraddittoria del filosofo di Röcken, tanto da attribuire alle sue dichiarazioni il tutto e il contrario di tutto.

È forse destino dei pensatori non inclini al paradigma sistemico, quale è stato Nietzsche, cadere nella trappola della strumentalizzazione e dell'equivoco...

Infatti, proprio in virtù della sua fisionomia di pensiero, l'edificio filosofico di Nietzsche risulta una costruzione non ancora conclusa, un'opera mai portata a termine.

Egli stesso, meglio di chiunque altro, chiarisce la natura del suo filosofare quando scrive:

Diffido di tutti i sistemi e i sistematici, e mi allontano da loro.

Io non sono abbastanza ottuso per un sistema, e tantomeno per il mio sistema².

Ne segue che il discorso nietzscheano si presenta, nel suo tono personale e coinvolgente, come un'esposizione filosofica intrinsecamente polisemica, non riconducibile a un'interpretazione univoca.

² F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, [146].

Una testimonianza in tal senso ce la offre direttamente Nietzsche con il suo modo di approcciarsi alla tecnica di scrittura.

Egli è stato un geniale compositore, capace di attraversare e immergersi nei più svariati stili letterari: dal saggio al trattato, dalla poesia all'aforisma, fino alla scrittura in versetti contenuta in diversi passi dello Zarathustra.

È merito di Jaspers (1883-1969) l'aver portato alla luce i numerosi pregiudizi costruiti sul conto del pensatore tedesco e di aver evidenziato, mediante un lavoro di pulizia filosofica, quanto potesse essere travista e deformata, soprattutto se ci si riferisce alla propaganda nazista, la natura dei pensieri nietzscheani.

Diversamente, l'opera e l'intero pensiero di Nietzsche è possibile afferrarli, nella loro complessa architettura, solo se si prende in considerazione quella terribile compagna che ha fatto da sfondo alla vicenda biografica del pensatore: la malattia, la quale ha finito per condizionarne l'intera esistenza.

Lungi dal voler giustificare alcune componenti fortemente reazionare e antiegalitare del filosofare di Nietzsche, compito non previsto tra quelli assegnati a questa tesi, desideriamo solo puntualizzare che, inevitabilmente, avendo partecipato in modo drammatico alla sua esistenza, la malattia ha sicuramente influenzato il corso della produzione filosofica del pensatore tedesco.

Basti pensare alle vicende biografiche dello stesso Nietzsche: i problemi agli occhi, i frequenti mal di testa fin da bambino; la perdita del padre a cinque anni, resa ancora più devastante dalla prematura scomparsa del fratello, morto di meningite a soli due anni.

Più avanti sarà costretto, per tutta una serie di ragioni legate sempre alla salute, a chiedere il congedo dall'insegnamento e a lasciare, di conseguenza, la carriera accademica a soli trentacinque anni.

Come già ricordato, dunque, questa estrema sintesi sul bagaglio esistenziale di Nietzsche deve farci necessariamente comprendere che un'ermeneutica adeguata del suo filosofare e delle sue opere è possibile solo se non si esclude da tale impegno il ruolo giocato dalla malattia nella vita del filosofo.

Detto ciò, bisogna concludere che, a prescindere da ogni genere di lettura interpretativa, è fondamentale nello studio del pensare nietzscheano una profonda capacità di analisi oggettiva da mettere in correlazione con una giusta contestualizzazione delle singole affermazioni e teorie di cui il filosofo tedesco si è servito per produrre il suo pensiero anticonformista sul mondo.

CAPITOLO I

ASPETTI E TEMI DEL PENSIERO DI NIETZSCHE: DALLA MORTE DI DIO ALLA NASCITA DEL SUPERUOMO

«C'è un solo mondo, ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso! Un mondo così fatto è il vero mondo. Noi abbiamo bisogno della menzogna per vincere questa realtà, questa "verità", cioè per vivere. La metafisica, la morale, la religione, la scienza vengono prese in considerazione solo come diverse forme di menzogna; col loro sussidio si crede nella vita».

F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888.

1.1 Il tragico annuncio: Dio è morto!

Come ha sostenuto Karl Jaspers, «Nietzsche è colui che ha compiuto una totale rottura con ogni sostanza storica tramandata». In lui, continua Jaspers, «sono affondati tutti gli ideali dell'uomo; non c'è niente di sacro, niente che valga, che non sia passato davanti al suo giudizio»³.

Nell'ambito di tale affermazione è possibile scorgere un aspetto fondamentale del sistema di pensiero sviluppato da Nietzsche: il carattere radicale della sua filosofia, la sua appartenenza a una costellazione ideale la quale rivendica il più totale rifiuto nei confronti di qualsiasi istanza tradizionale, culturale e valoriale.

Seguendo ancora una volta il brillante contributo di Jaspers, si è scelto come punto di partenza per questo lavoro un preciso momento della vicenda storico biografica e intellettuale di Nietzsche, particolarmente adatto nel presentare le questioni esaminate nelle pagine successive.

L'inizio coincide con la composizione dello scritto *Umano, troppo umano* (1878-80) il quale testimonia l'avvio di un periodo creativo del tutto nuovo rispetto alle opere scritte in precedenza da Nietzsche, l'espressione concreta di un'insanabile frattura.

La spaccatura è, infatti, testimoniata dalle stesse parole del filosofo quando dichiara: «con quel libro mi liberai da ciò che non faceva parte della mia natura»⁴.

³ K. Jaspers, *Nietzsche: introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a cura di Rustichelli L., Mursia, Milano 1996, p. 392.

⁴ La testimonianza di Nietzsche è riportata nel testo di S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, Bur, Bergamo 2009, p. 285.

Ancora più incisivo risulta quanto segue: «con esso, egli afferma, decretai in me la fine repentina di ogni nobile imbroglio e idealismo, dei bei sentimenti e altre effeminatezze»⁵.

La liberazione decretata da Nietzsche è il segno di una metamorfosi intellettuale che apre, in modo irruento, il periodo illuministico del suo filosofare.

In questo caso, il termine illuministico indica quella stagione di pensiero che vede Nietzsche impegnato in un'opera di critica della cultura mediante la scienza.

Più precisamente, il richiamo alla scienza da parte del filosofo tedesco non è da intendersi nel senso dell'aderenza ad un atteggiamento di mera esaltazione di quest'ultima, bensì come strumento di riflessione alla cui base si pone il sospetto quale metodo d'indagine della realtà.

Per scienza Nietzsche vuole indicare la formazione di un pensiero capace di svincolare gli uomini dagli errori generati dalle loro menti.

Infatti, ponendosi da questa prospettiva metodologica, lo sguardo disilluso del filosofo riesce a intuire in questi errori la causa

⁵*Ibidem.*

Giametta sostiene che *Umano, troppo umano* segna l'inizio di una rivoluzione non solo concettuale ma anche stilistica. «Con *Umano, troppo umano* si installa nella produzione di Nietzsche una grande novità formale: l'aforisma. Le opere precedenti erano state scritte in forma di trattato, come *La nascita della tragedia* e le *Considerazioni inattuali* (per limitarci alle principali). Da *Umano, troppo umano* in poi Nietzsche scrive in aforismi il grosso delle sue opere, cioè, oltre alle due parti del secondo volume, *Opinioni e sentenze diverse* e *Il viandante e la sua ombra*, *Aurora*, *La gaia scienza*, *Al di là del bene e del male* e il *Crepuscolo degli idoli*. È un mare di aforismi che, sebbene siano affiancati da opere scritte in altre forme, talvolta non molto dissimili (*Così parlò Zarathustra*, *Genealogia della morale*, *L'Anticristo*, *Il caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ecce homo*, *Ditirambi di Dioniso*), costituiscono la parte prevalente della sua opera. Sul perché di questo cambiamento, di questa scelta stilistica, si sono dette e si dicono molte e svariate cose. Le ragioni addotte più frequentemente sono due: il carattere non sistematico del pensiero di Nietzsche e la malattia, che lo obbligava alla brevità». *Ivi*, pp. 301-302.

primordiale che ha spinto progressivamente l'umanità verso un'immanente decadenza.

È a partire da questo genere di considerazioni che Nietzsche si rende autore di una feroce critica nei riguardi della metafisica, la quale troverà la sua massima espressione nell'annuncio della "morte di Dio".

Che cosa vuol dire che Dio è morto? Secondo Nietzsche, la morte di Dio rappresenta l'inevitabile esito di un processo storico che nel corso dei secoli ha condotto l'umanità a costruire sul concetto stesso di Dio ogni prospettiva ultraterrena: Dio, la sintesi, la personificazione, l'oggettivazione di ogni certezza ultima, di ogni sistema valoriale, l'entità che trascende l'essere e dà significato all'essere viene dall'uomo riconosciuto come la personificazione di ogni verità edificata sulla menzogna.

Sarà Nietzsche ad annunciarne la morte in un passo della *Gaia scienza* (1882):

Avete sentito di quel folle uomo 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 perduto 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. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: «Dove se n'è andato Dio?» gridò «ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a 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 ancora 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 dunque 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 ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!». A questo punto il folle uomo 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 avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancora sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: 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 suo *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?»⁶

Partendo dal carattere drammatico di un simile messaggio, Dio si configura come un'invenzione e, allo stesso tempo, una vittima dell'essere umano, concepita quale strumento per mascherare ed esorcizzare il volto caotico di un'esistenza carica di sofferenze.

A generare l'idea di Dio è il bisogno di sicurezza, la volontà dell'uomo che, di fronte all'oblio causato dall'essere, si mette alla disperata ricerca di un Ente superiore nel quale proietta tutta una serie di attributi necessari a garantire la creazione e la conservazione del mondo sensibile.

In virtù di questa condizione, tale concetto ha avuto il compito di conferire al mondo un principio di razionalizzazione e di ordine laddove regna una realtà crudele, non provvidenziale e non costruita su categorie di ragione: l'universo è qualcosa dominato dal caos, nient'altro.

Sarà Nietzsche stesso a scrivere nell'*Anticristo*(1888):

In Dio è dichiarata inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vivere! Dio, la formula di ogni calunnia dell'aldiquà, di ogni menzogna nell'aldilà⁷.

Di conseguenza, l'uomo tende a confinare il senso dell'essere fuori dall'essere.

Si stabilisce così un rapporto asimmetrico, una contrapposizione tra questo mondo, considerato come il contenitore del negativo, e l'altro

⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, [125].

⁷ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [18].

mondo, a cui viene attribuita una carica positiva, giacché in esso si investe ogni *chance* di redenzione.

A questo punto, dichiarata l'inconsistenza di quella figura dalla quale scaturirebbero tutte le cose stimate come superiori, Nietzsche diagnostica il carattere puramente illusorio della metafisica e di tutte le religioni, poiché costruite pezzo per pezzo su principi derivati dal bisogno irrazionale del soggetto di vincere quel senso d'impotenza sperimentato quotidianamente di fronte all'indifferente accadere degli eventi⁸.

Si potrebbe dire che, nella dimensione dell'esperienza sensibile, l'uomo, mancando di quella perfezione conoscitiva utile per dominare la paura del nulla, ha impiegato sistemi metafisici e teologici come rassicuranti decorazioni per rendere il mondo meno squallido e feroce.

Spingendoci ancora più in profondità, bisogna sottolineare gli effetti che la denuncia nietzscheana della "morte di Dio" produce.

In primo luogo, se Dio ha rappresentato per millenni il centro focale di ogni verità, e se questo centro ora si rivela come un estremo inganno, allora inevitabilmente crolla quell'orizzonte di senso che ha permesso alla cultura occidentale, nel corso dei secoli, di giustificare il moltiplicarsi dei suoi dogmatismi.

Pertanto, proclamare la "morte di Dio" vuol dire ammettere l'impotenza del mondo sovrasensibile nei confronti di quello sensibile.

⁸ Da osservare come secondo Nietzsche il bisogno di attribuire uno scopo all'esistenza porti l'essere umano a considerare la figura di Dio l'unica verità sostenibile. A tal proposito, P. Klossowski ci parla di «"errore voluto" sotto la copertura del simulacro, dato dall'esistenza stessa la cui essenza è costituita proprio dalla verità che si sottrae, che si rifiuta». Lo stesso Nietzsche, dichiara Klossowski, afferma la seguente preposizione: «La verità è un errore senza il quale una categoria di esseri viventi non potrebbe vivere». P. Klossowski, *Friedrich Nietzsche, Dio è morto*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2013, pp. 48-54.

Secondariamente, l'aspetto più inquietante si materializza nella privazione valoriale che investe l'uomo in quanto essere svuotato di qualsiasi scopo metafisico delle cose.

Vale a dire che l'umanità rischia di essere pericolosamente assorbita da un'angosciosa esperienza di smarrimento esistenziale senza fine, intesa non più come presenza rassicurante della divinità, ma come perdita di quel fondamento che garantiva all'essere umano ogni esigenza di natura conoscitiva.

Estremamente utile per comprendere il punto di vista del filosofo appare l'ermeneutica di Jaspers (1883-1969) secondo cui il discorso nietzscheano intorno alla "morte" di Dio sarebbe il risultato di una constatazione di tipo storico, dovuta dalla consapevolezza che Nietzsche ha della crisi della civiltà a lui contemporanea⁹.

Inoltre, Nietzsche, nell'ottica di Jaspers, intende la tesi del declino dell'idea di Dio non solo come una constatazione su dati storici, ma anche sotto il profilo ontologico.

«Egli non dice: Dio non esiste! Non si sofferma nemmeno a constatare la mancanza di fede negli individui»¹⁰. Egli, in questo caso, rivolge la sua indagine al Dio dei filosofi, cioè a quell'ente metafisico che

⁹ Per comprendere meglio il senso di questa crisi ci possiamo allineare con le parole che Nietzsche esprime nell'*Anticristo* quando afferma: «l'umanità non rappresenta, come si ritiene oggi, un'evoluzione verso il migliore, il più forte o il più elevato. Quella di progresso è soltanto un'idea moderna, vale a dire un'idea falsa. L'europeo di oggi vale assai meno dell'europeo del Rinascimento; evoluzione nel tempo non significa assolutamente evoluzione, progresso o rafforzamento. In un altro senso, esistono singoli casi di riuscita che fanno costantemente la loro comparsa nelle più svariate parti della Terra e nelle più diverse civiltà dove si manifesta un *tipo superiore*, qualche cosa che in relazione all'intera umanità costituisce una specie di superuomo. Queste occasioni fortuite di grande riuscita sono sempre state possibili, e forse lo saranno sempre. Persino intere generazioni, tribù e popoli possono rappresentare, sotto determinati aspetti, tale *colpo fortunato*». F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [4].

¹⁰ K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo*, trad. it. e a cura di Dolei G., Christian Marinotti Edizioni, Milano 2009, p. 54.

nell'ambito della riflessione storico-teoretica è stato investito della massima carica ontologica.

Il filosofo, dunque, sperimenta sulla propria pelle gli esiti patologici di una crisi epocale, scaturiti dall'impatto con una dura realtà: l'uomo stesso ha ucciso Dio, e la cosa più grave, lo stesso uomo non si è ancora reso consapevole di tale accaduto.

È una novità terribile che ha bisogno di un paio di secoli per entrare a far parte della coscienza dell'uomo europeo.

«Tutto ciò è solo l'inizio. L'avanzare del nichilismo è la storia dei due prossimi secoli. Già da molto tempo tutta la nostra cultura europea si muove con una tensione tormentata che cresce di decennio in decennio, come in direzione di una catastrofe: inquieta, violenta, precipitosa: come una corrente che anela alla fine, che non riflette più e ha paura di riflettere»¹¹.

Secondo Heidegger (1889-1976), il nichilismo profetizzato da Nietzsche non è un evento casuale, ossia un fatto storico contingente, ma è «il processo fondamentale della storia dell'Occidente, e l'interna logica di questa storia»¹².

¹¹ Ivi, p. 55.

¹² M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di Volpi F., Adelphi, Milano 1994, p. 546.

Sul significato che per Nietzsche assume il nichilismo Heidegger spiega come il filosofo tedesco adopera il nome «nichilismo» per indicare il movimento storico da lui riconosciuto per la prima volta, ma che domina già i secoli precedenti e che darà l'impronta al prossimo, e di cui egli compendia l'interpretazione più essenziale nella breve sentenza: «Dio è morto». Cioè: il Dio cristiano ha perduto il suo potere sull'ente e sulla destinazione dell'uomo. Il «Dio cristiano» è al tempo stesso la rappresentazione-guida che sta per il «soprasensibile» in generale e per le sue diverse interpretazioni, per gli «ideali» e le «norme», per i «principi» e le «regole», per i «fini» e i «valori» instaurati «sopra» l'ente per dare all'ente nel suo insieme uno scopo, un ordine e – come in breve si dice – per «dargli un senso». Il nichilismo è quel processo storico attraverso il quale il soprasensibile diventa caduco e nullo nel suo dominio e di conseguenza l'ente stesso perde il suo valore e il suo senso. Il nichilismo è la storia dell'ente stesso attraverso la quale la morte del Dio cristiano, lentamente ma inarrestabilmente, viene alla luce. Può essere che si

Per questo motivo l'annuncio nichilista di Nietzsche, suffragato dall'assassinio di Dio, non è la conseguenza di una patologica mania di profanazione.

creda ancora a questo Dio e che il suo mondo venga ritenuto «reale», «efficace» e «determinante». Ciò assomiglia a quel processo per cui la parvenza luminosa di una stella spenta da millenni continua a rilucere, ma rimane, con questo suo rilucere, una mera «parvenza». Per Nietzsche, quindi, il nichilismo non è affatto una veduta qualsiasi, sostenuta da un qualcuno qualsiasi, né un «avvenimento» (*Begebenheit*) storico qualunque tra molti altri che possa essere registrato in termini storiografici. Il nichilismo è piuttosto quell'evento (*Ereignis*) che dura da tempo e nel quale la verità sull'ente nel suo insieme muta e si spinge verso una fine da essa determinata. Ivi, pp. 564-565.

1.2 Il crollo delle certezze metafisiche

La “morte di Dio”, quale evento storicamente inevitabile, lascia dietro di sé la lenta dissoluzione di quell’impianto filosofico che, nel panorama culturale dell’Occidente, ha rappresentato la metafisica per eccellenza: il platonismo.

Platone, infatti, è stato il filosofo che per primo ha svalutato questo mondo in nome della cosiddetta dimensione dell’iperuranio¹³, ovvero la regione immutabile e perfetta, sede delle idee, ribaltando, attraverso una contrapposizione negativa tra ordini di realtà, la geografia di tutti i sistemi di norme e valori.

Nell’impostazione ontologica del filosofo ateniese, alla fonte della metafisica occidentale, la realtà immediata è solo l’espressione imperfetta, la brutta copia di quella zona sovraceleste, ingenerata e immateriale, che non subisce l’incessante processo del divenire delle cose.

Grazie alla dottrina delle idee¹⁴, Platone può asserire la presenza di strutture ideali che, esistendo per proprio conto e indipendentemente

¹³ Si tratta del celebre spazio metafisico dove secondo Platone risiede la conoscenza vera. Stando a questa direttrice interpretativa, il filosofo ateniese attribuisce alla realtà sensibile uno statuto ontologico inferiore rispetto alla dimensione sovrasensibile dell’iperuranio. Da tale differenziazione ontologica ha origine la teoria dei tre livelli degli enti. Secondo tale distinzione il livello supremo appartiene all’essere vero, incorruttibile, immateriale, sede delle universali essenze eidetiche, che non conosce la mutevolezza della dimensione spazio-temporale della realtà. Vi è poi il secondo livello che si colloca nella dimensione degli enti sensibili, e che costituisce di necessità la copia degli enti eidetici. Infine troviamo il terzo livello che si pone come una copia degli enti sensibili, rappresentato dal processo creativo delle immagini.

¹⁴ La dottrina delle idee permette a Platone di stabilire l’esistenza di principi immutabili e ingenerati. Secondo questa dottrina l’idea è un’entità astratta che esiste per sé e che costituisce il principio attraverso il quale l’uomo valuta le cose che percepisce nell’esperienza sensibile. Le idee sono infatti i criteri mediante cui si giudicano le cose. Da questo punto di vista, Platone distingue le idee-valori (il

dalla volontà e dall'arbitrio degli uomini, hanno una validità oggettiva e universale.

Di' pure, dunque, che solo l'idea del bene conferisce la loro verità agli oggetti della conoscenza e a colui che li conosce: essa dunque è causa della scienza e della verità in quanto oggetti di conoscenza. Ma quantunque la scienza e la verità siano belle entrambe, farai bene a pensare che esiste qualcosa di ancora più bello. È giusto ritenere solari la luce e la vista, ma non bisogna identificarli con il sole. Così anche la scienza e la verità si possono correttamente considerare affini al bene, ma non identiche ad esso né l'una né l'altra: alla natura del bene spetta una più alta considerazione¹⁵.

Sostenuto da una simile direttrice epistemologica, Platone avrebbe spinto gli uomini a credere nella presunta negatività della dimensione sensibile, giacché il vero mondo è confinato in ciò che è al di là del sensibile.

Al contrario, il mondo celeste, dichiara Nietzsche, è un semplice nulla, che, con l'avanzare del flusso storico, ha finito per rivelarsi come una "favola".

Ciò è avvenuto mediante un processo che Nietzsche, nel *Crepuscolo degli idoli* (1888), in un paragrafo dal titolo *Come il "mondo vero" finì per diventare favola* (storia di un errore)¹⁶, ha scandito in una serie di tappe.

Bene, la Bellezza, la Giustizia) e le idee-matematiche (quelle appartenenti alle nozioni della geometria e dell'aritmetica). A sua volta, il Bene è l'idea suprema, l'idea delle idee. In molti casi l'idea platonica di Bene è stata associata a Dio.

¹⁵ Platone, *La Repubblica*, a cura di Lozza G., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2009, p. 527.

¹⁶1) Il mondo vero, raggiungibile per il saggio, il pio, il virtuoso – egli vive in quel mondo, egli è in quel mondo.

Gettando uno sguardo retrospettivo, il filosofo tedesco rivela come in un primo momento, grazie a Platone, si crede che il mondo vero sia conoscibile solo dai saggi.

In un secondo momento, con l'avvento del cristianesimo il mondo vero viene promesso ai saggi e ai virtuosi.

In un terzo tempo, il mondo vero, ritenuto indimostrabile, viene concepito come un obbligo morale.

In un quarto momento, con quello che Nietzsche chiama il "canto del gallo" del positivismo, il mondo vero viene ritenuto inconoscibile. In una quinta fase, tale mondo viene ritenuto oramai inutile e superfluo.

Infine, con l'avvento di Zarathustra, si prende coscienza che, insieme a quello che veniva considerato il mondo vero dell'aldilà, si ha pure la cancellazione del mondo apparente.

(La più antica forma dell'idea, relativamente intelligente, semplice, convincente. Parafraresi della proposizione «Io, Platone, sono la verità»).

2) Il mondo vero, irraggiungibile per ora, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso (al peccatore che fa penitenza).

(Progresso dell'idea: diventa più sottile, più insidiosa, meno comprensibile – diventa donna, diventa cristiana...).

3) Il mondo vero, irraggiungibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un dovere, un imperativo.

(Il vecchio sole, in fondo, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea divenuta sublime, pallida, nordica, Königsberghese).

4) Il mondo vero – irraggiungibile? Comunque non raggiunto. E, in quanto non raggiunto, anche sconosciuto. Dunque neppure consolante, liberatorio, vincolante: a che potrebbe vincolarci 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, che non vincola nemmeno più – un'idea divenuta inutile, superflua, dunque, un'idea confutata: eliminiamola!

(Giorno chiaro; prima colazione; ritorno del *bon sens* e della serenità; rossore di vergogna di Platone; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi).

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

(Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine dell'errore più lungo; culmine dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA. F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*, Come «il mondo vero» finì per diventare favola (storia di un errore).

Il che sancisce la definitiva sconfitta di ogni prospettiva dualistica che faccia della realtà sensibile la copia imperfetta e negativa di un altro mondo.

Contro l'impostazione cosmologica teorizzata da Platone, Nietzsche si oppone rievocando la filosofia del divenire tracciata da Eraclito:

Non vedo nient'altro che divenire. Non fatevi ingannare! Dipende dalla brevità della vostra vita, non dall'essenza delle cose, che voi crediate di scorgere da qualche parte una terraferma nel mare del nascere e del perire. Voi date nomi alle cose come se queste durassero eternamente; ma anche il fiume in cui vi bagnate la seconda volta, non è lo stesso in cui vi siete bagnati prima¹⁷.

Il merito di Eraclito consiste nell'aver individuato l'essenza della realtà nel divenire: in questo interminabile processo non sono pensabili principio e fine.

Assumendo tale ottica, si è portati a riconoscere che l'idea di un mondo fondato sul senso di stabilità e immobilità è un'idea fallace, poiché essa tenta ovunque di celare il dramma della vita e gli aspetti orribili dell'essere: solo nel divenire si risolve ogni accadimento, e solo in esso è possibile riconoscere ciò che è reale.

Sempre in un passo del *Crepuscolo degli idoli* (1888) Nietzsche, nel continuare il suo lavoro di demolizione metafisica, accusa la tradizione filosofica nel suo "errore ontologico" fondamentale, dichiarando che:

¹⁷ Il passo di Eraclito è contenuto nel testo di S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., p. 43.

Tutto quello che i filosofi hanno avuto tra le mani per millenni, erano mummie di concetti; nulla di reale uscì vivo dalle loro mani. Questi idolatri del concetto, quando adorano, uccidono, imbalsamano.

La morte, il mutamento, la vecchiaia, così come la procreazione e la crescita, per loro sono obiezioni, addirittura confutazioni. Ciò che è, non diviene; ciò che diviene non è. Ma giacché non arrivano a possederlo, cercano le ragioni per cui ne vengono privati. Dev'esserci una finzione, un inganno, nel fatto che non percepiamo ciò che è; dove si nasconde l'ingannatore? Lo abbiamo, gridano beati, è la sensibilità! Questi sensi, per altro sempre così immorali, ci ingannano sul vero mondo. Morale: liberarsi dall'inganno dei sensi, dal divenire, dalla storia dalla menzogna¹⁸.

Questo è dunque il grido di Nietzsche, che, sull'onda di tali riflessioni, contro la preoccupazione degli uomini metafisici nel costruire ideali fittizi, fu ossessionato «dal divenire fino alla morbosità, fino a sentire e vedere il movimento e il cambiamento dappertutto»¹⁹.

In sostanza, tutto il pensiero metafisico occidentale appare al pensatore tedesco strutturato sulla base di una ingannevole contrapposizione tendente a instaurare una polarizzazione tra il mondo vero e quello apparente: il primo dominato dalla fissità e dall'invariabilità, il secondo dall'eterno processo di combustione della realtà.

In altre parole, non c'è un mondo vero e un mondo apparente, ma solo il mondo che appare, che per questo motivo è quello vero, o meglio quello apparente.

¹⁸F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*, Le ragioni della filosofia, [1].

¹⁹S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., p. 43.

1.3 Apollineo e dionisiaco come traduzione metafisica dei principi stasi e divenire

Giunti fin qui sembra utile ripercorrere brevemente a ritroso la parabola del pensiero nicciano, al fine di rinvenire negli scritti giovanili del filosofo quel genere di tracce che hanno preparato il terreno concettuale per la genesi e lo sviluppo della critica alla metafisica.

Siamo nel periodo che comprende la stesura della *Nascita della tragedia* (1872), *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* (1873) e su *Verità e menzogna in senso extramorale* (1873), opere dominate da quel *pathos* tragico così caratteristico del temperamento e del genio di Nietzsche.

Questo *pathos* esplose in tutta la sua forza soprattutto nella *Nascita della tragedia*²⁰, allorché Nietzsche si propone di indagare la contrapposizione tra l'apollineo e il dionisiaco nell'arte greca.

L'apollineo si esprime come il mondo della serenità e della stabilità, che si dispiega nelle forme limpide e armoniche della scultura e della poesia epica.

Il dionisiaco, al contrario, si manifesta nel suo spirito tragico, nella potenza creatrice della musica, nell'essenza caotica dell'esistere. L'idiosincrasia di questi due principi estetici si traduce, nella civiltà

²⁰ Secondo molti studiosi, *La nascita della tragedia* rappresenta l'opera più problematica che Nietzsche abbia prodotto. Questa problematicità è testimoniata dal più grande biografo del filosofo tedesco, Curt Paul Janz, il quale dichiara che Nietzsche ha «lasciato un'opera che ci starà sempre davanti come uno stimolo, che nella sua molteplicità offre bensì varie possibilità di accesso e di interpretazione, ma non potrà mai essere abbracciata nella sua totalità da un singolo osservatore, misurata da un singolo rielaboratore. Collocare Nietzsche, continua Janz, nella sua epoca e nel fluire dei secoli, nel contesto del suo ambiente e in quello delle correnti spirituali che risalgono fino ai primordi dell'antichità classica, è impresa che fuoriesce dai canoni interpretativi normali». C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, III, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 215.

greca, in un dualismo negativo tra epoca tragica e decadenza, che porta lo stesso Nietzsche a condannare in modo netto personalità come Euripide, Socrate e Platone, e tutto ciò che è tradizionalmente ritenuto il meglio, la massima fioritura del mondo greco.

In particolare, allo spirito tragico presente in autori come Eschilo e Sofocle si oppone il volto anti-tragico degli autori sopra citati, questi ultimi testimonianza vitale e causa della decadenza del fascino appartenenti alla civiltà ellenica.

Lo stesso Platone, sedotto dall'insegnamento socratico, viene interpretato da Nietzsche come la sostanziale antitesi degli istinti ellenici: egli sarebbe profondamente, morbosamente antigreco.

Nella riflessione nietzscheana dunque il declino della tragedia è inquadrato nella cornice di quel genere di esperienza che, nella suo tratto distintivo anti tragico, ha prodotto l'inevitabile decadenza della civiltà occidentale nella sua globalità.

In tal senso, la cosiddetta decadenza parte dal paradigma dell'insegnamento razionalistico di Socrate²¹, il filosofo che, attraverso

²¹ Il disprezzo per Socrate rappresenta una costante nella vicenda intellettuale di Nietzsche. Questo disprezzo, infatti, accompagnerà il filosofo tedesco fino alla fase ultima della sua produzione. Riportiamo un passo tratto dal *Crepuscolo degli idoli*, dove Nietzsche esprime tutto il suo disgusto nei confronti di Socrate: «Socrate apparteneva, per origine, al popolino: Socrate era plebaglia. Si sa, lo si vede ancora, quanto fosse brutto. Ma la bruttezza, di per sé un'obiezione, presso i greci è quasi una confutazione. Socrate fu del tutto un Greco? La bruttezza è abbastanza spesso l'espressione di uno sviluppo per incroci, ostacolato dall'ibridazione. Altrimenti essa appare come uno sviluppo che va declinando. Gli antropologi criminalistici ci dicono che il tipico criminale è brutto: *monstrum in fronte, monstrum in animo*. Ma il criminale è un *décadent*. Socrate fu un criminale tipico? – Ciò per lo meno non sarebbe in contrasto con il giudizio dato da quel famoso fisiognomo, che suonò tanto sconveniente per gli amici di Socrate. Uno straniero che si intendeva di volti, passando per Atene disse in faccia a Socrate che *era un monstrum* – che nascondeva in sé ogni brutto vizio e ogni brama. E Socrate rispose semplicemente: «Lei mi conosce, signore!». F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*, Il problema di Socrate, [3].

la sua dialettica negativa, ha compiuto l'uccisione degli aspetti istintuali dell'esistenza.

Il disprezzo socratico nei confronti della realtà, infatti, servendosi dello strumento della dialettica²², inaugura una vera e propria guerra concettuale contro la realtà immediata, contro la carne e il sangue, contro la passione, l'ira e tutti i sentimenti più profondi che animano la sfera istintuale dell'uomo.

Ritornando all'opposizione estetica della coppia apollineo e dionisiaco, è possibile in queste note avanzare l'ipotesi di una teorizzazione metafisica che, circoscritta nei confini di tale idiosincrasia, investe i principi stasi-divenire, forma-caos, serenità-inquietudine.

Uno dei migliori esempi a questo proposito è il prezioso contributo offerto da E. Fink (1977) quando afferma che «Nietzsche formula i suoi giudizi fondamentali sull'essere con le categorie dell'estetica; il filosofo la chiama metafisica da artista.

Il fenomeno dell'arte viene messo al centro; con esso e a partire da esso viene spiegato il mondo»²³.

²² La dialettica avrebbe, secondo Nietzsche, portato a compimento la rovina della forte civiltà greca arcaica, dando origine al progressivo decadimento dell'occidente. Riguardo alla posizione nietzscheana, G. Colli corregge il pensatore avanzando la tesi secondo cui «nell'accusare e condannare la dialettica come colpevole della decadenza greca Nietzsche ha commesso un errore giudiziario: ha indicato giustamente Socrate come dissolutore, ma ciò non deriva dall'attività dialettica di costui, bensì dal suo razionalismo morale. E del resto la decadenza era cominciata prima di Socrate. Nietzsche ha il merito di aver toccato con mano gli aspetti più deboli, gli aspetti falsificanti della ragione, ha sferzato acutamente il suo spirito ascetico, esangue, astratto, sistematico, dogmatico, ma non è stato in grado di vedere come tutto questo sia sorto dall'uccisione della dialettica autentica per opera di Platone e Aristotele, né è stato capace di distinguere la ragione costruttiva, che da Platone ai giorni nostri domina nell'occidente, dalla dialettica distruttiva, che si accompagna a una vigorosa visione affermativa della vita, ne è anzi una ripercussione essenziale in Parmenide, Zenone, Gorgia». G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 46.

²³E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Mondadori, Milano 1977, p. 20.

Muovendo dal terreno dell'arte, il filosofo di Röcken, sollecitato dalla cultura filologica, arriva a cogliere il grande interrogativo sul valore dell'esistenza: la vita è dolore, lotta, distruzione, incertezza, movimento eterno. Essa non ha un ordine e uno scopo²⁴.

Solo la tragedia riesce a mettere in scena l'eterna danza che anima l'universo.

Questa, semplicemente, trascina in un flusso unico anche l'esistenza dell'essere umano.

Tant'è vero che l'apollineo deve la sua nascita alla dimensione dionisiaca dell'esistenza e dal tentativo di trasmettere una forma al caos, un'armonia capace di trasfigurare l'assurdo in un mondo stabile: esso non è l'archetipo della stabilità e non rispecchia positivamente un ordine oggettivo dell'essere.

Al contrario, Dioniso²⁵ è il dio dell'ebbrezza, della gioia, il dio che canta e danza.

Di fronte a tutto questo l'uomo ha nelle proprie mani la possibilità di rispondere con la messa in atto di due atteggiamenti.

Da un lato, può scappare, rinunciando all'esistenza, rifugiandosi nell'ideale dell'ascetismo; dall'altro, egli può accettare la vita così come si presenta, esaltarne anche gli aspetti più drammatici crudeli e

In *Ecce homo* lo stesso Nietzsche riassume il significato della *nascita della tragedia* così: «Un'idea – la contrapposizione di dionisiaco e apollineo – tradotta in termini metafisici; la storia stessa come lo sviluppo di questa idea; la contrapposizione risolta in unità nella tragedia; in quest'ottica cose che prima non si erano mai guardate in faccia, messe improvvisamente le une di fronte alle altre, illuminate e comprese le une per mezzo delle altre...». F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, La nascita della tragedia, [1].

²⁴ In ciò Nietzsche riprende Schopenhauer. Questi, difatti, negava qualsiasi forma di positività del bene e della gioia; quest'ultimi erano solo la negazione temporanea del male e del dolore.

²⁵ Sostiene Janz: «Il dionisiaco come elemento liberatore viene ad acquistare un'importanza che domina tutta la vita, tutta l'esistenza spirituale di Nietzsche». C.P. Janz, *op. cit.*, I, 1982, p. 404.

non arretrare davanti ai suoi problemi, superando, come vedremo più avanti, la condizione dell'uomo²⁶.

Esaltando l'elemento dionisiaco, anche gli dei olimpici non sono nient'altro che un modo per sopportare la dura condizione dell'essere uomini.

Quest'ultimo aspetto ha riscontro in un frammento della *Nascita della tragedia* (1872):

Il greco conobbe e sentì i territori e le atrocità dell'esistenza: per poter comunque vivere, egli dovette porre davanti a tutto ciò la splendida nascita sognata dagli dei olimpici²⁷.

Lo stesso concetto lo troviamo, quasi a segnare una saldatura di pensiero, nei *Frammenti postumi* (1885- 1887), nel momento in cui, parlando della nascita delle rappresentazioni metafisiche come il tentativo dell'uomo socratico di separare il dolore dalla vita, Nietzsche dichiara:

A queste conclusioni si è indotti dal dolore: si tratta in fondo del desiderio che un tal mondo esista; parimenti, l'odio contro un mondo che fa soffrire si esprime nel fatto che se ne immagina un altro, uno

²⁶ «Il dir di sì alla vita anche nei suoi problemi più ostici e più duri; la volontà di vivere che, nel sacrificio dei suoi tipi più elevati, gode della propria inesauribilità – ciò io ho chiamato dionisiaco, ciò io ho divinato come il ponte che porta alla psicologia del poeta tragico. Non per trarsi via da terrore e compassione, non per purificarsi da una passione pericolosa scaricandola con veemenza – così la fraintendeva Aristotele – bensì per essere noi stessi, ala di là di terrore e compassione, lo stesso eterno piacere del divenire – quel piacere che racchiude in sé anche il piacere dell'annientare...». F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, La nascita della tragedia, [3].

²⁷ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*. [3].

di grande valore; il risentimento dei metafisici contro il reale diviene qui creativo²⁸.

Abbiamo quindi sottolineato, secondo un breve itinerario, come negli scritti giovanili di Nietzsche, in particolare nella *Nascita della tragedia*, avviene un'esposizione tematica di tutta quella che sarà l'opera futura del pensatore.

²⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1885-1887, [32].

1.4 L'ateismo in Nietzsche

Il deciso rifiuto dei capisaldi della metafisica occidentale, insieme alla drammatica denuncia della morte di Dio, esprimono all'interno del pensiero nicciano una coinvolgente tensione filosofica, la quale prende forma in un radicale ateismo.

Nel momento in cui poniamo attenzione a questo tratto caratteristico della filosofia di Nietzsche, entriamo in quella sfera della sua produzione mentale dove l'ateismo non è una semplice teorizzazione filosofica, ma un atteggiamento fondato e sostenuto dalla dimensione istintuale.

È Nietzsche stesso a dichiarare, nella fase ultima del suo pensiero, quanto segue:

L'ateismo non è un risultato, e tanto meno un avvenimento, come tale non lo conosco: io lo intendo per istinto. Sono troppo curioso, troppo problematico, troppo tracotante, perché possa piacermi una risposta grossolana. Dio è una risposta grossolana, una indelicatezza verso noi pensatori; in fondo è solo un grossolano divieto che ci vien fatto: non dovete pensare!²⁹

Da questa affermazione comincia a chiarirsi che cosa si debba intendere per ateismo nel vocabolario nietzscheano.

A tal proposito, vi è nel passo riportato una fondamentale convinzione critica, una decisa richiesta di libertà intellettuale che concentra nell'ateismo l'attesa di nuovi orizzonti intellettuali, lasciati dalla caduta

²⁹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Perché sono così accorto, [1].

di chi «poteva minacciare e ridurre in certi limiti i pensieri più arditi e gli atti più estremi»³⁰.

Nello spazio concettuale inaugurato da una simile esperienza di liberazione, si percepisce la forza seducente dell'ateismo del filosofo tedesco.

Infatti, se da un lato la “morte di Dio” lascia l'umanità in balia di una dolorosa condizione di smarrimento esistenziale; dall'altro, tale evento giunge a Nietzsche come autentico segno di felicità, e occasione per inaugurare un nuovo inizio.

Finalmente, dichiara il pensatore:

l'orizzonte torna ad apparirci limpido, anche ammettendo che non è sereno; finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo³¹.

Tuttavia, la presa in carico di un'opera del genere, seppur sorretta da un atteggiamento di lucida speranza, non deve ignorare le numerose battaglie necessarie per vincere, dopo che Dio è morto, anche la sua ombra.

³⁰ B. Welte, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005, p. 23.

³¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, [343].

Stando alle parole di Welte, «la morte di Dio non rappresenta per Nietzsche unicamente l'assoluta e insidiosa assenza di fondamento d'ogni esistenza, di cui egli è dolente testimone per l'epoca. La morte di Dio ottiene per lui, nel contempo, un carattere positivo, anzi luminoso e appassionante. E quindi ancora una volta, e in modo del tutto nuovo, essa non è per lui nulla. Se Dio, in quanto motore di ogni cosa, è scomparso dall'orizzonte dei tempi, allora è caduto anche come potenza che opprime e minaccia. Non esiste più chi ancora poteva minacciare e ridurre in certi limiti i pensieri più arditi e gli atti più estremi, e da quel momento, e per quel motivo, la morte di Dio è per Nietzsche come una liberazione». B. Welte, *op. cit.*, p. 23.

Ben cosciente delle cattive abitudini degli uomini e del carattere irriducibile delle tradizioni storiche, Nietzsche è persuaso dal fatto che, oltre a negare Dio, bisogna rifiutare anche ogni suo possibile surrogato.

Dopo che Buddha fu morto, si continuò per secoli ad additare la sua ombra in una caverna, un'immensa orribile ombra. Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini, ci saranno forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. E noi: noi dobbiamo vincere anche la sua ombra!³²

L'ateismo di Nietzsche si presenta perciò tanto evidente e tanto radicale da imporre, a questo punto, un'indagine chiamata a capire cosa si trova alla base di questo atteggiamento.

In un brillante contributo, Bernhard Welte (1906-1982), riflettendo sulla presa di posizione nietzscheana, suggerisce che la domanda circa l'ateismo del filosofo trova la sua risposta solo se si proietta lo sguardo verso l'area intima e profonda del pensatore.

«In tale spazio, dobbiamo domandarci: da dove deriva il fatto che Nietzsche si senta illuminato dalla morte di Dio?»³³

Secondo la posizione interpretativa incoraggiata da Welte, l'ateismo nichiliano sarebbe la concretizzazione di una pre-empirica ed essenziale volontà d'esistenza³⁴ propria dell'essere umano; quella volontà

³² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, [108].

³³ B. Welte, *op cit.*, p. 24.

³⁴ «La volontà di esistenza è dunque ciò attraverso cui l'uomo, prima di volere empiricamente questo o quello, vuole qualcosa con se stesso. Egli è infatti in grado di volere l'una o l'altra cosa, perché, nel compimento della propria esistenza, tiene già sempre e fin dall'inizio a qualcosa, e dunque, per dirla con Nietzsche, *vuole* già sempre «fuori» verso un qualche dove. In questo senso parliamo di volontà d'esistenza». Ivi, p. 26.

d'esistenza che, in quanto fondamento dell'essenza dell'uomo, vuole porsi al di sopra di ogni limite e negazione.

Questa volontà di esistenza rappresenta la forza segreta che grida all'essere vivente: "io voglio essere!"

L'io voglio essere è la voce più intima, nascosta dell'esistenza, quella voce il cui contenuto tende a reclamare il proprio "voluto", ovvero ciò che sta sospeso davanti all'uomo, la possibilità di essere all'altezza di ogni limite e negazione.

Partendo da una simile ottica, il voler essere, quella voce intima dell'esistenza, converge nel voluto, ricevendo la forma della potenza. Proprio grazie alla congiunzione del voler essere nel voluto, il voglio essere diventa ora: "voglio essere potente!"

In questo modo, nell'essere come potenza, si origina il compimento dell'esistenza che, in modo celato o manifesto, tende a cercare la propria libertà oltre i confini imposti da qualsiasi barriera o potenza estranea.

Si giunge qui, secondo Welte (1977), alla radice dell'ateismo nietzscheano.

Tale radice è nell'infinito voluto, condizione esistenziale che da sempre muove l'uomo verso e oltre quell'altissimo limite³⁵, giacché nella dimensione iniziale della volontà di esistenza si situa il presupposto dal quale si arriva a volere la morte di Dio.

È a partire da questo genere di riflessioni che lo stesso Zarathustra non può volere un'esistenza divisa tra il mondo apparente e l'altro mondo, ma un vivere che si concretizzi che appartenga al suo presente, vale a

³⁵ In tal senso, Welte attribuisce all'ateismo di Nietzsche un carattere positivo e attivo in quanto in ogni uomo c'è qualcosa che tende a liberarsi da ogni negazione e a proiettarsi verso quello che lo stesso Welte definisce come *puro-essere-uno*. Ivi, pp. 29-30.

dire alla realtà immediata, dove lo sguardo dell'umanità non si perde nell'orizzonte del tempo lontano.

È sempre Zarathustra a dar voce a quest'ambizione combattendo tutti i mondi dietro il mondo e tutti coloro che abitano un mondo dietro il mondo.

Una volta anche Zarathustra gettò la sua illusione al di là dell'uomo, come tutti gli abitanti di un retromondo. Allora il mondo mi apparve come l'opera di un Dio sofferente e tormentato.

Il mondo mi apparve allora sogno e finzione di un Dio, fumo colorato davanti agli occhi di un divino insoddisfatto.

Bene e male, e piacere e dolore e io e tu – fumo colorato sembrò davanti agli occhi del creatore. Il creatore voleva volgere lo sguardo lontano da sé – allora creò il mondo...Così un tempo anche io gettai la mia illusione al di là dell'uomo, come tutti gli abitanti di un retromondo. Al di là dell'uomo, veramente?

Ahimè, fratelli, questo Dio che creai era opera e illusione umana, come tutti gli dèi!³⁶

³⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Degli abitanti del retromondo.

Significativa a riguardo è l'interpretazione di S. Giametta: «Coloro che abitano dietro il mondo sono, in tedesco, gli *Hinterwäldler*, cioè, tradotto in italiano, coloro che abitano dietro i boschi, al di là di essi, dalla parte che non comunica con la civiltà, faccia non illuminata della luna. Sono uomini primitivi, zotici, che vivono, “fuori del mondo”, una vita solitaria e bestiale». Dopo la precisazione di carattere terminologico, Giametta continua la sua interpretazione illustrando come «le ragioni di debolezza sono le ragioni per le quali si ficca “il capo nella sabbia delle cose celesti”: sofferenza, impotenza, stanchezza, disperazione. Sono esse che spingono l'uomo a rifugiarsi in un mondo disumanato inumano che è un celeste nulla. Successivamente sopravviene l'orgoglio e lo smascheramento dei falsi profeti dell'aldilà. Questa alta impresa, che è il senso più alto dello Zarathustra, è condotta in nome di quella virtù nuovissima che si chiama: onestà (onestà intellettuale, si direbbe oggi) e a favore di quel supremo valore che è la sanità dell'anima e della mente perché del corpo perfetto e squadrato. Si tratta cioè di una battaglia combattuta per un fondamentale valore morale e per un fondamentale valore naturale». S. Giametta, *Commento allo Zarathustra*, Mondadori, Milano 1996, pp. 21-22.

Come abbiamo visto, dunque, l'ateismo di Nietzsche, l'assassinio di Dio, scaturiscono da quella infinita essenza che il filosofo stesso rinviene dentro di sé, quando iscrive nelle profondità dell'essenza umana quel fuoco di vita divina che, nel corso degli eventi storici, nessun uomo ha avuto il coraggio di esprimere.

Sulla scorta di queste riflessioni si colloca l'ideale di uomo concepito da Nietzsche: l'uomo che, a partire dall'io voglio, non vuole più Dio e lo uccide proprio a causa del Dio che è dentro di lui.

Emerge così il grande ateismo di Nietzsche, distillato nello scontro dialettico tra il Dio presente nell'uomo e il Dio posto al di sopra dell'uomo, scontro dal quale prende forma il progetto di un nuovo ideale di essere umano: il superuomo.

1.5 Il tramonto dell'uomo e la nascita del superuomo

Come fa notare Karl Löwith (1897-1973), «l'essere umano, per poter continuare a vivere dopo la morte di Dio, ha bisogno di una trasformazione e di un superamento dell'uomo tradizionale»³⁷.

Nel pensiero di Nietzsche questa metamorfosi culmina con l'avvento del superuomo³⁸.

Con la prospettiva offerta dal filosofo tedesco, l'uomo ha davanti a sé la possibilità di andare oltre se stesso per non finire nella nullità del nichilismo, o per non confinarsi al livello più spregevole.

Al centro di simili riflessioni si annida un problema molto importante: la questione della lunga e faticosa marcia dell'essere umano verso la costruzione di un nuovo orizzonte di senso. Poiché, come denuncia Zarathustra³⁹:

L'uomo è una corda tesa tra la bestia e il superuomo – una corda sopra l'abisso.

³⁷ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di Franceschelli O., Donzelli Editore, Roma 2000, p. 138.

³⁸ Forse il concetto del superuomo è il motivo più strumentalizzato del pensiero di Nietzsche, ma anche uno dei più complessi e discussi. Per fornire una maggiore chiarezza interpretativa e concettuale i traduttori hanno proposto per *Übermensch*, vale a dire l'oltre-uomo, per indicare un uomo oltre l'uomo, cioè un tipo di individuo radicalmente diverso da quello che si conosce.

³⁹ Zarathustra o Zoroastro rappresenta il profeta iranico fondatore dello zoroastrismo, molto probabilmente vissuto tra il XVIII e il XV secolo a. C.

Bisogna precisare che Zarathustra non è il superuomo, ma solo il suo profeta. Secondo Klossowski «il personaggio di Zarathustra sarebbe l'esteriorizzazione dello stesso Nietzsche... Zarathustra è in qualche modo l'astro di cui Nietzsche non potrà essere che il satellite; dirò anzi più precisamente che Nietzsche, dopo aver aperto la strada al trionfo di Zarathustra, resterà indietro, come su una posizione sacrificata nel corso di una ritirata vittoriosa. Come egli stesso riconosce, dovrà pagare a caro prezzo la sua creazione: Zarathustra rappresenta l'immortalità di Nietzsche, quell'immortalità di cui moriamo diverse volte durante la vita». P. Klossowski, *op. cit.*, pp. 31-32.

Un passaggio pericoloso, un pericoloso cammino, un pericoloso guardarsi indietro, un pericoloso rabbrivire.

La grandezza dell'uomo è nell'essere un ponte e non una meta: ciò che si può amare nell'uomo è il suo essere una transizione e un tramonto⁴⁰.

Cancellato ogni finalismo metafisico, l'uomo sperimenta una condizione dove contemporaneamente rimane sospeso tra due grandi possibilità, che si situano nei poli estremi della "regressione" e della "salvezza".

Di fronte all'imporsi di questo scenario, solo chi ha la forza di affrontare la realtà e di rendersi consapevole del crollo delle verità assolute è in grado di superare il pericolo del regresso, e progettare così la propria esistenza al di là di ogni struttura metafisica data.

Chi può dar vita a questa possibilità è solo il superuomo, in altre parole un tipo di individuo capace di accogliere coraggiosamente la dimensione tragica e dionisiaca dell'esistenza, di pronunciare il suo sì nei confronti della vita, di superare con la sua elevatezza il nulla prodotto dal tragico avvenimento della morte di Dio.

Stando ancora una volta alle osservazioni di Welte, solo da tutto questo può essere inteso il ruolo che giocano in Nietzsche il corpo e la terra, soprattutto se ci si riferisce a Zarathustra.

Il superuomo è fedele alla terra, poiché non crede in Dio⁴¹, poiché la felicità risiede solo ed esclusivamente in questa vita: la terra e il corpo sono il luogo dell'immediato.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Prefazione di Zarathustra, [4].

⁴¹ Il superuomo può creare al di là di se stesso solo se realmente riesce a liberarsi di Dio; solo in questo modo egli può progettare il futuro. «Dinanzi a Dio! Ma Dio è morto!... Uomini superiori, questo Dio fu il vostro grande pericolo. Voi non

Da qui l'appello di Zarathustra:

Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra! Vi scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze!⁴²

L'uomo, dunque, appartiene alla terra ed è nato per vivere su di essa. Fedeltà alla terra vuol dire anche respingere il dualismo anima-corpo, la contrapposizione che da sempre mortifica il corpo in nome di un'ipotetica vita ultraterrena, il luogo eterno, ricompensa promessa all'anima.

Se la metafisica trascura l'esatta essenza di una cosa, l'invocazione di Zarathustra tenta di raccogliere la vera identità della cosa stessa.

In questo modo, proclamata la sua reale entità, la terra cessa di essere il deserto vuoto che l'uomo ha abitato per migliaia di anni, e allo stesso modo il corpo non è più la prigioniera dell'anima, ma la dimensione concreta del nuovo uomo.

A tal proposito, Salvatore Natoli (2011) dichiara che «il corpo qui considerato non è né il semplicemente vitale, né un'entità elementare, né una corporeità astratta, ma, al contrario, esso coincide con lo spazio

risuscitate che da quando egli giacque nella sua tomba. È ora soltanto che ritorna il grande meriggio; ora soltanto l'uomo superiore diventa padrone! Comprendete voi queste parole, o miei fratelli! Voi siete atterriti: vi colse forse la vertigine? S'apre qui l'abisso per voi? Vi abbaia contro il cane dell'inferno? Ebbene! Suvvia! Uomini superiori! Ora soltanto la montagna dell'umano avvenire s'agita nelle doglie del parto. Dio morì; noi vogliamo ora, che viva il superuomo». Ivi, Dell'uomo superiore, [2].

⁴² Ivi, Prefazione di Zarathustra, [3].

immediato dell'esperienza dove si raccoglie il massimo di ricchezza e di complessità»⁴³.

Il corpo è qui pensato come categoria contrapposta a quella forma di astrazione logica che è l'Io.

Nietzsche, infatti, ritiene che l'Io sia una illusione prospettivistica, l'unità apparente attraverso cui tutto si racchiude e si semplifica. In quanto tale, però, l'Io lungi dall'essere fonte di ricchezza, è fonte di povertà.

Al contrario dell'Io, il corpo, proprio in ragione della sua complessità e molteplicità, si pone come sorgente di significati, la via d'accesso che fornisce più ragioni a ogni spiegazione.

La vita dei corpi, rievocando ancora una volta le riflessioni di Natoli, «consiste nella vita che essi vivono: la vita che è realizzazione in se stessa; essa è laddove si completa, laddove si compie secondo forme e funzioni»⁴⁴.

Un atteggiamento di disprezzo nei riguardi del corpo provoca solo dolore, perché soffoca le forze creative attraverso cui l'uomo è in grado di esprimere il proprio valore: l'uomo è prima di tutto istinto, fame, desiderio sessuale, percezione e forza creatrice.

Contro coloro che disprezzano il corpo si leva Zarathustra:

Il corpo è una grande regione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore.

⁴³ S. Natoli, *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2011, p. 145.

⁴⁴ Ivi, p. 149.

Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello mio, che tu chiami spirito, un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione⁴⁵.

L'uomo inteso nella sua dimensione corporea viene assunto quale principio supremo che non avverte più il bisogno di passare dal divino per appropriarsi del senso della sua natura e del mondo.

Da qui deriva l'assoluta esaltazione che Nietzsche fa dell'uomo e della sua dimensione corporea.

Tuttavia, come sostiene Jaspers (2008), «l'uomo non è ancora quello che può essere, non è perfetto, ma ha ancora aperte tutte le possibilità»⁴⁶.

Per Nietzsche, continua Jaspers, «non è auspicabile che l'uomo diventi un animale determinato, cioè un tipo e quindi necessariamente un esemplare da branco»⁴⁷.

Al contrario, «l'essenza autentica dell'uomo consiste nella sua indeterminatezza, come capacità di trascendere se stesso»⁴⁸.

Egli, quindi, per diventare superuomo, deve attraversare le tre metamorfosi annunciate da Zarathustra:

Tre metamorfosi io vi nomino dello spirito: come lo spirito diventa cammello, e il cammello leone, e infine il leone fanciullo⁴⁹.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Di coloro che disprezzano il corpo.

⁴⁶ K. Jaspers, (2008), *Nietzsche e il cristianesimo*, cit., p. 100.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Delle tre metamorfosi dello spirito.

In questo caso, Nietzsche mette in evidenza la genesi del superuomo mediante tre immagini significative, dove il cammello rappresenta l'uomo che vive sotto il peso della tradizione, costantemente assoggettato alla volontà di Dio.

Prigioniero del sovrasensibile, egli sottostà al comando del "tu devi".

Successivamente, il leone si configura come l'uomo che riesce a distaccarsi dal gravoso carico delle imposizioni metafisiche ed etiche e a sostituire al "tu devi" l'"io voglio".

Ciò nonostante, in questa fase, la libertà sperimentata dall'uomo sperimenta è ancora negativa, giacché egli non è ancora riuscito a creare nulla.

Il fanciullo, infine, ossia il superuomo, trasforma l'"io voglio" nell'"io sono" presentandosi come la creatura che non ha più bisogno di combattere per la propria libertà, che, nella sua purezza, si è liberato di ogni forma di bassezza e inferiorità.

Questa, in sostanza, l'essenza ermeneutica o interpretativa del superuomo di Nietzsche, che, al suo livello più alto, arriva a incarnare il «"puro Sopra" nel senso proprio del termine»⁵⁰.

Il sorgere del superuomo, dunque, indica un tipo di uomo che si pone oltre l'uomo, vale a dire un uomo in grado di oltrepassare ogni categoria antropologica data, capace di restituire alla terra una nuova tavola di valori e un nuovo orizzonte di senso.

⁵⁰ «Con il superuomo, dichiara Welte, si intende essenzialmente il puro «Sopra». Un non-più-uomo è sospeso di fronte allo sguardo del nostro pensatore, come il qualcosa che può essere reso solamente dalla pura immagine dell'essere umano perfetto non più spaccato da alcuna contraddizione, l'immagine che può sussistere unicamente al cospetto della volontà d'esistenza totalmente libera e che sola giustifichi l'uomo e salva, restituisce alla terra il proprio traguardo e all'uomo la propria speranza e così solamente rende l'uomo completamente tale. L'umano può riscattarsi dalla sua altrimenti insolubile dialettica in senso completamente e qualitativamente superumano». B. Welte, *op. cit.*, p. 62.

1.6 La volontà di potenza e l'eterno ritorno dell'uguale

La teorizzazione nietzscheana del superuomodetermina un sostanziale cambio di scena che ribalta ogni piano metafisico e antropologico.

Se in precedenza l'uomo attribuiva il senso della propria esistenza fuori dai confini dell'essere, ora deve agire cercando quel senso dentro di sé, e da ciò che è in sé edificare altre categorie esistenziali.

Agendo in questa prospettiva, il nuovo individuo, liberatosi dalle strutture metafisiche, che fissavano i valori come strutture esistenti a priori, ossia al di là della volontà dell'essere umano, si pone come volontà di potenza⁵¹.

Fulcro teorico dell'indagine del filosofo tedesco, il concetto di volontà di potenza si identifica con la vita stessa, o per meglio dire come il carattere fondamentale di ciò che esiste.

Più precisamente, tale volontà, di cui troviamo tracce in ogni forma di esistenza e attività, è l'intima essenza dell'essere, intesa come capacità della vita di riprodurre in se stessa una forza in continua espansione.

Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato la volontà di potenza; e anche nella volontà di chi serve ho trovato la volontà di essere padrone....E questo segreto mi ha confidato la vita stessa: Ecco, disse, io sono ciò che deve sempre superare se stessa.

⁵¹ La teoria della volontà di potenza è pensata da Nietzsche come la molla fondamentale che spinge la vita all'autoaffermazione, ad un continuo processo di reinterpretazione e autopotenziamento. «Volete un nome per questo mondo? Una soluzione per i suoi enigmi? Una luce anche per voi? Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro! E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient'altro!». F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1884-1885. Ma tale concetto Nietzsche giunge in alcune occasioni a collegarlo a valenze dai tratti più crudeli e a forme di dominio: «La vita è essenzialmente appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie». F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*. [259].

La volontà di potenza non deve essere pensata nei termini di mera esaltazione fisiologica o di celebrazione della forza fisica, ma come esplicita manifestazione del contrasto tra molteplici forze conflittuali di cui ogni essere vivente è partecipe.

La vita esige un continuo e necessario accrescimento e superamento di se stessa, sicché ogni incarnazione vivente reca in sé il suo necessario oltrepassamento, la spinta all'autoaffermazione.

Persino colui che si trova assegnato al ruolo di servo ha nel suo fondo la volontà di padroneggiare e sottomettere con la sua vita le altre vite.

Per questo motivo, affermare che la vita è autopotenziamento significa dire senza rinunce che la vita è autocreazione, cioè incondizionata produzione di se stessa.

Poiché la volontà di potenza trova la sua espressione ultima nel superuomo, ne segue che il vivente riesce a ricondurre a sé ogni aspetto della totalità esprimendosi mediante la produzione di nuovi valori.

Da millenni l'uomo combatte invano contro il caso e il dominio del senza senso.

È tempo di creare un senso⁵², di riappropriarsi della volontà di creare, contro tutti i predicatori di morte, contro i dotti della rinuncia, contro i compassionevoli.

Da questo punto di vista, la volontà di potenza raggiunge il proprio culmine nella formula teorica dell'eterno ritorno⁵³ dell'uguale.

⁵² Non essendoci un senso ontologicamente dato, deve essere l'uomo ad assolvere a tale compito per superare lo sgomento provato dall'avvento del nichilismo. È questa la ragione che spinge Zarathustra ad affermare: «Se ci fossero gli dei, cosa ci sarebbe da creare?». F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*.

⁵³ La dottrina dell'eterno ritorno si configura come la dottrina secondo la quale ogni evento del mondo è destinato a ripetersi ciclicamente infinite volte. Per questo

Con tale teoria Nietzsche pensa a un eterno processo secondo cui tutte le realtà e gli eventi del mondo sono destinati a ripetersi infinite volte⁵⁴. Credere nell'eterno ritorno di tutte le cose vuol dire adottare una prospettiva cosmologica che spinge Nietzsche a recuperare una concezione dell'ordine del mondo presente nella Grecia presocratica, contrapposta alla raffigurazione rettilinea del tempo di tipo cristiano-moderno.

Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere. Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere si costruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, tutto torna a salutarsi; eternamente fedele rimane l'anello dell'essere. In

motivo tale teoria si può collegare all'accettazione superomistica del carattere dionisiaco dell'esistenza. A detta di Löwith, «folle o saggia che sia, la dottrina dell'eterno ritorno è la chiave della filosofia di Nietzsche, e insieme ne illumina il significato storico, facendo rivivere la controversia tra cristianesimo primitivo e paganesimo classico...L'eternità come eterna affermazione dell'essere, che si ripete in un perenne ciclo, rimane il motivo fondamentale del pensiero di Nietzsche». K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 243-250.

⁵⁴Un primo appunto teorico sulla teoria dell'eterno ritorno dell'uguale viene sviluppato da Nietzsche in un passo della *gaia scienza*: «Il peso più grande. 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 indicibilmente piccola e grande cosa 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 i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della 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 immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: "Tu sei un dio e mai intesi cosa più divina"? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: "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?». F. Nietzsche, *La gaia scienza*, [341].

ogni attimo comincia l'essere; attorno ad ogni "qui" ruota la sfera "là". Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità⁵⁵.

La cancellazione di ogni traccia della differenza ontologica tra ordini di realtà, che si manteneva nella metafisica occidentale, induce Nietzsche a pensare "essere" e "divenire" in intima unità, e a individuare nell'essenza eternamente ritornante del tempo il tratto concreto della stabilità dell'essere.

In tale condizione, vivere accettando l'eterno ritorno⁵⁶ di tutte le cose, colloca il superuomo nella possibilità di redimere lo scorrere ineluttabile del tempo attraverso il suo porsi come volontà di potenza, ossia di raggiungere al massimo grado l'accettazione dionisiaca dell'esistenza.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Il convalescente.

⁵⁶ Secondo Mazzino Montinari «la teoria dell'eterno ritorno dell'identico ha infatti, in quanto negazione radicale di ogni trascendenza consolatrice, il ruolo di una teoria selettiva: chi la sopporta potrà essere l'uomo nuovo, l'individuo desiderato da Nietzsche». M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 1999, p. 165.

CAPITOLO II

LA CRITICA AL CRISTIANESIMO

«State dunque in guardia contro la compassione: da essa viene agli uomini una nube opprimente! Davvero, me ne intendo di segni che preannunciano la tempesta!

Ma ricordatevi anche queste parole: ogni grande amore è al di sopra di tutta la propria compassione: esso, infatti, vuole ancora creare, ciò che ama!

Io offro me stesso al mio amore, e al mio prossimo a me simile, così discorrono tutti coloro che creano.

Ma tutti coloro che creano sono duri».

F. Nietzsche, Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno, Dei compassionevoli.

2.1 Il Cristianesimo, la religione della piet : il sentimento in antitesi con ogni espressione vitale

Esaurita la filosofia del meriggio, inaugurata dal profetico annuncio di Zarathustra dell'avvento del superuomo, Nietzsche si avvia verso la fase ultima della sua produzione filosofica, che comprende *Al di l  del bene e del male* (1886), *Genealogia della morale* (1887), *Il caso Wagner*, *Crepuscolo degli idoli*, *L'Anticristo*, *Ecce homo* (tutti scritti nel 1888).

Tali opere rivelano l'approssimarsi di qualcosa di pauroso che sta per abbattersi sul suo autore: la fine della sua vita cosciente e l'inizio dell'esperienza della pazzia.

Lo scoppio della follia, avvenuto nei primi mesi del 1889,   preceduto, in quest'ultimo periodo, da una serrata polemica nei confronti del cristianesimo e della morale, colpevoli, secondo Nietzsche, di aver avallato forme di coscienza e di azione attraverso cui l'essere umano   giunto a porsi contro ogni espressione di sentimento vitale.

Mosso da una profonda esigenza di onest  intellettuale, Nietzsche attacca la complessa dimensione del cristianesimo⁵⁷ non sotto il profilo

⁵⁷ La critica nietzscheana nei confronti del cristianesimo, seppur sviluppata nella fase ultima del pensiero del filosofo, affonda le sue radici ben prima di tale periodo. Fin da giovane, infatti, Nietzsche nega i contenuti del cristianesimo, concependolo come una dottrina costruita su mille supposizioni. Secondo Barba, «il cominciamento della problematizzazione nietzscheana al cristianesimo e fede   da porsi con l'ingresso del giovane Nietzsche a Pforta in data 5 ottobre 1858». «Questa data, continua lo studioso, riveste grande importanza se si considera che in quello stesso periodo ha luogo la riforma Humboldt, che prevede un ridimensionamento dell'importanza della religione per l'educazione degli studenti e al contempo il consolidamento dello studio dei classici greci e latini». F. Barba, *Il persecutore di Dio. San Paolo nella filosofia di Nietzsche*, Mimesis Edizioni, Milano 2010. p. 22.

Riguardo alla posizione anticristiana di Nietzsche   utile riportare la sua diretta testimonianza: «Io non sono mai stato cristiano una sola ora della mia vita: io

del fenomeno religioso considerato come tale, ma indagando l'assetto morale sul quale la dottrina cristiana ha tentato di imporre, a partire dalla sua genesi storica, i suoi dogmi, spacciandoli come verità assolute. Sono infatti conosciuti la durezza dei toni e le reazioni emotive adoperate dal filosofo nella sua battaglia contro il cristianesimo.

Altrettanto straordinaria è la ricchezza di argomenti e prospettive con i quali Nietzsche mette in discussione questa realtà plurisecolare.

Ci si chiede a questo punto: da dove prende origine il disprezzo del pensatore tedesco nei riguardi del cristianesimo?

Se si vuole tracciare una linea interpretativa capace di fornire una risposta a tale quesito, bisogna soffermarsi sull'idea posseduta da Nietzsche del carattere funesto e nichilista dei valori cristiani.

Secondo il filosofo, infatti, questo tipo di valori affonda le proprie radici nell'avvilente propensione all'immiserimento dell'esistenza, frutto di quello che egli stesso identifica come il principale nemico della vita: la "pietà".

Il cristianesimo si chiama religione della pietà. La pietà è in antitesi con le affezioni toniche che accrescono l'energia del sentimento vitale: ha un effetto depressivo. Quando si compatisce si perde per forza⁵⁸.

ritengo tutto quello che ho visto come cristianesimo una *spregevole ambiguità di parole*, una vera *vigliaccheria* di fronte a ogni potere comunque dominante...Cristiani del servizio militare obbligatorio, del diritto di voto parlamentare, della cultura dei giornali, che in mezzo a tutto questo parlano di «peccato» «redenzione» «aldilà» morte sulla croce: come si può resistere in una simile sporca faccenda!» F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, [251].

⁵⁸ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [7].

A causa dell'influsso negativo suscitato nell'animo umano dal sentimento della pietà viene spinta verso il basso ogni categoria valoriale che tende ad esaltare gli impulsi primari dell'esistenza.

In tal modo al corpo viene anteposto lo spirito, alla forza la debolezza, alla bellezza la miseria, all'orgoglio l'umiltà e così via.

Nella concentrazione e intensità di un simile capovolgimento valoriale il cristianesimo coinvolge nella sua opera di pervertimento qualsiasi forma di giudizio.

Si è osato definire la pietà una virtù; si è andati ancora oltre, si è fatto di essa la virtù per eccellenza, il fondamento e l'origine di ogni virtù; e questo, non bisogna dimenticarlo, solo, in verità, dal punto di vista di una filosofia nichilista che recava scritto negazione della vita sul proprio scudo....Lo ripetiamo ancora: questo istinto depressivo e contagioso contrasta con quelli che tendono alla conservazione e all'elevazione del valore della vita: sia come moltiplicatore di miseria che come conservatore di tutto ciò che è miserabile, è uno degli strumenti fondamentali dell'incremento della *décadence*⁵⁹.

Questa scintillante descrizione mette in risalto la potenza dello spirito decadente sostenuto dal cristianesimo, il quale, propagandosi lungo il flusso storico, ha impedito al tipo superiore di uomo ogni possibilità di sviluppo.

Da questo punto di vista, essendo il cristianesimo e il tipo di uomo superiore delle forme di esistenza diametralmente opposte, si deve per forza credere che qualsiasi forma di vita ascendente abbia subito, a causa della forza storica esercitata dai deboli, una castrazione degli istinti più nobili e più forti.

⁵⁹*Ibidem.*

Il cristianesimo ha intrapreso una guerra a morte contro questo tipo superiore di uomo, ne ha scomunicato tutti gli istinti fondamentali e ne ha distillato il male, il cattivo, l'uomo forte come il riprovevole, come l'abietto. Il cristianesimo ha preso le parti di tutto ciò che è debole, vile, malriuscito; ha fatto un ideale dell'opposizione agli istinti di conservazione della vita forte.

Tuttavia, il filo tematico indicante la contrapposizione tra il cristianesimo e il tipo di uomo superiore, il primo decadenza e debolezza, il secondo forza e potenza, non deve lasciar intendere la volontà di potenza come una prerogativa appartenente solo alla natura del superuomo.

Anzi, proprio grazie ad una latente e subdola volontà di potenza nichilistica dichiarata dalla sua tavola dei valori, il cristianesimo, nel tentativo storicamente ottenuto di pervertire le forze istintuali e vitali dell'essere umano, è riuscito a sovvertire ogni potere al cospetto del volere dei tipi inferiori⁶⁰.

⁶⁰«Non si dovrà mai perdonare al cristianesimo di aver mandato in rovina uomini come Pascal. Non si dovrà mai finire di combattere del cristianesimo il volere distruggere proprio gli spiriti più forti e più nobili.

Non si dovrà mai darsi pace, fino a quando non sia distrutto in blocco proprio questo: l'ideale dell'uomo che è stato inventato dal cristianesimo.

Tutto il residuo assurdo di favola cristiana, di ordito di concetti e di teologia non ci riguarda; potrebbe essere mille volte ancora più assurdo, e non leveremmo un dito contro di esso.

Ma combattiamo quell'ideale che, con la sua bellezza morbosa e la sua seduzione da donna, con la sua segreta eloquenza da calunniatore cerca di persuadere tutte le viltà e vanità delle anime stanche – e i più forti hanno ore stanche, - come se tutto quello che in siffatti stati può apparire molto utile e desiderabile, fiducia, innocenza, modestia, pazienza, amore per i propri simili, rassegnazione, dedizione a Dio, una specie di disarmo e di abdicazione a tutto il proprio io, fosse anche la cosa più utile e desiderabile; come se il piccolo semplice aborto d'anima, il virtuoso animale medio e uomo da gregge non solo avesse la preminenza sulla specie d'uomo più forte, più cattiva, più avida, più arrogante, più dissipata e proprio per questo cento

In altre parole secondo Nietzsche anche nella decadenza, data l'erogazione di potenza separata dal fine della potenza stessa, si verifica un dispendio complessivo di vita e un'accumulazione di energia tale da indurre l'uomo a indirizzare, come nel caso dello sviluppo storico e morale del cristianesimo, la sua volontà verso il nulla.

Un simile processo degenerativo, partecipe dell'annichilimento dei naturali valori precedenti di forza, compromette non solo la natura umana ma anche il concetto stesso di Dio.

Il punto da fissare dunque è il seguente: come il cristianesimo anche gli attributi e i predicati che identificano Dio subiscono un radicale cambiamento interpretativo.

La concezione cristiana di Dio, Dio come Dio dei malati, Dio come ragno, Dio come spirito, è una delle concezioni di Dio più corrotte che siano mai state raggiunte sulla terra.

volte più in pericolo, ma esprimesse addirittura per l'uomo in generale l'ideale, il fine, la misura, il massimamente desiderabile. Questo innalzamento di un ideale è stato finora la più inquietante tentazione alla quale l'uomo è stato abbandonato; dal momento che con esso incombeva la rovina sulle eccezioni più fortemente riuscite e sui colpi fortunati dell'uomo, in cui la volontà di potenza e di sviluppo del tipo uomo in generale compie un passo in avanti; con i suoi valori doveva essere minato alla radice lo sviluppo di quei più-uomini i quali per amore delle proprie più elevate esigenze e compiti, accettano volontariamente anche una vita più arrischiata (in termini economici: accrescimento dei costi di impresa tanto quanto dell'improbabilità di buon esito). Che cosa combattiamo nel cristianesimo? Che voglia combattere gli animi forti, scoraggiare il loro coraggio, approfittare delle loro ore difficili e dei loro spossamenti, che voglia volgere la loro orgogliosa sicurezza in inquietudine e angoscia, che è capace di rendere velenosi e malati gli istinti aristocratici, fino al punto in cui la loro forza, la loro volontà di potenza si rivolge all'indietro, si rivolge contro se stessa, - fino al punto in cui gli animi forti decadono per gli eccessi di disprezzo di sé e del maltrattamento di sé: quell'orribile specie di rovina di cui Pascal offre l'esempio più famoso». F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, [55].

Forse rappresenta persino il livello più basso nell'evoluzione discendente del tipo di divinità. Dio degenerato nella contraddizione della vita, invece di esserne la trasfigurazione e l'eterno sì!⁶¹

La teorizzazione di un Dio come protettore e rappresentazione dei deboli è la causa del cambiamento di direzione della volontà di potenza, che, negata la possibilità di fondare l'oltre-uomo, si lega al "non più uomo", vale a dire al "nulla" che sceglie di negare la vita.

Secondo tale prospettiva il declinarsi della volontà di potenza a favore dell'istinto decadente cristiano genera un'involuzione fisiologica, una mutilazione delle virtù che un Dio dovrebbe incarnare, con la conseguente involuzione del concetto di divinità stesso.

Analizzati tutti questi aspetti, la guerra mortale condotta contro il cristianesimo da Nietzsche non è dunque una semplice forma di immoralismo, come troppo spesso è stato detto.

Messa sul piano morale, infatti, la critica del pensatore tedesco si sviluppa sotto il segno dello smascheramento, mediante cui egli cerca di scoprire, spingendosi al di sotto della superficie consolidata da due millenni di tradizione cristiana, i moventi nascosti e reconditi che hanno portato l'occidente ad accettare in senso patologico le categorie valoriali propuginate dal cristianesimo.

Quanto più l'uomo ha affidato le sue speranze nei precetti cristiani, tanto più non può evitare secondo Nietzsche l'esperienza di smarrimento provata in seguito al crollo della fiducia nell'aldilà.

Viene il tempo in cui dovremo pagare di essere stati per due millenni cristiani: perdiamo il *centro di gravità* che ci lasciava vivere, per

⁶¹ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [18].

lungo tempo non sapremo come cavarcela. Precipitiamo repentinamente nelle valutazioni contrapposte, con uguale massa di energia con cui siamo stati cristiani⁶².

In base a queste riflessioni è più comprensibile l'esigenza rigorosa avvertita da Nietzsche di una "trasvalutazione di tutti i valori"⁶³ capace di tradurre il mondo in un altro mondo e di porre un nuovo inizio della storia mondiale, sovvertendo l'ordine storico guidato dal cristianesimo.

⁶² F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, [148].

⁶³ La trasvalutazione di tutti i valori è la risposta di Nietzsche ai due millenni di tradizione cristiana che ci stanno alle spalle: «Ma la mia verità è terribile: perché finora si è chiamata verità la menzogna. *Trasvalutazione di tutti i valori*, questa è la mia formula per un atto di sublime autodeterminazione dell'umanità, che è divenuto in me carne e genio. La mia sorte vuole ch'io debba essere il primo uomo come si deve, ch'io mi sappia in opposizione a una falsità di millenni...Io sono il primo ad aver scoperto la verità, per il fatto che io per primo ho sentito – ho fiutato la menzogna come menzogna... Il mio genio è nelle mie narici...Io contraddico come mai è stato contraddetto e ciononostante sono il contrario di uno spirito negatore. Io sono messaggero di buone novelle come non ce ne fu nessuno, conosco compiti di un'altezza per la quale finora è mancato il concetto; solo a partire da me ci sono ancora speranze. Con tutto ciò sono anche necessariamente l'uomo della fatalità. Poiché quando la verità dà battaglia alla menzogna di secoli, avremo sconvolgimenti, un sussulto di terremoti, uno spostamento di monti e valli, come non se ne sono mai sognati». F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Perché sono un destino, [1].

2.2 L'essenza ebraica del cristianesimo

Secondo Nietzsche, la morale cristiano-occidentale sarebbe nient'altro che l'affermazione del risentimento degli oppressi e dei deboli⁶⁴ rispetto agli spiriti eccellenti, gli uomini forti.

Nel portare avanti la sua analisi, il pensatore tedesco opera una lucida sintesi di matrice psicologia e storica.

Se da un lato scopre la componente psicologica del risentimento, quale nucleo essenziale per lo sviluppo del cristianesimo, dall'altro, presenta la sua tesi collocandola nella giusta dimensione storica.

Come sottolineato in precedenza, nel sentimento della pietà e nella morale della compassione Nietzsche individua il "risentimento" dei malriusciti, di tutti i sottomessi e degli inferiori, che, in un determinato contesto storico, sono riusciti a sfruttare le condizioni favorevoli per la loro autoaffermazione, e a sviluppare un potere morale mai visto prima⁶⁵.

⁶⁴ Da questo punto di vista, Löwith sostiene che Nietzsche si trova in accordo con la tesi di Celso: «Per Celso come per Nietzsche il cristianesimo è una rivolta sovvertitrice del popolo incolto, che non ha nessun senso delle virtù aristocratiche, dei doveri civili e delle tradizioni ataviche». K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di Rossi P., il Saggiatore, Milano 2010, p. 253; Riportiamo anche le parole dello stesso Celso: Più assennati sono quei cristiani che fanno le seguenti prescrizioni: «Nessuno che sia istruito si accosti, nessuno che sia sapiente, che sia saggio (perché tutto ciò è ritenuto male presso di loro); ma chi sia ignorante, chi sia stolto, chi sia incolto, chi sia spirito infantile, questi venga fiducioso!» «E infatti che persone del genere siano degne del loro dio, essi lo ammettono apertamente proprio in quanto vogliono e possono convertire solo gli sciocchi, gli ignobili, gli insensati, gli schiavi, le donnette e i ragazzini». Celso, *Contro i cristiani*, trad. it. Rizzo S., RCS, Milano 2012, p. 75.

⁶⁵ Stando all'analisi di Jaspers, si deve a Nietzsche la scoperta psicologica del risentimento quale atteggiamento fondante il cristianesimo. Vedi K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo*, cit., Milano 2009.

Prototipo dell'uomo risentito sarebbe l'asceta proprio perché nella fenomenologia dell'asceti si attua la logica del de-naturamento dell'esistenza umana.

Applicando al cristianesimo questa psicologia, Nietzsche comprende come l'etica del risentimento, che porta in sé una latente volontà di potenza, abbia conferito alle nature basse una straordinaria forza creatrice, grazie alla quale è stato possibile imporre nuovi valori e nuove interpretazioni, affossando ciò che è nobile, elevato, aristocratico: tutte caratteristiche dominanti nella Grecia presocratica.

Stando così le cose, l'iniziale verità dionisiaca⁶⁶ subisce un brusco arresto gnoseologico ed esistenziale perché surclassata dalla disperata concezione della vita che preparerà il terreno per l'avvento della dottrina cristiana.

Ciò che nella religiosità degli antichi greci fa stupire, è la smisurata pienezza di gratitudine che da essa prorompe – è una nobilissima specie di uomo quella che si pone in questo modo dinanzi alla natura ed alla vita! – più tardi quando in Grecia la plebe divenne preponderante, la paura allignò a dismisura anche nella religione; si andava preparando il cristianesimo⁶⁷.

⁶⁶ «L'esperienza del mondo greco offre al filosofo la prima forma di inerire al riposto potenziale del passato, il dionisiaco riposto in ogni forma ed epoca storica attraverso cui si attua un grande evento. Questa potenza originaria si rende per Nietzsche totalmente trasparente all'interpretazione proprio attraverso lo studio della tragedia ed il fenomeno del dionisiaco: essa diventa paradigma per la comprensione di altre espressioni originarie e di potenza nella storia attraverso la comparazione. La forza vitale dei greci offre a Nietzsche il metro di misura, la pietra di paragone con cui rivolgersi a differenti esperienze storiche e individuarne la grandezza». F. Barba, *op. cit.*, p. 133.

⁶⁷ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, L'essere religioso, [49].

Infatti, in questo slancio verso il ribaltamento dei valori pagani e classici, il cristianesimo primitivo assorbe nel frattempo tutta la *décadence* del mondo tardo-antico.

L'ottimismo di Socrate, spiritualizzatosi nella fede in un mondo delle idee in Platone, come abbiamo già accennato nel primo capitolo, rappresentano la nefasta sintomatologia che avrà come esito il fenomeno della dottrina cristiana⁶⁸: la vittoria, secondo Nietzsche, di quel principio di valutazione morale recante in sé la progressiva degenerazione degli istinti più nobili.

A questo punto, ripercorrendo a ritroso la storia occidentale, si scopre come il rovesciamento dei valori, che ha condotto il cristianesimo ad attingere dal mondo tardo-antico tutte le manifestazioni di una vita all'insegna del declino, è reso possibile dalla particolare derivazione di tale apparato dottrinale dall'ebraismo:

Il cristianesimo si può comprendere solo a partire dal terreno dal quale si sviluppò; non è un movimento contro l'istinto ebraico, è la conseguenza stessa di esso, un'ulteriore conclusione della sua logica terrificante⁶⁹.

Per Nietzsche, dunque, «il cristianesimo è solo un ebraismo portato alle ultime conseguenze»⁷⁰.

È stato il popolo ebreo ad aver pervertito la tavola dei valori e inventato tutta una serie di concetti estranei alla vita.

⁶⁸ «Il mondo antico stesso ha dato come suo esito il cristianesimo. Esso non è qualcosa di estraneo al mondo antico, a cui si aggiunge dall'esterno. Pertanto chi è ostile al cristianesimo deve nutrire sospetti anche nei riguardi del mondo antico». K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo*, cit., p. 70.

⁶⁹ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [24].

⁷⁰ K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo*, cit., pp. 72-73.

Il progressivo processo di deterioramento della religione è espresso nel seguente passo:

La storia d'Israele, in quanto storia emblematica dello snaturamento di tutti i valori naturali, è inestimabile...Gli ebrei sono il popolo più considerevole della storia del mondo, poiché, posti davanti alla questione dell'essere e del non essere, con una consapevolezza davvero impressionante preferirono l'essere ad ogni costo...Si definirono oppositori di tutte le condizioni alle quali ad un popolo fino ad allora era possibile, era concesso vivere⁷¹.

Questa falsificazione storica viene trattata in modo dettagliato da Nietzsche in un frammento dell'*Anticristo*.

All'inizio, sostenuti da un Dio espressione di potere e giustizia, gli ebrei vivono in una condizione considerata da Nietzsche come la più naturale possibile.

Il popolo ebraico è in questa fase storica un popolo degno di forza «che ha la potenza e ne ha una buona conoscenza»⁷².

Di conseguenza, la fede in Dio rappresenta l'elemento unificante, il punto di riferimento dal quale attingere la propria forza, la proiezione e il coagularsi della volontà di potenza.

«Un Dio come proiezione della potenza significa un Dio che sostiene la contraddizione di cui sussiste la potenza umana, un Dio quindi che abita insieme al bene e al male»⁷³.

⁷¹Nietzsche, *l'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [25].

⁷²*Ibidem*.

⁷³F. Barba, *op. cit.*, p. 179. Continuando in questa direzione, Barba sostiene che «questo Dio è un Dio ricco, espressione di forza vitale, di cui è nutrito e che nutre. Al contrario, la fondazione del concetto di un “Dio buono” è limitazione dell'apertura prospettica del divino come bene e male, perciò *castrazione contronatura* di un Dio». *Ibidem*.

Questo stato di cose muta nel momento in cui cambiano gli assetti del potere e la geografia del dominio tra i popoli.

A tal proposito, Nietzsche accenna a uno stato di anarchia all'interno degli strati sociali della popolazione ebraica, affiancato dalla pressione esercitata dagli assiri provenienti dall'esterno.

La diaspora del popolo ebraico diviene di conseguenza diaspora di Dio, che, a causa del suo vagabondare, deve ora essere interpretato in una nuova forma storica per continuare ad esistere, deve cioè subire una metamorfosi per giungere ad un numero più elevato di individui.

Di fronte a un simile sconvolgimento storico-politico, la forza, come le speranze ad Egli affidate, proiettate nel vecchio Dio si palesano in un potere totalmente privo di qualsiasi valore.

Dio così viene ad occupare un ruolo di soglia, giacché impotente dinnanzi al susseguirsi degli eventi.

Per sopperire a tale inefficacia ed inefficienza, i sacerdoti ebrei, con sottile astuzia, conferiscono al concetto di Dio nuove espressioni e predicati.

Si crea, in questo modo, un Dio cosmopolita, adatto al gran numero⁷⁴:

Javeh, il Dio della giustizia, non fu più una cosa sola con Israele l'espressione del sentimento di sé proprio di un popolo: fu solo un Dio sotto condizioni...Il suo concetto divenne uno strumento in

⁷⁴«Il punto essenziale qui è dunque cogliere le sfumature della comprensione nietzscheana della religione ebraica a livello antropologico: il Dio ebraico come costruzione nata dalla volontà di un popolo. La teorizzazione di una degenerazione fisiologica del popolo e dello stesso Dio con l'affermarsi della tradizione è considerata da Nietzsche come una contingenza storica. La diaspora del popolo ebraico diviene necessariamente *diaspora di Dio*, che a causa dell'istinto di conservazione dell'uomo, deve essere *tradotto* in una nuova forma storica, in un Dio comprensibile al gran numero sotto la qualità indistinta del "bene", di un bene comprensibile a tutti». F. Barba, *op. cit.*, p. 181.

mano agli agitatori sacerdotali che da quel momento interpretarono ogni felicità come una ricompensa e la disgrazia come un castigo per la disobbedienza a Dio, per il peccato⁷⁵.

Ma il punto focale dell'analisi è rintracciabile in quanto segue:

Un Dio che chiede, invece di un Dio che aiuta, che consiglia, che in una parola è l'espressione di ogni felice ispirazione del coraggio e della fiducia in se stessi....La morale non è più l'espressione delle condizioni di vita e di sviluppo di un popolo, non è più l'istinto vitale più profondo, ma è diventata astratta, contraria alla vita, la morale come peggioramento sistematico della fantasia, come il malocchio per tutte le cose. Che cosa è la morale giudaica? E quella cristiana? Il caso che ha perduto la sua innocenza; l'infelicità macchiata dal concetto di peccato; il benessere come pericolo, come tentazione; il malessere fisiologico, avvelenato dal tarlo della coscienza⁷⁶.

Da qui viene introdotto il concetto di peccato, il senso di colpa: tutto, qualunque atteggiamento esprima un collegamento positivo con l'esistenza viene attribuito alla sfera del male.

L' uomo, afflitto costantemente dalla paura del giudizio divino e del suo castigo, deve reprimere in sé ogni energia, ogni bisogno istintuale, ogni forza creatrice che esalta il valore della vita.

Non potendo più dominare le mutate condizioni esterne attraverso strumenti politici e socio-economici, per continuare a mantenere attivo il proprio dominio, gli ebrei hanno dovuto trasformare il proprio Dio da un "Dio di giustizia e potere" in un "Dio morale".

⁷⁵ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [25].

⁷⁶ *Ibidem*.

In altre parole, se si è diventati impotenti sul piano politico, si può allora conquistare quel misterioso mondo interiore che alberga in ogni uomo, il quale prende il nome di “anima”, “coscienza”, “spirito”.

Sottomesse le coscienze, attraverso lo strumento della *décadence*, ogni azione umana diventa azione che, nel sua valutazione astratta ed empirica, non deve oltrepassare i confini imposti dalla “volontà di Dio”. Stabilito un ordine morale del mondo, retto dalla volontà divina, «una certa classe di uomini parassiti, quella di sacerdote, prospera soltanto a spese di ogni forma di vita sana, e abusa del nome di Dio»⁷⁷.

Da questo momento in poi:

tutta la vita degli individui viene organizzata in modo tale da rendere il prete indispensabile in ogni occasione: in tutti gli eventi della vita, la nascita, il matrimonio, la malattia o la morte, per non parlare del sacrificio. La disobbedienza a Dio, cioè al sacerdote, alla legge, ora prende il nome di peccato; i mezzi per riconciliarsi con Dio, come è giusto, sono mezzi che assicurano ancora più profondamente la sottomissione al prete: solo il sacerdote redime. Da un punto di vista psicologico, i peccati sono indispensabili in qualsiasi società organizzata da sacerdoti: sono i veri e propri strumenti del potere: il sacerdote vive dei peccati, ha bisogno che si pecchi...Principio supremo: Dio perdona chi fa penitenza, in sostanza: colui che si sottomette al sacerdote⁷⁸.

La dura condanna della casta sacerdotale conduce il discorso più direttamente su di un momento essenziale: la dichiarazione di guerra da parte di Nietzsche nei confronti di quello che egli definisce istinto teologico.

⁷⁷ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [26].

⁷⁸ *Ibidem*.

Dichiaro guerra a questo istinto teologico: ne ho trovato tracce ovunque. Chiunque abbia sangue nelle vene di teologo ha un'attitudine radicalmente falsa e disonesta nei confronti di tutte le cose⁷⁹.

Con la coercizione della punizione di chi in qualsiasi modo può disobbedire alla volontà divina, la casta sacerdotale fa del sacrificio il suo punto di forza⁸⁰.

Ora questo esercizio del potere morale avviene nelle più svariate forme organizzative sociali e culturali dell'essere umano attraverso l'assoluto monopolio del sacro, non tollerando chi si fa portatore di altre verità o di altre ortodossie.

All'operato di tutto questo è poi massimamente affidato lo strumento della "fede".

Se il timore suscitato dal giudizio divino contamina la coscienza con il senso di colpa e la paura del castigo, la fede assolve il compito di orientare l'individuo in quella dimensione del trascendente, del sacro, dalla quale egli può attingere la visione necessaria per una condotta di vita giusta.

⁷⁹ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [9].

⁸⁰ ...ogni necessità suscitata dall'istinto per la vita, in breve tutto ciò che ha valore in sé, a causa del parassitismo del sacerdote (o dell'«ordine morale del mondo»), diviene completamente privo di valore, nemico del valore. Alla fine si richiede una sanzione, è necessaria una potenza che *conferisca valore*, che neghi in ciò la natura di queste cose e crei allora, proprio per questo un valore...Il sacerdote svaluta, dissacra la natura: esiste solo a questo prezzo. La disobbedienza a Dio, cioè al sacerdote, alla «legge», ora prende il nome di «peccato»; i mezzi per «riconciliarsi con Dio», come è giusto, sono mezzi che assicurano ancora più profondamente la sottomissione al prete: solo il sacerdote «redime»...Da un punto di vista psicologico, i «peccati» sono indispensabili in qualsiasi società organizzata da sacerdoti: sono i veri e propri strumenti del potere: il sacerdote *vive* dei peccati, ha bisogno che si «pecchi»...Principio supremo: «Dio perdona chi fa penitenza», in sostanza: *colui che si sottomette al sacerdote*. Ivi, [26].

Con questa falsa prospettiva su tutte le cose, si crea una morale, una virtù, una santità su misura, si unisce la buona coscienza alla falsa visione, si pretende che nessun altro tipo di ottica abbia valore, dopo che si è resa sacrosanta la propria con le parole Dio, redenzione, eternità. Ho scovato l'istinto teologico in ogni dove: è la più diffusa, la più sotterranea forma di falsità esistente sulla terra⁸¹.

Nell'angolazione storica e psicologica fin qui condotta si è delineata la genesi del cristianesimo, che, secondo Nietzsche, affonda le sue radici nell'ebraismo.

Ma l'opera di travisamento morale e valoriale della dottrina cristiana continua anche dopo il verificarsi della morte di Gesù.

Infatti, alla falsificazione della storia d'Israele, compiuta dai sacerdoti ebrei, corrisponde nella riflessione di Nietzsche in modo perfettamente analogo la falsificazione della storia e del messaggio di Gesù e del primo cristianesimo compiuta dagli apostoli, tra cui, come avremo modo di approfondire nelle note successive, risulta rilevante la figura di Paolo.

⁸¹ *Ibidem.*

2.3 Il vangelo morto sulla croce: lo sviluppo del cristianesimo dopo la morte di Gesù

Se si segue attentamente la critica nietzscheana, è necessario rilevare come, ad un certo punto della sua analisi, cristianesimo e figura di Cristo subiscono una fondamentale scissione storica e morale: secondo Nietzsche, infatti, la realtà di Cristo non ha nulla a che vedere con la storia del cristianesimo e con la fede che da lui si è sviluppata.

Soltanto entro tale insieme tematico-problematico è allora dato intendere le posizioni assunte dal filosofo nei confronti della dottrina cristiana sul piano storico-morale.

Emblematico è quanto Nietzsche riporta nell'*Anticristo*:

Faccio un passo indietro e racconto la vera storia del cristianesimo. La parola cristianesimo è già un equivoco; in realtà c'è stato un solo cristiano ed è morto sulla croce. Il Vangelo è morto sulla croce⁸².

Il pensatore tedesco ha conferma diretta di questa posizione, la quale si tiene vicina al riconoscimento della prassi di vita di Cristo, nel momento in cui, volgendosi ad osservare l'uomo della sua epoca, si rende conto che i cristiani per lo più non sono perfettamente cristiani.

Se in proposito confrontiamo Nietzsche con Feuerbach possiamo individuare come la coscienza di vivere una profonda frattura epocale determina la critica al cristianesimo nella riflessione di entrambi i pensatori.

⁸² F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [39].

Scrive Feuerbach nel 1842:

Il cristianesimo è negato persino da coloro che ancora gli restano fedeli e che contemporaneamente si sforzano di non prendere atto che sia la Bibbia che i libri simbolici e i Padri della Chiesa non valgono più come criterio di misura di ciò che è cristiano⁸³.

Relegato alla domenica, il cristianesimo è scomparso dalla vita quotidiana dell'uomo, un fenomeno di facciata che non ha più nulla a che vedere con i modi di vita dell'uomo moderno.

Sullo stesso piano teorico è possibile identificare le riflessioni di Nietzsche nell'*Anticristo*:

Dove è dunque andato a finire l'ultimo senso di decoro e di rispetto di sé, quando persino i nostri uomini di stato, una razza assai spregiudicata, di fatto completamente anticristiani, si definiscono ancora oggi cristiani e prendono parte all'eucaristia?...L'essere soldato, giudice, patriota; il difendersi; il custodire il proprio onore; il volere il proprio vantaggio; l'essere orgoglioso.

Tutta la prassi di ogni momento, di ogni istinto, di ogni valutazione che diventa azione oggi sono anticristiani: che mostro di falsità deve

⁸³ Le dichiarazioni di Feuerbach sono contenute nel testo di K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 118.

Secondo Feuerbach l'alienazione dell'individuo dalla sua stessa esistenza è causata dalla proiezione delle caratteristiche umane nella divinità. «Quanto più vuota è la vita, tanto più ricco, più concreto è Dio. All'impoverimento del mondo reale corrisponde l'arricchimento della divinità. Solo l'uomo *povero* ha un dio *ricco*. Dio si origina da un sentimento di deficienza; Dio è ciò di cui l'uomo sente la mancanza e può essere una mancanza determinata e perciò cosciente oppure inconscia. Così l'inconsolabile senso di vuoto e di solitudine ha bisogno di un dio che da se stesso sia una comunità, che riunisca in sé più esseri che si amano nel modo più intimo. Questo è il vero motivo che spiega perché nell'epoca moderna la Trinità abbia perso il suo valore e il suo significato *pratico* dapprima, e alla fine anche il suo valore e significato *teorico*». L. Feuerbach., *L'essenza del cristianesimo*, trad. it. e a cura di Cometti C., Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2010, p. 93.

essere l'uomo moderno, che nonostante tutto non si vergogna di chiamarsi ancora cristiano!⁸⁴

Una simile impostazione, un simile linguaggio, con le sollecitazioni che può evocare, si interseca, andando a ritroso nella storia del cristianesimo, con la direttrice di indagine poco prima accennata, che conduce Nietzsche a collocare Cristo al di fuori del cristianesimo.

Entro questo ambito, il filosofo stacca Gesù da quello che sarà il futuro movimento religioso, attribuendo alla “morte di Cristo” la genesi del completo travisamento del suo messaggio e della sua vita.

Il principale presupposto che ha reso ancora una volta possibile, ma anche accettato e giustificato, tutto questo è da leggersi, secondo Nietzsche, nel sentimento di vendetta, nel radicale bisogno di rivalsa dei discepoli.

Lo stravolgimento di ciò che era la verità per Gesù e di ciò che egli fece nella sua vita è un'opera dettata dall'istinto di rivalsa ebraico: una morte del genere, inaspettata e ignobile, decise le sorti del Vangelo.

Travolti da un'esperienza di smarrimento, dopo la crocefissione, gli apostoli furono messi di fronte all'enorme mistero: chi era veramente Gesù? Che senso aveva ciò?

Si comprende fin troppo bene il loro stato d'animo: sentirsi scossi e offesi nel più profondo, il sospetto che una morte simile potesse essere la confutazione della loro causa: il terribile interrogativo: perché è stato proprio così? Qui tutto doveva avere un significato, una ragione, una ragione suprema: l'amore di un discepolo non conosce il caso⁸⁵.

⁸⁴ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [38].

⁸⁵ *Ivi*, [40].

Se Gesù con la sua morte raggiunge l'ultimo atto pratico di un insegnamento di vita estraneo ad ogni forma di *ressentiment*, gli apostoli, al contrario, nutriti da spirito di vendetta, trasformano quella morte in un "universale complesso di colpa".

Tale spirito, a cominciare da quel momento, è chiamato Vangelo, in realtà già in antitesi con quello che Cristo aveva vissuto⁸⁶.

L'espressione di quell'esigenza di vendetta porta alla realizzazione di un movimento inverso rispetto a quello di Gesù.

Nella costituzione di questo movimento il Regno di Dio, che Gesù aveva pacificamente realizzato in questo mondo, è ora qualcosa da attendere, un tempo che, nel suo porsi al di sopra del tempo storico, viene per realizzare il giudizio divino.

Ecco dunque che il procedimento logico di una tale falsificazione nomina Cristo come il Redentore, il figlio di Dio, colui che deve pagare per tutti, colui che Dio stesso ha sacrificato sulla croce per redimere l'umanità dalla colpa del peccato.

L'incidenza di tali principi si esprime in svariati simbolismi, formule, riti, e dogmi, che, rivestiti di un manto di sacralità, assolvono la funzione di estinguere e redimere quell'eterno debito che l'umanità ha contratto con la maledizione del peccato.

Grazie ad un simile ingresso nell'interiorità degli individui si determina così il passaggio storico e morale dalla prassi di vita di Cristo ad una vera e propria fede, la quale, dopo aver capovolto il messaggio

⁸⁶«Mettendo da parte la norma di vita di Gesù, la risposta degli apostoli fu dettata dalla volontà di combattere. Gesù fu visto allora nella sua opera di rivolta contro l'ordine dei potenti anziché nella sua illimitata mancanza di resistenza. Il risentimento dei discepoli non perdonò». K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo*, cit., p. 73.

originario di Gesù, prenderà corpo, grazie anche alla tecnica della predicazione⁸⁷, nel fenomeno della dottrina teologica, con la conseguente edificazione della Chiesa.

Come spiega Nietzsche:

La storia del cristianesimo, dalla morte in croce, è la storia del fraintendimento di un simbolismo originario che è progressivamente diventato sempre più grossolano.

Man mano che il cristianesimo si diffondeva fra masse sempre più vaste, sempre più primitive, che sempre più si allontanavano dalle condizioni in cui era sorto, era necessario volgarizzare e barbarizzare il cristianesimo.

Quest'ultimo ha assorbito i riti di tutti i culi sotterranei dell'*imperium romanum* e le assurdità di ogni sorta di mente malata. Il destino del cristianesimo sta nella necessità che la sua stessa fede diventi tanto malata bassa e volgare, quanto malati, bassi e volgari erano i bisogni che doveva soddisfare.

La stessa barbarie malsana alla fine costruisce il proprio potere come Chiesa⁸⁸.

È in questo spazio iniziatico, in uno scenario fortemente simbolico, che ha luogo una vera e propria scuola dei mezzi con cui sedurre a una fede la quale, ponendosi come portatrice di una Verità universale, e richiamando continuamente la sua origine divina, finisce per costringere gli uomini ad accettarla.

⁸⁷ «Importante per tale tecnica non è “se qualcosa è vera, ma l’effetto che produce”. La mancanza di onestà intellettuale rende possibile adoperare qualsiasi menzogna, purché nel sentimento “il grado di temperatura aumenti” fino al punto in cui uno “crede”». K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo*, cit., p. 75.

⁸⁸ F. Nietzsche, *L’Anticristo. Maledizione del cristianesimo*,

Il corrispettivo di tutto ciò è l'odio verso quello da cui potrebbe scaturire qualsiasi atteggiamento di opposizione (l'esercizio della ragione, la filosofia, il tentativo di elevarsi culturalmente e scientificamente).

In una fede portatrice di Verità non c'è nulla che può tradursi in oggetto di critica, ma vi è solo da credere e accettare.

Con questo si arriva a delle implicazioni spirituali mai viste prima.

Il cristianesimo non solo fanatizza e conquista i cervelli mediocri e le personalità deboli, ma, la cosa inaspettata, ai suoi ideali si sottomettono anche gli spiriti forti e nobili⁸⁹.

L'uomo forte così si trova senza posto e spaesato, avvelenato dal risentimento dei malriusciti al punto tale da vivere con tormento le sue qualità migliori.

Da questo lungo processo, il cristianesimo giunge a Nietzsche in un ambiente storico totalmente diverso da quello che ha dato vita a tale movimento religioso.

Rispetto a ciò il pensatore tedesco comprende che il cristianesimo non è stato e non è soltanto una religione, anche se invecchiata e decaduta; esso non ha portato all'apice solo dei valori morali.

Il cristianesimo è anche un movimento che ha, nel corso del divenire storico, influenzato scelte politiche e forme culturali, ha prodotto stili di vita e contribuito a creare forme di organizzazione comunitaria.

⁸⁹«La storia del cristianesimo è per Nietzsche contrassegnata dalla conquista delle anime mediante quel capovolgimento dei valori operato fin dalle origini. Con ciò insorgono però delle implicazioni spirituali inaudite.

Si arriva nell'uomo alla crescita di una poderosa tensione dello spirito, quando si sottomettono agli ideali del cristianesimo anche gli individui forti e nobili, che nel loro animo restano tuttavia inevitabilmente contrari ad essi.

Alla fine subentra però il rilassamento di questa tensione spirituale portata agli estremi». K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo*, cit., p. 74.

Non a caso gettando lo sguardo sulla propria epoca, Nietzsche non può non scorgere nei valori socialisti, nelle sbandierate dichiarazioni di uguaglianza e nella richiesta di forme di governo su basi democratiche la metamorfosi delle istanze generate dal cristianesimo.

Il liberalismo, il socialismo, la democrazia⁹⁰, infatti, sarebbero secondo il filosofo nient'altro che espressioni politiche e mondane attraverso le quali il cristianesimo, nonostante il suo infiacchimento, continua a vivere e riesce a resistere agli attacchi di falsi atteggiamenti anticristiani.

Nel quadro di un discorso riguardante la critica operata da Nietzsche nei confronti del cristianesimo si è dunque cercato di individuare il complesso di ragioni che circoscrivono il campo concettuale delineato dal filosofo.

Entro tale spazio critico si è visto come il cristianesimo rappresenterebbe per Nietzsche il completo trionfo dell'etica del risentimento, della necessità di trovare un senso al non-senso, l'acuirsi

⁹⁰«La democrazia è il cristianesimo naturalizzato; una specie di ritorno alla natura, dopo che la valutazione opposta poté essere superata solo da un'estrema innaturalità». F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1887-1888, [77].

Riguardo al cristianesimo inteso non solo come religione ma anche come movimento politico e culturale sembra utile richiamare l'interpretazione di Giametta quando sostiene che «il cristianesimo è stato altresì *il motore di una civiltà* distintasi da quella antica, di una civiltà originale, che ha trovato nuove forme di organizzazione e sviluppo e che ha messo capo a valori suoi propri anche in campo laico e politico. Come motore politico dell'Occidente, il cristianesimo, cioè la Chiesa cattolica, ha avuto un lungo e *glorioso* periodo di dominio, dimostrandosi la vera e degna erede di Roma nell'organizzazione e nel governo dei popoli. Poi questo potere è andato trasformandosi e diminuendo; ci sono state crisi come quelle che abbiamo già dette (Rinascimento, scienza, Riforma, Illuminismo, secolarizzazione), e alla fine il cristianesimo sopravvive puramente come religione e come complesso di maturati valori morali e politici (giustamente Nietzsche vede nei valori «socialisti» e in genere di dignità e uguaglianza di tutti gli uomini i valori cristiani. Bisogna però anche dire che questi, per essere stati così trasformati, sono stati, in quanto valori religiosi, anche *consumati*)». S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., pp. 536-537.

del bisogno dell'essere umano di assicurarsi una verità sulla totalità dell'essere.

Ma il cristianesimo è anche un evento storico che, attraverso le sue origini ebraiche e grazie alla falsificazione del messaggio di Gesù, ha pervertito ogni sorta di valore e giudizio.

Di fronte ai precetti cristiani Nietzsche avverte l'avanzare impetuoso del nichilismo.

La possibilità di una conoscenza di questo fenomeno, che pone l'essere umano dinanzi a una crisi epocale⁹¹, risiede nell'analisi di quell'esperienza morale che il cristianesimo ha elaborato nel corso di due millenni di storia.

Tutto si scopre una menzogna, nulla ha più fondamento; questo è il drammatico esito dell'essenza del cristianesimo: non del cristianesimo incarnato dalla figura di Gesù, ma di quello che in origine ha deformato il suo messaggio.

In proposito si è già visto come la figura di Cristo, destituita del suo autentico valore dai suoi discepoli, non ha nulla a che vedere, secondo Nietzsche, con lo sviluppo della dottrina cristiana.

Per questo motivo il profilo psicologico di Gesù, intrecciato con la sua condotta di vita, diventa una questione cruciale, in ordine alla quale la

⁹¹ Questa crisi, come dichiara Jaspers, è epocale secondo Nietzsche perché «non solo dobbiamo provvedere alle difficoltà del nichilismo, ma per la prima volta è anche possibile per l'essere umano il suo più grande progetto. Dalla conoscenza del corso dei fatti storici si deve ricavare un progetto per la cultura (*Züchtung*) dell'uomo più elevato. Alla storia viene dunque rivolta la domanda: che significato ha avuto il passato per la formazione del tipo uomo? Quella che finora è stata una serie di casi fortunati (l'irrompere della grandezza umana come eccezione) deve ora diventare la sostanza dell'uomo che intende guidare la storia. La consapevolezza di ciò che l'uomo è diventato mediante l'opera educativa del cristianesimo porta alla domanda: che cosa può diventare l'uomo in assoluto? Lo studio della storia universale ci fornisce risultati educativi casuali perché d'ora innanzi possiamo coltivare consapevolmente un tipo di uomo migliore». K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo*, cit., p. 82.

posizione assunta dal filosofo richiede una dettagliata, seppur breve, discussione circa l'interpretazione e il rapporto di Nietzsche con la personalità del Cristo.

2.4 La psicologia del Redentore

Separato Gesù dal cristianesimo, Nietzsche sente il bisogno esegetico di concepire un'elaborazione della figura di Cristo.

Cronologicamente, l'interesse del filosofo nei confronti di Gesù affonda le radici nel profondo impatto suscitato nel giovane Nietzsche dalla lettura dell'opera teologica di David Friedrich Strauss (1808-1874), cioè *La vita di Gesù*⁹²(1835).

Con questa opera il teologo inaugura una vera e propria rivoluzione teologica.

Lo studio di Strauss supera il duplice problema del soprannaturalismo e del razionalismo⁹³ e pone la questione non tanto su quale tipo di storia sia quella contenuta nei Vangeli, ma piuttosto se c'è storia all'interno

⁹² La testimonianza della forza dirompente causata nel giovane Nietzsche dalla lettura della *Vita di Gesù* è confermata dalla decisione del filosofo di abbandonare del tutto la teologia nel giorno di Pasqua del 1865. Non solo egli comunica la decisione alla madre, ma attacca nella maniera più cruda il cristianesimo in sua presenza rifiutandosi di prendere la comunione. La vicenda è riportata nel testo di F. Barba, *op. cit.*, p. 53; per un maggior interesse vedi anche C. P. Janz, *op. cit.*, vol. I/3.

⁹³ Barba fa notare come Strauss riesce a superare programmaticamente «i presupposti razionalistici e soprannaturalistici insieme: il problema, secondo il duplice superamento di soprannaturalismo e razionalismo, non è più, dunque, determinare secondo presupposti teologici quale tipo di storia sia la storia dei Vangeli, quanto piuttosto esaminare se effettivamente e fino a qual punto nei Vangeli noi ci troviamo su di un solido terreno storico.

È proprio questo compito che rende il ruolo della ricerca straussiana all'interno della teologia di portata epocale, fino a divenire destino per la teologia.

Con il dibattito tra *Rationalismun* e *Sopranaturalismus* Strauss è convinto che la comprensione scientifica della storia evangelica sia arrivata ad un punto morto: la critica di Strauss si caratterizza proprio come reazione verso l'ormai invecchiata concezione soprannaturale e naturale della storia di Gesù; per il teologo, infatti, la ricerca non può arrestarsi nello spazio di mezzo tra queste due posizioni teologiche, ma, una volta colto questo spazio di mezzo come vuoto da riempire, l'investigazione deve procedere oltre l'ipotesi soprannaturalistica come oltre quella razionalistica e porre il problema non tanto su quale tipo di storia sia quella dei Vangeli, ma, superando il presupposto, capire se ci sia storia *tout court* a fondamento dei Vangeli». Ivi, pp. 54-55.

dei Vangeli: infatti, nel libro «Gesù viene presentato come una figura mitica, leggendaria, la cui esistenza storica non era provata»⁹⁴.

Strauss, inoltre, evidenzia la necessità di sottoporre i presupposti della fede all'analisi scientifica: se la teologia ammette al proprio interno la contaminazione della scienza e della storia essa stessa rischia di diventare irreligiosa.

D'altro canto, l'adempimento scientifico e storico è indispensabile alla teologia per configurarsi una dignità che poggi su basi solide, non forgiate su aspetti mitologici o leggendarî.

Tutti questi sono elementi e questioni critiche che costituiscono le premesse di analisi e discussioni che indirizzeranno il giovane Nietzsche verso la futura elaborazione della filosofia dell'*Anticristo*.

Consapevole circa l'incapacità delle fonti storiche e teologiche⁹⁵ di riportare la figura del Cristo alle origini del cristianesimo (databile e narrabile), Nietzsche offre una tipologia di Redentore analizzata sotto il profilo psicologico.

Soprattutto, il filosofo è cosciente della distorsione apologetica operata dalle fonti apostoliche e paoline, che, nel tentativo di elogiare Cristo, hanno di fatti negato totalmente la sua figura.

La difficoltà di far emergere un'ermeneutica attendibile sul Messia facendo riferimento al contenuto dei Vangeli è testimoniata dal modo in cui Nietzsche considera queste fonti:

⁹⁴ S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., p. 135.

⁹⁵ Da questo punto di vista «Nietzsche ben comprende il limite della scienza per la storia e della storia per la scienza. È con questa consapevolezza che il filosofo elaborerà la propria tipologia del Redentore: per Nietzsche Cristo ha una così singolare caratterizzazione che nessuna rappresentazione, storica o teologica, può coglierne pienamente la figura». F. Barba, *op. cit.*, p. 70.

Confesso che leggo pochi libri con tanta difficoltà come i Vangeli...Le storie dei santi sono la letteratura più ambigua che esista: applicare il metodo scientifico ad esse, quando non esiste più alcun'altra testimonianza, mi sembra un'operazione condannata dall'inizio, una pura vanità da erudito⁹⁶.

Da questa angolazione, la cristologia nietzscheana, abbandonato il terreno della ricerca storica e teologica, considera Gesù non come il fondatore di una fede o di un nuovo sapere, ma come il testimone di una "pratica di vita unica", del tutto estranea alla logica del risentimento, della vendetta e del giudizio:

Il profondo istinto di come si debba vivere per sentirsi in cielo, per sentirsi eterni, mentre con qualsiasi altra condotta non ci si sente in cielo: solo questa è la realtà psicologica della redenzione. Un nuovo modo di vivere, non una nuova fede⁹⁷.

⁹⁶ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [28].

Stando alle osservazioni di Jaspers, «l'immagine che Nietzsche ci dà di Gesù è certo sorprendente. È un'immagine chiara e convincente per la sua interna coerenza. Ma è tuttavia lecito dubitare in primo luogo se qui si parla ancora di realtà storica. Nietzsche risponde che i Vangeli non ci danno un quadro univoco. Vi si può intuire il vero Gesù solo mediante una distinzione critica. Nei Vangeli si manifesta secondo Nietzsche una contraddizione tra il predicatore della montagna, del mare e della campagna, la cui figura dà l'impressione di un Buddha in un ambiente assai poco indiano, e il fanatico della lotta, nemico mortale di teologi e sacerdoti. Per Nietzsche il primo è il vero Gesù, laddove il secondo è un'aggiunta e interpretazione dovute agli istinti della comunità primitiva, del tutto estranei a Gesù. Nietzsche si rifiuta di inserire il «fanatico nel tipo del redentore». Da un lato egli è già molto scettico circa la possibilità di guadagnare chiaramente dai Vangeli un'attendibile realtà storica (...) Ma dall'altro egli ritiene che il tipo psicologico di Gesù, per quanto mutilato o carico di caratteristiche a lui estranee, potrebbe essere contenuto nei Vangeli malgrado i Vangeli stessi». K. Jaspers, *Nietzsche e il cristianesimo*, cit., pp. 62-63.

⁹⁷F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [33].

Nel disegno psicologico del Redentore nietzscheano Gesù incarna dunque la radicalizzazione dell'opposizione a ogni tipo di lotta, ad ogni forma di potere.

Quello tra Nietzsche e la figura di Gesù è un rapporto tormentato, fatto di un continuo alternarsi di celata ammirazione e declamato odio⁹⁸.

In questo incessante oscillare tra i poli di due sentimenti contrapposti, Cristo appare al filosofo tedesco l'incarnazione della mescolanza del sublime, della malattia, di uno stato di fanciullezza.

È Cristo stesso a pensare e ad agire diversamente rispetto alle richieste e alle opinioni dominanti del suo tempo.

Sulla scia dell'enigmatico rapporto Gesù-Nietzsche, nell'*Anticristo* il pensatore tedesco dissentiva dalla definizione del Cristo di Renan (1823-1892) «questo pagliaccio in *psychologicis*»⁹⁹, identificato come un «eroe» e un «genio».

Ma secondo Nietzsche se vi è qualcosa di antievangelico è proprio il concetto di eroe.

La costituzione stessa del tipo di Gesù è incarnata su una logica di vita che si pone in perfetta antitesi con ogni bramosia di potere.

Poi c'è l'altra definizione di genio, ancora più sconvolgente agli occhi di Nietzsche, il quale nega in modo assoluto che Gesù fosse un genio.

Valutato da questo punto di vista, Cristo sarebbe addirittura un

⁹⁸ Sulla natura di questo rapporto Natoli ritiene che Nietzsche, «in realtà, Gesù non lo ha mai davvero amato – quando è andata bene lo ha considerato un ingenuo naif – tuttavia non lo ha mai del tutto rifiutato. Ne ha rappresentato, piuttosto, un'ossessione che, nello stadio ultimo della follia, lo spingerà a una singolare identificazione: da Dioniso contro il crocifisso a Dioniso il crocifisso. Fino a confonderli tra loro». S. Natoli, *op. cit.*, pp. 12-13.

⁹⁹ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [29].

“idiota”¹⁰⁰, poiché spinto da un morboso stato di eccitabilità del senso del tatto:

Fare di Gesù un eroe! E che malinteso peggiore ancora il termine genio! Ogni nostra nozione, ogni nostro concetto culturale di spirito non aveva alcun significato nel modo in cui visse Gesù.

Detto con il rigore del fisiologo, una parola totalmente diversa sarebbe qui al suo posto più idonea: la parola idiota, Conosciamo uno stato di eccitazione patologica del senso tattile, che indietreggia spaventato ad ogni contatto, nel vedersi toccare oggetti solidi¹⁰¹.

Gesù è perciò l’opposto di un genio o di un eroe¹⁰², dal momento in cui il suo tipo psicologico non si lascia coinvolgere da nessuna dinamica di opposizione.

¹⁰⁰ Nella prospettiva nietzscheana l’idiotismo di Gesù va interpretato come un istinto rovesciato, come una cieca avversione nei riguardi della realtà esterna, una idiozia da romanzo russo.

Secondo F. Barba, Gesù sarebbe idiota come il principe Myskin, protagonista del romanzo *L’idiota* di Dostoevskij. Il personaggio dostoevskiano rappresenterebbe un moderno Gesù, il quale non conosce risentimento, prevaricazione, istinto di lotta. In tal senso, Nietzsche considera Dostoevskij l’unico psicologo che realmente ha raffigurato Cristo. Vedi F. Barba, *op. cit.*, p. 194.

¹⁰¹ F. Nietzsche, *L’Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [29].

¹⁰² In merito alla negazione nietzscheana del genio e dell’eroismo di Gesù, Giametta contrasta la posizione del filosofosostenendo che «Nietzsche forse accecato dall’odio per Renan cade evidentemente in due equivoci. Poiché Gesù predicava la non resistenza al male, allora, egli dice, Gesù non lottava, come invece fa per definizione ogni bravo eroe, dunque non era un eroe.

Ma: Gesù non lottava? Altro che se lottava! Dire che non lottava significa negare semplicemente i Vangeli!. Ingiustamente, anche, Nietzsche parla a suo riguardo di «incapacità di resistenza».

La predicazione della non resistenza al male sarebbe stata causata da questa incapacità. Ma qui è chiara che non si tratta affatto di incapacità, bensì di volontà; la non resistenza era l’effetto, non la causa della predicazione di Gesù.

Questo il primo equivoco. Poi c’è quello del genio, ancora più sorprendente. Nietzsche nega che Gesù fosse un genio.

Perché a suo riguardo, dice, non si può applicare in nessun modo il concetto di *Geist*. Dunque Nietzsche presuppone che il genio sia solo quello del *Geist*, cioè

Egli conduce la sua esistenza in virtù di una profonda apatia verso qualsiasi esperienza oggettiva che implichi quei mezzi attraverso i quali è possibile mettere in atto logiche di sopraffazione.

Tuttavia, ponendo ancora una volta l'accento sul conflitto morboso tra il filosofo e il Redentore, nonostante la stroncatura sul piano critico, Nietzsche non può esimersi dal riconoscere il merito religioso di Gesù nell'aver predicato agli uomini il "Regno di Dio": questa è la buona novella!

Il Regno di Dio annunciato da Gesù non è qualcosa che si attende domani o tra mille anni.

Esso è una condizione interna alla realtà del Redentore, una predisposizione istintuale a proiettare dentro di sé la fonte per raggiungere la beatitudine, priva degli impulsi e delle avversioni del mondo esterno.

«Caratteristico in tal senso dell'operare di Gesù è che egli passa accanto al mondo senza prenderlo in considerazione o lo attraversa senza esserne toccato»¹⁰³.

Il regno dei Cieli è una condizione del cuore, non qualcosa che sia sopra la terra o viene dopo la morte¹⁰⁴.

Conformemente a questa condizione, Gesù vive la propria realtà senza detrazioni. Il Regno di Dio è nella sua vita, giacché egli stesso è la garanzia decisiva della venuta del Regno divino.

della mente [...] Che Gesù non fosse un genio dell'intelletto al modo di Platone e Aristotele, è ovvio; ma negare che fosse un genio, un genio religioso, se non il più grande genio religioso, è negare la luce del sole». S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., pp. 528-529.

¹⁰³ K. Jaspers, *Nietzsche e il cristianesimo*, cit., p. 58.

¹⁰⁴ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [34].

La dimostrazione della prassi di vita beata pronunciata da Gesù sarebbe testimoniata dalla sua stessa morte:

Questo messaggero della buona novella morì come aveva vissuto, e come aveva insegnato, non per redimere gli uomini, ma per mostrare come si deve vivere. Ciò che lasciò in eredità all'umanità è la pratica: il suo contegno dinanzi ai giudici, alle guardie, agli accusatori e a ogni sorta di calunnia e derisione, il suo contegno sulla croce. Non reagisce, non difende il proprio diritto, non fa un solo passo per respingere da sé il peggio, anzi, lo provoca...Prega, soffre, ama con quelli e in quelli che gli fanno del male¹⁰⁵.

Gesù interiorizza un tale *habitus* esistenziale al punto da annullare qualsiasi distanza, qualunque frattura tra Dio e l'uomo.

La vanificazione di questa distanza è l'effettiva condizione di uno stare al mondo sospesi in uno stato di atemporalità che, dispiegandosi al di sopra del dominio del tempo storico, porta in sé quell'attimo eterno¹⁰⁶ dove si compie ogni speranza escatologica.

Nella fattispecie, il portatore della buona novella, grazie alla forza propulsiva dell'amore, raggiunge una completa glorificazione, piegando dentro di sé quella dimensione metafisica che da sempre si oppone all'uomo come irriducibilmente Altro, il Regno che si conquista attraverso l'ineluttabile esperienza della morte.

¹⁰⁵Ivi, [35].

¹⁰⁶«Il *presente* di Gesù è tale proprio per essere estraneo ad ogni forma di attesa e “aspettazione”: come *Gegenwart* esso è *gegen-Warten*, contrario di attesa e quindi anche di speranza. Gesù, “non imprigionato nel tempo”, non è semplicemente eterno, ma *fatto eterno*: collocazione di un attimo su un attimo che non dovendo nulla al precedente e nulla al successivo, non costituito da volontà, rimane un costante stato che trova il mezzo per la vanificazione dei contrari e delle barriere nell'amore». F. Barba, *op. cit.*, p. 233.

Infatti, con la realizzazione della promessa di Gesù, anche la morte corrisponde a qualcosa di irreali:

La morte non è un ponte, né un passaggio, manca perché appartiene a un mondo apparente, del tutto diverso, utile soltanto per i segni. L'ora della morte non è un concetto cristiano; l'ora il tempo, la vita fisica e le sue crisi non esistono nemmeno per il maestro della buona novella¹⁰⁷.

Nella cristologia nietzscheana, dunque, non vi è uno ieri e un domani. Cristo è un presente totale, non una persona concreta della storia, ma un fatto eterno che sfugge a qualsiasi interpretazione storica.

A questo punto resta da chiedersi se questa tipologia di Gesù, questa peculiare pratica di vita sia sempre atualizzabile.

Qui il problema non riguarda più solo l'aspetto psicologico, ma chiama in causa anche la necessità di osservare Cristo dal punto di vista ontologico, in modo da allargare ancora di più l'orizzonte ermeneutico sulla sua figura.

Soffermandoci sul riconoscimento della specificità che è propria dell'esistenza di Gesù, la valenza ontologica a cui conduce la sua peculiare psicologia non può avere un'origine storica.

Anche se per Nietzsche la prassi di vita di Gesù è collocata, come abbiamo visto, in un determinato ambito storico, ovvero a partire dall'ebraismo, dal quale in un certo senso questa pratica si determina, ciò non vuol dire che sia la storia a concretizzare tali dinamiche di vita.

Se comprendo qualcosa di questo grande simbolista è il fatto che assunse per realtà, per verità, esclusivamente le realtà interiori e che

¹⁰⁷Ivi, [34].

intese tutto il resto, tutto ciò che è naturale, temporale, spaziale e storico, soltanto come segni, come spunti di parabole. Il concetto di figlio dell'uomo non è una persona concreta appartenente alla storia, qualcosa di individuale, di unico, ma un fatto eterno, un simbolo psicologico affrancato dalla nozione di tempo¹⁰⁸.

Il tipo del Redentore nietzscheano travalica passato e presente: Egli, nel suo *a priori* storico, può rivelarsi in qualsiasi momento nella struttura temporale e spaziale della storia, pur collocandosi in modo inattuale e in antitesi con un determinato periodo.

Gesù, infatti, nella sua patologica apatia per la realtà, nella sua non-volontà si è opposto all'istinto ebraico, astraendosi pertanto dal giudaismo.

Per questi motivi la sublime vicenda del Redentore può fare il suo irruento ingresso in qualsiasi istante della storia.

Incarna bene una simile esperienza la figura di San Francesco, esempio di cristianesimo inaugurato da Gesù nel corso dei secoli.

Tuttavia, l'attualizzabilità di Gesù e il suo riproporsi non riguardano la sua persona e la sua prassi di vita come espressioni di salvezza e di redenzione, ma come attuazione del suo tipo psicologico.

A riproporsi potranno essere altri tipi di Gesù, ma non Gesù!

¹⁰⁸*Ibidem.*

2.5 Gesù e Buddha: due religioni a confronto

La caratterizzazione del profilo psicologico di Gesù chiama in causa un'altra figura religiosa molto importante: Buddha.

In questo caso siamo di fronte a due personalità che sostanzialmente appartengono, nella visione nietzscheana, ad altrettante “religioni nichilistiche”.

Il richiamo a un confronto tra Gesù e Buddha risulta necessario per una comprensione-differenziazione dei due movimenti religiosi.

Secondo le parole di Nietzsche il cristianesimo può essere accostato al buddhismo in quanto anche quest'ultimo incita il fedele a seguire una pratica di vita all'insegna della negazione e della rinuncia.

Tuttavia, rispetto al cristianesimo, il buddhismo da un punto di vista “etico” e “intellettuale” si pone al di sopra del cristianesimo per la sua indipendenza dai concetti cristiani di “peccato” e “senso di colpa”.

La differenza viene sottolineata chiaramente dal filosofo tedesco quando dichiara:

Il buddhismo è cento volte più realistico del cristianesimo - incarna l'eredità di una maniera oggettiva e ardita nel porre problemi, succede a un movimento filosofico durato centinaia d'anni; il concetto di “Dio”, quando appare, è già quasi liquidato. Il buddhismo è la sola religione veramente positivista che ci mostri la storia; anche nella sua teoria della conoscenza (un rigoroso fenomenalismo), esso non dice più “lotta contro il peccato bensì, e in ciò dando del tutto ragione alla realtà, di lotta contro il dolore¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Ivi, [20].

In particolare, il cielo del buddhismo è libero dalla presenza totalizzante di Dio.

Ciò vuol dire che il fedele buddhista non esprime alcuna tensione spirituale tendente al rispetto di una morale sanzionatoria, al sacrificio verso se stessi.

Tale comportamento atteggiamento rimanda ancora una volta alla radice del sentimento che nutre i due movimenti religiosi.

Per quanto riguarda il cristianesimo, Nietzsche dichiara:

La forza motrice resta: il risentimento, la rivolta del popolo, la rivolta dei malriusciti. Per il buddhismo le cose stanno in modo diverso: non è nato da un movimento di risentimento. Anzi lo combatte, perché spinge all'azione. Questo partito della pace capisce che rinunciare all'ostilità nei pensieri e nelle azioni è condizione di distinzione e conservazione¹¹⁰.

La profonda differenza tra le forze che animano i due movimenti religiosi si oggettiva soprattutto nel tipo di uomo che aderisce all'uno o all'altra religione.

Così, mentre il cristianesimo si sviluppa dai bassifondi, al contrario il buddhismo trae origine da classi sociali più colte spiritualmente e intellettualmente.

Nello stesso senso il buddhismo esorta ad una pratica di vita che fa tutto il possibile per divergere dalle sofferenze; in virtù di questo, la dieta spirituale del fedele è circoscritta a tutti quei comportamenti che implicano un allontanamento dalle preoccupazioni quotidiane.

¹¹⁰ F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Scritti postumi per un progetto*, 1887-1888, [240].

L'obiettivo del buddhismo è l'oltrepassamento del dolore in vista della cessazione del dolore stesso; al contrario del cristianesimo, il quale concepisce il dolore come il maggior strumento di salvezza per l'essere umano.

Analizzato secondo questa prospettiva, il buddhismo può essere definito un movimento religioso in cui la redenzione è un fenomeno che il credente conquista da sé, senza attendere l'intervento divino.

Il che implica un'esortazione a ricercare la conoscenza di se stessi, e una grande importanza accordata all'esperienza individuale nel cammino spirituale.

Semplicemente non c'è posto nella dottrina buddhista per alcun tipo di Dio supremo.

La condizione per il buddhismo è un clima assai dolce, una grande mitezza e una liberalità nei costumi, nessun militarismo; assieme al fatto che il movimento ha il suo focolare nelle classi più elevate e colte. Si ambisce alla serenità alla tranquillità, all'assenza di desideri come meta suprema e si raggiunge tale meta. Il buddhismo non è una religione in cui si aspira semplicemente alla perfezione: la perfezione è la norma¹¹¹.

Nulla nel buddhismo viene proiettato nell'aldilà, la perfezione non è attributo di un Dio, ma la realizza l'uomo con la sua pratica di vita nel momento in cui riesce liberarsi dal tormento delle sofferenze esistenziali.

In questo aspetto possiamo probabilmente rinvenire un punto in comune tra buddhismo e il profilo psicologico del Cristo descritto da Nietzsche.

¹¹¹ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [21].

Tale consonanza chiama in causa una diretta corrispondenza tra lo stesso Gesù e Buddha.

Entrambi sono l'incarnazione di uno stile di vita che non scende a compromessi con alcun tipo di sentimento di vendetta.

Questo aspetto viene riconosciuto dal filosofo tedesco nel momento in cui, rivolgendosi all'operare di Buddha, asserisce che:

il suo insegnamento si oppone più di ogni altra cosa al sentimento di vendetta, di avversione, di *ressentiment* ("l'inimicizia non cessa con l'inimicizia", è questo il commovente ritornello di tutto il buddhismo)¹¹².

Come si può vedere, ancora una volta Nietzsche ricorre a una precisa fenomenologia psicologica, che è la stessa utilizzata per sottolineare il profilo psicologico del Redentore.

Sia Cristo che Buddha non presentano i tratti psicologici caratteristici dell'uomo risentito.

Entrambi si sottraggono alla realtà attraverso l'eliminazione di ogni istinto di lotta.

La beatitudine non viene promessa, per raggiungerla non serve alcun vincolo trascendente; essa è nell'animo di chi non giudica, di chi non cerca di imporsi alla realtà.

Gesù e Buddha dunque assumono lo stesso atteggiamento di radicale debolezza nei confronti della realtà.

Tuttavia, a differenza di Gesù, Buddha non ha subito un'operazione di travisamento del suo messaggio di vita.

¹¹² Ivi, [20].

Ciò forse è stato in parte dovuto alle differenti condizioni storiche in cui le due figure hanno rivelato la loro condotta esistenziale.

Pur essendo espressione della *décadence*, il buddhismo non trae la sua origine dal risentimento dell'uomo "debole" che non riesce ad accettare l'aspetto doloroso dell'esistenza.

Anziché affidare l'estinzione del dolore alla "volontà di Dio", il buddhista cerca dentro di sé le capacità per allontanarsi dalle sofferenze della vita.

Se per il cristianesimo la salvezza è posta a condizione che si verifichi l'evento del giudizio divino, per il buddhismo tutto questo è possibile solo grazie al sentiero indicato dall'insegnamento di Buddha.

Per questo motivo Nietzsche dichiara ancora una volta che:

Il buddhismo, ripetiamolo, è cento volte più freddo, più veritiero, più oggettivo. Non ha più bisogno di rendere oggettivo il suo dolore, la sua capacità di soffrire, attraverso l'interpretazione del peccato: dice semplicemente ciò che pensa: "io soffro"¹¹³.

Il buddhismo, dunque, pur predicando il distacco dalla realtà, risulta più oggettivo e veritiero perché si avvicina più del cristianesimo all'accettazione di un'esistenza che è di per sé dolore e sofferenza.

Nella dottrina buddhista, pertanto, l'uomo non è in debito con alcuna divinità.

Il non provare vergogna per il dolore è l'atto concreto che conduce il fedele a non auto-flagellarsi con il concetto di peccato.

¹¹³ Ivi, [23].

L'uomo non nasce già con il marchio della colpa, ma si trova solo di fronte un'esistenza che implica anche il dolore; è la vita in se stessa ad essere fonte di sofferenza.

Viene così messa in luce la differenza tra cristianesimo e buddhismo.

Tale diversità non riguarda le figure di Cristo e Buddha, che, secondo l'analisi nietzscheana, presentano le stesse inclinazioni psicologiche.

La dottrina buddhista presenta un oggettivismo esistenziale che esorta l'uomo ad impegnarsi per allontanare da sé la sofferenza.

Al contrario, il cristianesimo vede in Dio l'unico strumento di salvezza dal dolore.

Per questo motivo «il buddhismo è troppo maturo, troppo positivisticco per essere ancora tanto astuto»¹¹⁴.

¹¹⁴*Ibidem.*

2.6 Paolo: il vero fondatore del cristianesimo

Con la morte di Gesù incomincia il processo di travisamento del cristianesimo.

Secondo Nietzsche, nella messa in opera di tale distorsione l'apostolo Paolo assume un ruolo chiave.

Questi, infatti, riesce a compiere una deformazione storica senza pari, falsificando la vita e l'insegnamento di Gesù.

Andando a ritroso nella riflessione filosofica del pensatore tedesco, il problema riguardante la fondazione del cristianesimo come negazione della figura di Cristo mediante l'agire paolino si presenta in Nietzsche molto prima della pubblicazione dell'*Anticristo*.

Da un punto di vista più strettamente biografico, all'origine dell'interesse nietzscheano nei confronti della personalità di Paolo e del suo rapporto con Gesù si scopre decisiva l'influenza esercitata sulla sensibilità del filosofo dall'amico Franz Overbeck¹¹⁵ (1837-1905).

Grazie all'incontro con Overbeck, professore di teologia all'Università di Basilea, Nietzsche, infatti, ha l'opportunità di riflettere sulla strutturale incomprensione da parte di Paolo sulla vicenda e la personalità di Gesù.

¹¹⁵ Sull'importanza di questa influenza Barba fa notare come «Overbeck non solo offre una considerazione personale delle vicende di Gesù e Paolo, ma sottolinea la strutturale impossibilità di comprensione da parte di Paolo della figura di Gesù, che rimane dunque all'apostolo estranea[...]Overbeck perciò nega la «continuità» – presupposta dalla teologia – «tra Gesù e Paolo» e soprattutto la visione di «Paolo come legittimo “interprete” (*Ausleger*) di Gesù»: per una tale interpretazione Overbeck mostra solo «scherno». In definitiva si può dire che rispetto alla questione del “fondatore del Cristianesimo”, Nietzsche si muoverà essenzialmente nella stessa direzione intrapresa dall'amico Overbeck. È inoltre da ricordare che Overbeck comprende la figura di Paolo come fortemente legata al terreno ebraico». F. Barba, *op. cit.*, p. 136-137.

A proposito di Paolo, Overbeck scrive: «tutti i lati più belli del cristianesimo si collegano a Gesù, tutti i più brutti a Paolo»¹¹⁶.

Prendendo in prestito i traguardi riflessivi raggiunti da Overbeck, anche dal punto di vista storico e teologico il teologo tedesco esclude qualsiasi elemento di continuità tra Gesù e Paolo: la fedeltà alla logica di vita di Cristo è del tutto estranea alla visione paolina, la quale, facendosi scudo della croce, si declina in una sorta di anti-cristologia.

Si può dunque dedurre che il pensiero di Nietzsche sulla figura di Paolo e le sue future riflessioni maturate in seguito affondano le proprie radici nel confronto intellettuale che egli ha avuto con l'amico Overbeck.

Sulla scorta delle affermazioni di Overbeck, già nell'aforisma *Il viandante e la sua ombra* dal titolo *Il persecutore di Dio*, contenuto nel secondo libro di *Umano troppo umano*, Nietzsche, in relazione all'esigenza di colmare l'abisso tra cristianesimo originario e cristianesimo successivo, celebra ufficialmente la critica nei confronti del cristianesimo di stampo paolino.

Infatti, alle righe che compongono l'aforisma Nietzsche affida la preparazione di quello che sarà l'antipaolinismo sviluppato con maggiore densità e sistematicità nell'*Anticristo*.

Questo è quanto il filosofo dichiara:

Paolo ha concepito il pensiero, e Calvino lo ha elaborato, che per innumerevoli uomini la dannazione è stabilita per l'eternità, e che questo bel piano del mondo è stato concepito in modo che vi si manifesti la maestà di Dio; dunque cielo e inferno e umanità esistono per soddisfare la vanità di Dio!

¹¹⁶ L'affermazione di Overbeck è contenuta nel testo di F. Barba, *op. cit.*, p. 136.

Quale crudele e insaziabile vanità deve aver divampato nell'animo di colui che per primo o per secondo pensò una cosa del genere! Paolo è dunque pur rimasto Saulo – il persecutore di Dio!¹¹⁷

Il passo citato testimonia, pur nella sua folgorante brevità, l'emergere di una teologia della crudeltà, di cui la dannazione eterna è la sua effigie.

Inaugurata da Paolo, quel genio dell'odio, così come viene definito da Nietzsche, questa teologia, negando la figura di Cristo, ripristina nuovamente l'istinto di vendetta ebraico.

Questo spirito di vendetta, segno della genialità dell'odio paolino, lungi dall'essere un sentimento di debolezza, si propone essenzialmente come una fonte di potenza, che, nell'accadere storico, imprime il suo dominio metafisico e psicologico.

Se si considerano le precedenti affermazioni, Paolo rappresenta un tipo potente, capace non solo di piegare Dio al suo nefasto volere, ma anche di fissare in modo definitivo una trasvalutazione di valori sotto il profilo teo-antropo-logico.

Per questo motivo, la riflessione nietzscheana tematizza la figura stessa di Paolo come l'incarnazione del primo e vero *Anticristo*¹¹⁸.

¹¹⁷ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*. Il viandante e la sua ombra.

¹¹⁸ Nella configurazione di Paolo come Anticristo si può richiamare la teoria di Barba: «Se l'odio di Paolo si caratterizza per negazione, la genialità dell'apostolo si distingue invece per la sua capacità di traduzione. L'*opposizione* è attuata da Paolo verso il proprio passato ebraico, e *apparentemente* verso Gesù. Qui si rende necessario un gesto ermeneutico capace di comprendere a fondo il senso, non causale, del termine "falsificazione" nel contesto dell'*Anticristo*. Un'opposizione a Gesù, nel senso di re-azione, contraddizione, non avrebbe senso: l'opposizione inerte in Nietzsche ad una logica dell'inimicizia, ad una dinamica storico-interpretativa in cui una forza si afferma sopra un'altra forza, altrettanto potente, se non più potente e oppositoria, conducendo in questo modo ad una nuova interpretazione del reale come continuo sovvertimento dell'esistente (dell'interpretazione esistente)». F. Barba, *op.cit.*, p. 206.

Ecco che alla buona novella, annunciata dalla prassi di vita del Redentore, Paolo celebra l'inizio della *décadence*.

Si tratta dell'istinto sacerdotale che, secondo Nietzsche, «non è il fenomeno di un singolo talento o di una natura eccezionale»¹¹⁹, ma il frutto di una tecnica giudaica perfezionata lungo il corso dei millenni, intima espressione dell'essenza della razza ebraica.

Alla buona novella seguì la peggiore di tutte: quella di Paolo. In Paolo si incarna il tipo opposto al «messaggero della buona novella», il genio dell'odio, nella visione dell'odio, nell'inesorabile logica dell'odio.

Che cosa non sacrificò all'odio questo disangelista? Innanzitutto il Redentore: lo inchiodò alla sua croce.

La vita, l'esempio, l'insegnamento, la morte, il significato e il diritto dell'intero Vangelo: non esisteva altro che ciò che intendeva nel suo odio questo falsario, ciò che poteva servirgli. Non la realtà, non la verità storica!

E ancora una volta l'istinto sacerdotale dell'ebreo perpetrò l'identico grande crimine contro la storia, cancellò semplicemente lo ieri e l'avantieri del cristianesimo, s'inventò una storia del cristianesimo primitivo.

Di più: ancora una volta falsificò la storia d'Israele, così che tale storia potesse apparire come la preistoria dei suoi atti: tutti i profeti hanno parlato del suo Redentore¹²⁰.

L'azione paolina, quindi, insieme alla sua forza mitopoietica, nel falsare ogni significato soteriologico legato al tipo di Redentore, inventa una suggestiva dimensione storica che include un prima e un dopo la morte di Cristo.

¹¹⁹ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [41].

¹²⁰ Ivi, [42].

Proprio grazie a questa traduzione spazio-temporale della storia, rispetto alla quale il Redentore si pone come una sorta di spartiacque, Paolo vede nella croce un evento salvifico, una via per andare oltre la legge costituita, e allo stesso tempo per giustificare la sua opera di pervertimento.

Su questi motivi tematici si profila la grandezza del “genio” di Paolo come Anticristo.

Infatti, senza una reinterpretazione escatologica della morte di Gesù, senza proiettare Gesù prima e oltre Gesù stesso la brama di potenza paolina non avrebbe sviluppato la sua logica di dominio sul percorso storico.

In quanto dissolvimento della reale personalità del Cristo, l’inizio di Paolo come inizio della decadenza presenta una dislocazione storica del *ressentiment*, alimentando nuove forme di attesa e aspettazione.

Nell’incedere dell’azione paolina, della vita grandiosa di Gesù non resta più nulla, ma solo una dottrina, una fede che racchiude in sé il risentimento dell’istinto sacerdotale ebraico: il Redentore, nel quadro di questo sentimento della *décadence*, si trasforma per volere di Paolo in un semplice mezzo per raggiungere dei fini.

Paolo spostò semplicemente il centro di gravità di tutta quell’esistenza dietro di essa, nella menzogna del Gesù risorto... Paolo voleva il fine, quindi voleva anche i mezzi.

Ciò che lui stesso non credeva lo credettero gli idioti tra i quali partorì la sua dottrina.

Il potere era il suo bisogno; con Paolo, il sacerdote mirò nuovamente al potere, poteva utilizzare soltanto quei concetti, quegli insegnamenti e quei simboli con cui si tiranneggiano le masse e si formano i greggi.

Quale fu l'unica cosa che Maometto più tardi prese in prestito dal cristianesimo? L'invenzione di Paolo, il suo mezzo per istituire una tirannia sacerdotale, per formare il gregge: la fede nell'immortalità, ossia la dottrina del giudizio¹²¹.

A partire da Cristo utilizzato come mezzo, Paolo riesce a interpretare i bisogni metafisici delle masse e a orientarli nella figura del Redentore, superando tutti i culti sotterranei dell'impero romano: da questa angolazione, il genio del suo effetto trasvalutatore sta proprio nell'aver insegnato alle grandi masse come sentirsi purificati attraverso la congiunzione con la figura di Gesù.

Paolo quindi sacrifica la vera vita di Cristo alla propria storia.

Il tratto distintivo del genio paolino sta proprio nell'aver inchiodato alla croce la grandezza di Dio¹²² e di averla sottoposta ai suoi fini personali.

Per riesumare il decadente ebraismo, l'apostolo deve crocifiggere Dio, e attraverso il simbolo della croce imporre una nuova legge teologica sulla quale si sarebbe edificata una vera e propria Chiesa.

¹²¹ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [42].

¹²² L'opposizione alla teologia paolina da parte di Nietzsche è racchiusa nel seguente aforisma: «Nessun Dio è morto per i nostri peccati; non c'è nessuna redenzione per la fede; non c'è nessuna resurrezione dopo la morte – sono tutte falsificazioni del cristianesimo autentico, di cui si deve far responsabile quella nefasta testa balzana.

La vita esemplare sta nell'amore e nell'umiltà; nella pienezza del cuore, che non esclude nemmeno il più umile; nella rinuncia formale al voler avere ragione, al difendersi, al vincere nel senso del trionfo personale; nella fede della beatitudine qui, sulla terra, malgrado povertà, ostacolo, e morte; nella riconciliazione, nell'assenza di ira, di disprezzo; nel non voler essere ricompensati; nel non essere vincolati a nessuno; nell'essere senza signori in senso spirituale, molto spiritual; in una vita molto orgogliosa, sotto la volontà di una vita grama e servizievole.

Dopo che la Chiesa lasciò cadere tutta la prassi cristiana e sanzionò propriamente la vita nello Stato, quel genere di vita che Gesù aveva combattuto e condannato, dovette porre in qualcos'altro il senso del cristianesimo: nella credenza in cose incredibili, nel cerimoniale di preghiere, venerazione, festa ecc.». F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, [275].

Da questo momento tutti i culti della *décadence* diffusi negli angoli più bassi e oscuri dell'impero romano confluiscono la propria natura debole nella nuova dottrina, che diventa nel frattempo lo strumento necessario per uscire dalla condizione di degrado.

Attraverso il dogma della fede nella vita eterna, Paolo, spinto dal suo ego dilatato, si rende conto che con l'aldilà e con l'inferno avrebbe abbattuto anche la potenza dell'impero romano.

Se si pone il baricentro della vita non nella vita, ma nell'aldilà, nel nulla, si è privata la vita del suo centro di gravità.

La grande menzogna dell'immortalità personale distrugge ogni razionalità, ogni natura dell'istinto; tutto ciò che negli istinti vi è di benefico, di vitale; tutto ciò che negli istinti promette il futuro, ora suscita diffidenza.

Vivere in modo tale da non avere senso per vivere: questo ora diventa il significato della vita¹²³.

Potendo promettere castighi eterni e dispensare, con l'aiuto della figura di Cristo concepita sotto falsa interpretazione, l'idea dell'immortalità personale, la potenza paolina, la sua falsa ermeneutica, secondo Nietzsche, registrano una nuova epoca storica inaugurata dal cristianesimo nichilista.

Tuttavia, non bisogna trascurare la radice del totalmente nuovo inaugurato dall'apostolo.

Da questo punto di vista, il cristianesimo malato e nichilista forgiato da Paolo non è nient'altro che la maschera dietro la quale si cela l'istinto di autoconservazione di vendetta ebraico: il cominciamento del

¹²³ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [43].

cristianesimo poggia i suoi presupposti sul terreno teologico coltivato dall'ebraismo.

Tutto ciò appare agli occhi di Nietzsche come la più grande forma di megalomania che sia mai esistita sulla terra, che è sempre riconducibile alla forza funesta della razza ebraica.

Tutta questa sciagura fu possibile unicamente perché al mondo esisteva già una megalomania simile, di razza affine, quella ebraica... Il cristiano, sottolinea il filosofo, non è altro che un ebreo di confessione più libera¹²⁴.

La forza di questo istinto, la sua crudele logica dell'odio, insieme alla sua opera di negazione del Redentore, sono palesemente riversate nelle parole dello stesso Paolo.

Non sapete voi che i santi giudicheranno il mondo? E se il mondo sarà giudicato da voi, siete voi indegni di giudicare le minime cose? (Paolo, Prima lettera ai Corinzi VI, 2). Sfortunatamente questo non è solo il delirio di un pazzo... Questo spaventoso impostore prosegue testualmente: Non sapete voi che giudicheremo gli angeli? Tanto più allora giudicheremo i beni di questa vita! (Paolo, Prima lettera ai Corinzi VI, 5)¹²⁵.

Da quanto detto, risulta piuttosto evidente come a capo del cristianesimo non vi sia la vita e l'insegnamento di Gesù, ma l'opera di

¹²⁴ Ivi, [44].

¹²⁵ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, [45].

trasvalutazione e di falsificazione voluta dal genio di Paolo, il vero Anticristo¹²⁶.

Tale gesto di deformazione ermeneutica ha permesso non solo la continuazione e la sopravvivenza attraverso la storia dell'istinto sacerdotale ebraico, ma soprattutto ha dato l'avvio a due millenni di tradizione valoriale cristiana, che, secondo Nietzsche, si è resa colpevole di aver debellato ogni istinto vitale nel segno di un'ottica di vita essenzialmente nichilista.

¹²⁶ Secondo Barba «è possibile definire Paolo come Anticristo essenzialmente per due aspetti: come pseudoprofeta, nel senso che, secondo Nietzsche, *falsifica* Cristo e inganna gli ebrei, perseguitando “i buoni e i giusti” sia come Saulo che come Paolo, e come superatore, anche politico, della legge (e di Roma). Paolo è figlio dell'*anomia*, superatore attraverso Cristo della legge secondo la carne, ma in questo senso rappresentante di un contro-regno per cui il disfacimento della legge può essere visto come distruzione dell'ordine legalistico mosaico. In prospettiva nietzscheana, come superatore della legge Paolo non può che essere *Umwerteter*, essenzialmente trasvalutatore, ma dal momento in cui il superamento della legge è fittizio, in quanto Paolo rimane Saulo, dal momento cioè che tale superamento è mascherato veicolo per riaffermare in Cristo non la legge che Nietzsche riconosce come espressione di potenza dell'Ebraismo preesilico, ma quella degenerata con la dispersione del popolo ebraico, ecco che l'apostolo non può essere visto come pseudoprofeta, poiché nega affermando, ossia nega Cristo affermandolo, rendendosi perciò a sua volta un falso Messia. Il superamento della legge è infatti compito dello pseudoprofeta: per Nietzsche in Gesù il superamento della legge non si pone perché tutto è già raggiunto. È a Paolo che spetta il compito di superare la legge e instaurare un ordine nuovo, estraneo tuttavia a Gesù». F. Barba, *op. cit.*, pp. 237-238.

CAPITOLO III

LA CRITICA ALLA MORALE

«Non ho più sensazioni in comune con voi: questa nuvola che vedo sotto di me, questo nero e questo senso di pesantezza di cui rido – proprio questa è la vostra nuvola burrascosa.

Voi guardate in alto, quando volete elevarvi. Io guardo in giù perché sono elevato.

Chi di voi può nello stesso tempo ridere ed essere elevato?

Chi sale sulle montagne, ride di tutti i drammi, di quelli recitati e di quelli seri».

F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Del leggere e scrivere.

«Dove voi vedete cose ideali, io vedo cose umane, ah troppo umane».

F. Nietzsche, *Ecce homo*. Come si diventa ciò che si è.

3.1 Il metodo genealogico applicato allo studio della morale

Nella riflessione nietzscheana non si può arrivare a una completa comprensione della critica al cristianesimo se non si affronta la questione riguardante la morale.

«Come è noto, la critica alla morale non è nuova, non l'ha inventata Nietzsche: per stare solo alla filosofia moderna – da Montaigne, passando dall'illuminismo fino a Schopenhauer, suo diretto antecedente – è tutta un'analisi delle passioni e una teoria degli affetti. Dov'è dunque il cambio di passo, l'irreversibile avanzamento?»¹²⁷.

Il merito che spetta al filosofo tedesco è quello di aver demolito la morale, l'aver indagato le condizioni che hanno permesso la costruzione di fondamenti ontologici grazie ai quali si è decretata l'eternità dei valori morali.

L'esigenza di arrivare all'origine della morale impone al filosofo un metodo conoscitivo capace di proiettarlo al di là del bene e del male per mostrare il carattere contingente di tutto quello che nel corso della storia è stato considerato come morale esistente per sé.

Questo criterio è la genealogia. Tale orientamento metodologico impone una logica conoscitiva che prevede un andamento a ritroso verso la ricostruzione del significato dei valori morali.

Rispetto alla morale tradizionale, la genealogia dissolve ogni assoluto nella storia restituendolo alle molteplici circostanze che ne hanno permesso la genesi.

La domanda in questo caso non è: cos'è la morale? Ma: come nasce la morale?

¹²⁷ S. Natoli, *op. cit.*, p. 13.

Un simile impianto metodologico permetterebbe di mettere in luce il carattere non originario ma derivato dei valori morali e le istanze storico-psicologiche che ne sono alla base.

È nello scritto *Genealogia della morale* (1887) che Nietzsche prende in esame tutti questi problemi.

Sebbene la faticosa indagine del filosofo comincia già dieci anni prima con la stesura di *Umano troppo umano*, solo nella *Genealogia della morale* si arriva ad un'elaborazione del problema in modo più maturo e sistematico¹²⁸.

Secondo Giametta, «l'opera si può paragonare in più di un senso al *Manifesto del partito comunista*¹²⁹(1848) apparso quarant'anni prima. Come questo si fonda sulla contrapposizione delle classi borghese e proletaria, così quella si fonda sulla contrapposizione dei tipi (ma anche delle classi, delle razze) attivo e reattivo, nobile e ignobile, aristocratico e plebeo. Con lo stesso grado di unilateralità.

¹²⁸ «I miei pensieri sull' "origine" dei pregiudizi morali – poiché di essi si tratta in questa operetta polemica – sono stati espressi per la prima volta, in modo preliminare e succinto, in quella raccolta di aforismi che va sotto il titolo di "*Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*", la cui composizione ebbe inizio a Sorrento in un inverno che mi concessi di arrestarmi un attimo, come si arresta il viandante, per misurare con lo sguardo la terra vasta e pericolosa che il mio spirito aveva appena finito di percorrere». F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Prefazione, [2].

¹²⁹ Per una maggiore chiarezza espositiva, riportiamo il celebre passo iniziale dell'opera di Marx e Engels: «La storia di ogni società sinora esistita è la storia delle lotte di classe. Libero e schiavo, patrizio e plebeo, barone e servo, in breve oppressori e oppressi sono sempre stati in contrasto fra di loro, hanno sostenuto una lotta ininterrotta, a volte latente a volte aperta; una lotta che è sempre finita o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta». K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, a cura di D. Losurdo, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, p. 5.

Ma con la differenza che, mentre Marx parteggia per la classe proletaria, Nietzsche parteggia per il tipo (la classe, la razza) attivo, nobile, aristocratico»¹³⁰.

Sulla base di questa contrapposizione dialettica, coadiuvato dal metodo genealogico, Nietzsche sostiene a gran voce la necessità di allargare l'orizzonte critico-concettuale per risalire lungo la china del divenire storico della morale:

abbiamo bisogno di una critica dei valori morali, di porre in questione finalmente proprio il valore di questi valori, e per fare ciò abbiamo bisogno di una conoscenza delle condizioni e delle circostanze da cui sono stati prodotti, in cui si sono sviluppati e modificati (morale come effetto, sintomo, maschera, tartuferia, malattia, equivoco; ma anche morale come causa, rimedio, *simultans*, repressione, tossico), conoscenza che fino ad oggi non solo non è esistita, ma non è stata nemmeno mai auspicata. Si è accettato il valore di questi valori come dato, come qualcosa di effettivo, al di là di ogni discussione¹³¹.

Alla luce delle riflessioni genealogiche i cosiddetti valori morali non sono nient'altro che giudizi, interpretazioni¹³² che acquistano il proprio

¹³⁰ S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., p. 446.

¹³¹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Prefazione [6].

¹³² «Il giudizio morale ha in comune con quello religioso di credere a realtà che non sono tali. La morale è solo un'interpretazione di determinati fenomeni, più precisamente una *falsa* interpretazione. Il giudizio morale attiene, come quello religioso, a un livello di ignoranza nel quale manca ancora persino il concetto di reale, la distinzione tra reale e immaginario: sicché, a tale livello, «verità» indica solo cose che noi oggi chiamiamo «chimere». Il giudizio morale pertanto non va mai preso alla lettera: come tale esso contiene sempre e soltanto un controsenso. Ma resta inestimabile come *semiotica*: esso rivela, almeno al sapiente, le più preziose realtà di culture e di interiorità che non *sapevano* abbastanza per «comprendere» se stesse. La morale è semplicemente un discorso di segni, pura sintomatologia: bisogna sapere *di che* si tratta, per trarre da essa un vantaggio». F. Nietzsche, *Il*

valore in base alle condizioni materiali e psicologiche di chi fonda il giudizio stesso.

È quanto fa notare Deluze (1925-1995) quando afferma: «se da una parte i valori sembrano o si fanno passare per principi, d'altra parte, però, se si va più a fondo, sono i valori a presupporre valutazioni, “punti di apprezzamento” da cui proviene il loro stesso valore»¹³³.

L'aver attribuito ai valori morali, e alla morale stessa, una pretesa di trascendenza è quindi solo il frutto di una tendenza umana, “troppo umana”.

Lo studio di questa tendenza, misconoscendo alla metafisica la sua specificità valutativa, costituisce il filo conduttore dell'analisi nietzscheana, che, grazie al contributo della psicologia e della storia, si pone il complesso problema delle dinamiche sottese a tali forme di giudizi.

Nel fare ciò Nietzsche si scaglia contro tutti i falsi genealogisti della morale, in particolare contro Paul Rée (1849-1901), dal quale scaturisce l'impulso a rendere note in modo più sistematico le sue posizioni sull'origine dei sentimenti morali:

Il primo impulso a rendere noto qualcosa delle mie ipotesi sull'origine della morale, mi venne da un libretto chiaro, pulito e intelligente, anzi anche un po' saccente, in cui incontrai chiaramente per la prima volta, un tipo contrario e perverso di ipotesi genealogiche, e cioè il tipo “inglese”, e che mi attirò con quella forza di attrazione propria di tutto ciò che è all'opposto, agli antipodi. Il libretto era intitolato “Origine dei sentimenti morali”, l'autore era il

crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello, I «miglioratori» dell'umanità, [1].

¹³³ G. Deluze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, p. 3.

dottor Paul Rée; l'anno di pubblicazione il 1877. Forse non ho mai letto niente di cui abbia negato dentro di me, radicalmente ogni frase, ogni deduzione, come questo libro; e purtuttavia senza fastidio e senza insofferenza¹³⁴.

Proclamata la distanza interpretativa dai moralisti inglesi, soprattutto dalle idee di Rée, colpevoli di aver ridotto le azioni morali solo ad azioni buone e altruistiche, Nietzsche comincia il suo lavoro di scavo storico e psicologico all'interno delle valutazioni morali.

Il filosofo, maturata la sua posizione epistemologica, percepisce così un errore fondamentale: la riduzione dell'uomo ad essere esclusivamente morale, separato totalmente dalla sua componente biologica¹³⁵.

Proprio «in questo la genealogia aiuta: permette di esplorare le condizioni della nostra esistenza, di scoprire le fonti del nostro stesso domandare. È una sorta di retroazione, una circolarità viziosa, un costante *feedback* su se stessi»¹³⁶.

Ponendo l'indagine in questo orientamento l'impresa nietzscheana si muove verso una contrapposizione morale diretta a catalizzare i valori non nel dolore e nella compassione, professati soprattutto dal suo maestro Schopenhauer¹³⁷, ma piuttosto nella “volontà di vita”, nella “salute”, nel “coraggio”.

¹³⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Prefazione, [4].

¹³⁵ Sul problema del dualismo tra spirito e natura Giametta mette in guardia da un problema fondamentale. Egli afferma che «ogni volta che si elimina uno dei due termini del dualismo spirito natura, grossi guai sono in vista. Non perché le due cose non siano una sola nel grembo di Dio, ma perché noi, che non siamo Dio bensì creature particolari, rimaniamo sempre e per forza «figli di due mondi», come ha detto Goethe. Abbiamo in noi, per così dire, i terminali dell'uno e dell'altra, ma non la loro origine e scaturigine». S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., pp. 444-445.

¹³⁶ S. Natoli, *op. cit.*, p. 16.

¹³⁷ Secondo Schopenhauer, la vita è dolore per essenza. Questa essenza è dimostrata dalla cruda realtà: «Se si conducesse il più ostinato ottimista attraverso gli ospedali,

In questa ricerca, la necessità avvertita da Nietzsche è di liberare quindi i valori morali dal tessuto idealistico di cui sono stati rivestiti, e restituire ad essi la loro reale appartenenza, demolendo la loro presunta essenza eterna.

Come Marx mostra la genesi storica dei rapporti di produzione capitalistici, che la società borghese fa apparire eterni, Nietzsche caratterizza la genesi storica della morale, che la civiltà europea da sempre concepisce sotto la specie di una struttura immutabile.

Se per Marx sono le condizioni materiali di vita e i conflitti fra le classi a determinare le idee¹³⁸ e i rapporti tra gli individui, allo stesso modo per Nietzsche i valori sono da ricercare in quel *corpus* di contrasti e lotte che disegna l'esistenza:

La vita è essenzialmente appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza,

i lazzaretti, le camere di martirio chirurgiche, attraverso le prigioni, le stanze di tortura, i recinti degli schiavi, per i campi di battaglia e i tribunali, aprendogli poi tutti i covi sinistri della miseria, ove ci si appiatta per nascondersi agli sguardi della fredda curiosità, e da ultimo facendogli ficcar l'occhio nella torre della fame di Ugolino, certamente finirebbe anch'egli con l'intendere di qual sorte sia questo *meilleur des mondes possibles*. Donde ha preso Dante la materia del suo inferno, se non da questo mondo reale? E non di meno n'è venuto un inferno bell'e buono. Quando invece gli toccò di descrivere il cielo e le sue gioie, si trovò davanti a una difficoltà insuperabile: appunto perché il nostro mondo non offre materiale per un'impresa siffatta». A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Roconda G., [59].

¹³⁸ L'interpretazione materialistica della storia porta Marx a diagnosticare la genesi delle idee in tal senso: «Le idee dominanti non sono nient'altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee: sono dunque l'espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe la classe dominante, e dunque sono le idee del suo dominio». K. Marx, *Antologia. Capitalismo, istruzioni per l'uso*, a cura di Donaggio E. e Kammerer P., Giangiacomo Feltrinelli editore, Milano 2007, p. 67.

imposizione di forme proprie, un incorporare o perlomeno, nel più temprato dei casi, uno sfruttare¹³⁹.

Sullo sfondo di un'esistenza basata essenzialmente sul conflitto e sul tentativo di affermazione degli individui, Nietzsche ottiene la genesi del capovolgimento valoriale che ha condotto "l'uomo del risentimento" a prevalere "sull'uomo aristocratico".

Se la tradizione metafisica ha assunto i valori morali come imperativi categorici posti al di sopra del volere umano, la genealogia, al contrario, restituisce tali valori alla grande officina del tempo storico.

Si tratta a questo punto di indagare le trasformazioni storico-psicologiche a partire da cui si origina quella frattura-opposizione buono-cattivo.

La possibilità di una conoscenza genealogica di quella che per noi viene definita morale in senso "assoluto" risiede pertanto nella discontinuità valutativa provocata dal sorgere di tali concetti: la morale, questo è il nodo essenziale, è diventata oggetto di conoscenza solo nella misura in cui ci è stata presentata da chi ha posto un valore su cosa è "buono" e cosa è "cattivo".

Lo stesso problema lo pone Nietzsche:

In quali condizioni l'uomo si era inventato quei giudizi di valore: buono e cattivo? E che valore hanno essi stessi? Fino ad oggi hanno ostacolato o promosso la prosperità del genere umano? Sono segno di uno stato di necessità, di immiserimento, di degenerazione della vita? O invece in essi si tradisce la pienezza, la forza, la volontà della vita, il suo coraggio, la sua certezza, il suo futuro?¹⁴⁰

¹³⁹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Che cos'è aristocratico?, [259].

¹⁴⁰ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Prefazione, [3].

Queste, nella sostanza, sono le questioni che attanagliano la riflessione nietzscheana intorno al problema della morale.

Tutto ciò richiede un'operazione genealogica di scavo per interpretare il processo che ha distillato la morale nel terreno della speculazione metafisica al fine di conferirle il suo senso storico.

3.2 Origine dei concetti buono e cattivo

Abbandonata qualsiasi ipotesi che non fa più ricorso a tendenze sovrastoriche, Nietzsche sceglie come punto di partenza per la sua analisi la genesi dei concetti “buono” e “cattivo”.

Entro tale orizzonte concettuale il problema è fissare la giusta collocazione per questi concetti.

In questa esplorazione il luogo giusto non è quello individuato dagli psicologi inglesi, i quali decretano che l’origine delle azioni buone sia stato stabilito in origine da chi ha ricevuto tali azioni.

Rivolgendosi a questi psicologi, Nietzsche non può fare a meno di denunciare il grave equivoco:

Già dall’inizio il pasticciaccio della loro genealogia è evidente. Là dove si tratta di scoprire l’origine del concetto e del giudizio di «buono». «In origine – essi decretano – sono state lodate e definite azioni buone, azioni non egoistiche da parte di coloro che le avevano ricevute, cioè di coloro cui esse erano “utili”, più tardi questa origine della lode è stata “dimenticata”, e le azioni non egoistiche, lodate “per abitudine” sempre come buone, furono anche sentite come tali, come se fossero in se stesse qualcosa di buono»¹⁴¹.

L’errore originario di attribuzione individuato da Nietzsche separa la categoria valoriale dalla sua fonte reale.

Esso consiste nel concepire “il giudizio di buono” una produzione concettuale scaturita dalla valutazione di chi a seguito di un’azione trae un beneficio per se stesso.

¹⁴¹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, «Buono e malvagio», «Buono e cattivo», [2].

Proprio su questo punto Nietzsche predica la sua obiezione:

Il giudizio di «buono» “non” discende da coloro i quali viene dimostrata bontà! È invece piuttosto vero che sono stati gli stessi «buoni», cioè i nobili, i potenti, gli uomini di ceti superiori e di sentimenti elevati a sentire e definire se stessi e le loro azioni come buoni, cioè di prim'ordine, e in antitesi a tutto ciò che è volgare, di sentimenti volgari, comune e plebeo¹⁴².

Chi trae vantaggio da un'azione, giudicandola come buona, lo fa in base a un sostanziale “principio utilitaristico”.

Al contrario, con la prospettiva offerta da Nietzsche, l'origine del concetto di buono è immanente a quella parte di umanità contrapposta a tutto ciò che è plebeo, abietto, debole.

Vale a dire che «ciò che è riconosciuto come buono era buono in realtà per le classi dominanti, non per gli oppressi»¹⁴³.

Solo dall'uomo aristocratico, dall'individuo nobile possono emergere tutte quelle caratteristiche che favoriscono il progetto nicciano della costruzione dell'uomo superiore.

In altre parole, analizzata la questione da un punto di vista storico-psicologico, il termine buono sarebbe nato dal grembo di una società che all'inizio era dominata da individui forti, ben coscienti della loro superiorità¹⁴⁴.

¹⁴² *Ibidem.*

¹⁴³ M. Montinari, *op. cit.*, p. 152.

¹⁴⁴ «Indubbiamente, per quanto riguarda la storia delle origini di una società aristocratica (il presupposto, dunque, di quell'innalzamento del tipo «uomo»), non ci si può abbandonare a nessuna illusione umanitaria: la verità è dura. Diciamocelo francamente, come sino a oggi ogni civiltà superiore è *cominciata* sulla terra! Uomini con un indole ancora brutale, barbari in ogni terribile significato della parola, uomini da preda ancora in possesso di non infrante energie volitive e bramosie di potenza, si gettarono su razze più deboli, più ben costumate, più

Il concetto di buono, se vogliamo la morale in generale, non affonda le sue radici nel giudizio dell'uomo debole, ma deriva da quel *pathos della distanza* (ri)conosciuto dall'uomo aristocratico, che tiene lontano da sé ogni contaminazione plebea.

Sulla capacità generativa di tale *pathos* interviene Simmel, secondo cui «il distanziamento aristocratico è dunque la sorgente tecnico-storica per la genesi degli uomini eccezionali, quanto piuttosto la condizione logico-concettuale, ossia incondizionata di un qualsivoglia valore all'interno della società»¹⁴⁵.

La giustificazione di queste tesi è testimoniata dalla stessa etimologia dei termini buono e cattivo:

L'indicazione della via "giusta" mi è stata offerta dal problema di ciò che le definizioni di «buono» coniate dalle diverse lingue debbano realmente significare dal punto di vista etimologico, e così ho scoperto che esse conducono tutte alla "stessa metamorfosi concettuale" - che dovunque «aristocratico», «nobile», nel senso di condizione sociale, sono i concetti fondamentali da cui discende necessariamente il concetto di «buono», nel senso di «spiritualmente aristocratico», e «nobile» nel senso di «spiritualmente superiore», «spiritualmente privilegiato»: sviluppo questo che corre sempre parallelamente a quell'altro, che fa slittare l'idea di «volgare», «plebeo», «infimo», in quella di «cattivo». L'esempio più eloquente di questo slittamento è la stessa parola

pacifiche, forse dedite al commercio o alla pastorizia, o su antiche civiltà marcescenti, in cui appunto l'ultima forza vitale fiammeggiava in rutilanti fuochi artificiali d'intelligenza e di perversimento. La classe aristocratica è stata sempre, in principio, la casta barbarica: la sua preponderanza non stava in primo luogo nella forza fisica, ma in quella psichica, - erano gli uomini più *interi* (la qual cosa, a ogni grado, significa anche lo stesso che «bestia più intera» -)». F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Che cos'è aristocratico?, [257].

¹⁴⁵ G. Simmel, *Friedrich Nietzsche. Filosofo morale*, a cura di Andolfi F., Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 33.

tedesca «schlecht»[cattivo], identica al termine «schlicht»[semplice] - si vedano anche «schlechtweg»[semplicemente], «schlechterdings»[assolutamente] – e che indicava originariamente l'uomo comune, semplice, ancora incapace di sospetti e di sguardi obliqui, solo come contrasto con l'uomo aristocratico¹⁴⁶.

La prova etimologica dunque penetra nella radice del problema, perché in essa giace la vetta più alta del radicalismo morale nietzscheano.

Questa etimologia, richiamando ancora una volta le puntuali osservazioni di Giametta, «acquista per Nietzsche tanta importanza da indurlo a suggerire che una qualche facoltà di filosofia istituisca un concorso per vagliare il contributo della ricerca etimologica alla storia dell'evoluzione dei concetti morali»¹⁴⁷.

Quella dell'uomo aristocratico sarebbe così un'azione che misura la propria specificità sull'autentica consapevolezza della sua natura nobile, che si differenzia dall'azione dell'uomo debole perché non è mossa da alcun principio utilitaristico.

Tale differenza, però, ad un certo punto, sarà progressivamente annullata dall'avanzamento dei valori cristiani.

Precisamente, con i criteri di valutazione sacerdotali vengono ad imporsi quelle seduzioni etiche in grado di condurre i deboli, gli schiavi al loro apogeo morale.

Risultato di questo “travaglio valoriale” è la nascita di “un'aristocrazia sacerdotale” opposta a quella “cavalleresco-aristocratica”.

¹⁴⁶F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, «Buono e malvagio», «Buono e cattivo», [4].

¹⁴⁷S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., p. 447.

La distinzione-opposizione tra queste due categorie si traduce in un contrasto dialettico tra giudizi di valore morali.

Si sarà già intuito che i criteri di valutazione dei sacerdoti possono facilmente separarsi da quelli cavalleresco-aristocratici, fino a diventare il loro opposto; e questo processo sarà particolarmente favorito ogni qual volta casta sacerdotale e casta guerriera, gelose l'una dell'altra, si affronteranno ostili e non vorranno accordarsi sul prezzo. I giudizi di valore cavalleresco-aristocratici presuppongono una prestanza fisica, una salute florida, ricca, debordante, e insieme tutto ciò che ne condiziona il mantenimento, guerra, avventura, caccia, danza, tornei, insomma tutto quello che comporta una vita attiva forte, libera e serena. I criteri di valutazione sacerdotali-aristocratici hanno – come abbiamo visto –altri presupposti, e peggio per loro, in caso di guerra!¹⁴⁸

Siffatta disfunzione logico-morale, nata dal genio del popolo ebreo¹⁴⁹, procura un capovolgimento di valori che costa caro all'aristocrazia cavalleresca.

Separata la forza dalla sua fonte originaria, la forza stessa viene *moralizzata*, e il forte che tenta di estrinsecare tale energia viene dal debole accusato di malvagità.

¹⁴⁸ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, «Buono e malvagio», «Buono e cattivo», [7].

¹⁴⁹ Gli Ebrei – un popolo «nato per la schiavitù», come dice Tacito e con lui tutta l'antichità, «il popolo eletto tra i popoli», come essi stessi dicono e credono – gli Ebrei hanno realizzato quel prodigio del rovesciamento dei valori, grazie al quale la vita sulla terra ha acquistato per un paio di millenni una nuova e pericolosa attrattiva – i loro profeti hanno fuso in una sola parole come «ricco», «empio», «cattivo», «violento», «sensuale» e per la prima volta hanno dato un conio d'obbrobrio alla parola «mondo». In questo capovolgimento dei valori, in cui rientra l'uso della parola «povero» come sinonimo di «santo» e «amico», sta l'importanza del popolo ebraico: è con *esso* che comincia, *nella morale, la rivolta degli schiavi*. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Per la storia naturale della morale, [195].

Sorge una nuova morale la cui potenza risiede nel disprezzo verso tutte quei princìpi che identificano la razza aristocratica: ha così inizio la “rivolta degli schiavi” nel campo della morale.

In tale rivolta Nietzsche intravede la genesi di quel complesso di fenomeni dal quale scaturisce il movimento religioso del cristianesimo.

Rassegniamoci ai fatti: il popolo ha vinto – ovvero sia gli schiavi, o la plebe, o il gregge o come altro volete chiamarlo – e se questo è avvenuto tramite gli Ebrei, ebbene, mai nessun popolo ha avuto missione storica più universale! I signori sono stati spazzati via: la morale dell’uomo comune ha vinto. Questa vittoria può anche essere vista come un avvelenamento del sangue (ha mescolato le razze tra loro) – non dico di no, ma è innegabile che questa “intossicazione” abbia avuto successo¹⁵⁰.

Da queste prime osservazioni, si evince che per Nietzsche la morale non è un prodotto dell’uomo debole, ma dell’uomo nobile.

«Solo la seconda è originaria; la prima è derivata, risulta dal rovesciamento proditorio dell’altra»¹⁵¹.

Risulta dunque necessario analizzare questo processo di derivazione e travisamento, causa della distinzione tra una morale dei signori e una morale degli schiavi.

¹⁵⁰ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, «Buono e malvagio», «Buono e cattivo», [9].

¹⁵¹ S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., p. 449.

3.3 Morale dei signore e morale degli schiavi

La teorizzazione dell'esistenza di due tipologie di morale è espressa da Nietzsche nel celebre aforisma 260 di *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 sono finalmente rivelati due tipi fondamentali e ne è balzata fuori una radicale differenza. Esiste una "morale dei signori" e una "morale degli schiavi"¹⁵².

Da un punto di vista psicologico, i due tipi di morale presentano dei tratti caratteristici ben distinti.

Essi richiamano a una precisa struttura psicologica che si esprime nelle modalità di confronto con l'altro.

Nell'ambito di tale dinamica, l'uomo elevato giudica se stesso da quello che è l'*apriori* del confronto, cioè prima che il confronto stesso sia dato. Viceversa, l'uomo debole misura se stesso proprio nell'attimo in cui si compie la comparazione con l'altro.

In tal senso, è il confronto che rende consapevole l'uomo debole delle proprie capacità soggettive, delle differenze qualitative rispetto all'altro. Ciò vale a dire che la valutazione morale non è una valutazione scaturita dalla coscienza del soggetto che sente se stesso come la determinazione del valore, ma è giustificata su un apprezzamento di carattere derivato.

¹⁵² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Che cos'è aristocratico?, [260].

Al contrario, l'uomo di "specie nobile", sostiene Nietzsche:

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 autoglorificazione. Sta in primo piano il senso della pienezza, della potenza che vuole straripare, la felicità della massima tensione, la coscienza di una ricchezza che vorrebbe donare; anche l'uomo nobile presta soccorso allo sventurato, ma non, o quasi non, per pietà, bensì piuttosto per un impulso generato dalla sovrabbondanza di potenza¹⁵³.

Secondo simili affermazioni, l'uomo nobile, sapendo vivere all'altezza della sua natura, non conosce nessun'esperienza di risentimento.

La sua azione altruistica si compie per puro disinteresse, non per finalità utilitaristiche.

È questa l'originalità che Simmel rileva nella filosofia morale nietzscheana.

«Quelle qualità – grandezza d'animo, bellezza, nobiltà, forza di pensiero, purezza di cuore, forza di volontà – non derivano la loro dignità dalle conseguenze che da esse si irradiano, ma è piuttosto la personalità in tal modo qualificata che ha valore in sé e per sé. Quantunque una determinata azione consegua inevitabilmente da esse, nondimeno non è l'*operari* ma l'asse della personalità a costituire l'effettivo rendimento di valore centrale»¹⁵⁴.

¹⁵³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, «Buono e malvagio», «Buono e cattivo», [10].

¹⁵⁴ G. Simmel, *op cit.*, p.35.

Ciò spiega perché l'uomo aristocratico concepisce il suo nemico come la fonte che accresce il suo senso di potenza:

Egli vuole il suo nemico per sé, come suo segno distintivo, non sopporta alcun altro nemico che abbia in sé qualcosa di spregevole, e non invece moltissimo cui rendere onore!¹⁵⁵

In questo senso, sano, forte è colui che cerca e preferisce il contatto con il nemico, colui che vede nel nemico la misura della propria grandezza. Sul versante opposto, Nietzsche sottolinea quelle che sono le connotazioni espresse dall'uomo debole:

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.

La componente del risentimento è dunque la caratteristica che guida in ogni istante la psicologia dell'uomo debole.

¹⁵⁵F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, «Buono e malvagio», «Buono e cattivo», [10].

Egli vive la sua condizione di *impotenza* come avvelenamento psicologico: questo essere “malato”, messa la maschera della pazienza, dell’umiltà, della pietà, nutre spirito di vendetta nei confronti dell’altro. In questo modo la vendetta del risentimento compensa nell’uomo debole la mancanza di tutte quelle virtù che egli stesso denigra, sottraendolo a un reale confronto con l’oggetto disprezzato. Qui, contrariamente dall’uomo aristocratico, l’uomo debole percepisce il proprio nemico come simbolo di frustrazione e oppressione:

Pensiamo invece al «nemico» come lo concepisce l’uomo del “ressentiment” – e avremo di fronte proprio la sua vera azione, la sua creazione: infatti egli concepisce «il nemico cattivo», «il “cattivo”» e precisamente come concetto di base, dal quale deduce come sua copia e riscontro anche un «buono» – se stesso!¹⁵⁶

È su questo punto che possiamo richiamare la visione di Giametta quando afferma che «il giudizio dello schiavo è, infatti, in primo luogo negativo, reattivo: il potente è cattivo, cioè malvagio (*böse*); io non sono come lui, dunque sono buono»¹⁵⁷.

Nel sottolineare questa profonda differenza, il carattere reattivo del debole genera un dispendio di potenza capace di creare una nuova gerarchia di valori.

Anche nel debole è presente la volontà di potenza, il gesto reattivo segnante la più grande trasvalutazione di valori della storia.

¹⁵⁶ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, «Buono e malvagio», «Buono e cattivo», [10].

¹⁵⁷ S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., p. 449.

La forza deflagrante di questo potere valoriale, giustificato surrettiziamente dal concetto di “buona giustizia”, scuote dal profondo le fondamenta dell’antica civiltà romana.

Attraverso questo dispendio di potenza si realizza quello che Montinari definisce «il capolavoro degli oppressi»¹⁵⁸, ossia la rivincita di chi non possiede alcun altro strumento per tiranneggiare se non quello di aderire ai principi morali dei preti ebrei.

Tali principi, fatti discendere dalla volontà di Dio, sono nient’altro che lo scudo per difendersi dalla paura provata di fronte alla forza dell’uomo aristocratico.

Da questa angolazione, Nietzsche scopre un tipo di volontà che riflette quello che viene definito “l’istinto gregario” o “la morale del gregge”.

Il fondamento primo di questo istinto è il principio di eguaglianza¹⁵⁹ tra gli uomini stabilito da Dio, che ha come compitola conservazione dei membri della comunità al fine di preservarli dalla dura legge della selezione naturale.

Ma considerata come tale, la morale del gregge non afferma né potenzia l’esistenza, ma colloca l’intera specie umana nell’ambito della sfera del mediocre¹⁶⁰.

¹⁵⁸ M. Montinari, *op. cit.*, p. 152.

¹⁵⁹ «L’odio di Nietzsche per il cristianesimo si indirizza in linea di principio all’idea dell’uguaglianza di fronte a Dio, la cui prima conseguenza rimarchevole è il volgersi degli interessi pratici verso i poveri di spirito, i mediocri, gli svantaggiati. Che l’anima di ogni povero diavolo, di ogni mascalzoncello e stupidotto debba avere lo stesso peso metafisico di quella di Michelangelo e di Beethoven». G. Simmel, *op. cit.*, p. 108.

¹⁶⁰ Ancora una volta è il puntuale contributo di Simmel a chiarire la posizione nietzscheana sulla questione degli effetti causati dalla morale dell’uomo comune. «Per Nietzsche è questo il sintomo peculiare della *décadence*: che sia andato perduto l’istinto per ciò che fa elevare il nostro genere. Da quando il tipo del senso umano non risiede più nei suoi esemplari supremi, ma nella massa, ovvero nella mediocrità, da quando l’ideale etico non consiste più nello sviluppo delle caratteristiche più vigorose e vincenti, ma nella rinuncia alla singolarità, nella

Al contrario, la vita reale, lungo il suo interminabile dispiegarsi, esige un continuo processo di rafforzamento ed evoluzione della specie vivente.

La stessa volontà di potenza è il sintomo più inconfondibile della necessità di delineare una gerarchia che strutturi in positivo il genere umano, rifiutando a priori ogni forma di risentimento e debolezza.

Grazie a questo impulso, posto nell'esistenza stessa, Nietzsche colloca la possibilità per l'uomo di scorgere un fine attraverso cui dichiarare il suo sì alla vita, di accettare, malgrado le sofferenze che essa comporta, la sfida nel creare valori che non facciano riferimento a categorie trascendentali.

L'insieme di questi motivi rende più chiara la posizione di Nietzsche nei confronti della morale dominante, in particolare nei riguardi dei valori cristiani.

Soprattutto, spiega perché il filosofo scorge nella sua epoca il progressivo avvento del nichilismo.

Come dichiara Nietzsche:

Oggi non vediamo niente che voglia diventare più grande, si ha il presagio che tutto continui ad affondare sempre più in basso, e si faccia sempre più sottile, più buono, più intelligente, più confortevole, più mediocre, più indifferente, più cinese, più cristiano – l'uomo, e questo è indubbio – si fa sempre migliore...e questo è il fatale destino dell'Europa – col timore per l'uomo abbiamo perso anche l'amore, la venerazione, la speranza e la volontà verso l'uomo stesso.

sollecitudine verso il debole e l'ignobile – è cominciato necessariamente, il declino della razza: i più forti, i dominatori per natura, anziché tendere in avanti, verso perfezioni delle qualità umane non ancora raggiunte, si sono volti all'indietro, sono regrediti». G. Simmel, *op. cit.*, pp. 57-58.

La vista dell'uomo rende ormai stanchi – e che cosa è oggi il nichilismo se non “questo”?...siamo “stanchi dell'uomo”...¹⁶¹

Uno stato di stanchezza intellettuale e fisiologica si aggira come uno spettro nell'Europa in cui vive il pensatore tedesco: tale stato di rilassatezza è il terreno fertile per lo sviluppo del nichilismo.

Solo l'avvento di una morale aristocratica può salvare il soggetto dall'appiattimento della massa e dalla dissoluzione del nichilismo, quel nichilismo destinato a far perire i deboli e la loro morale¹⁶².

Per questo motivo Nietzsche predica il tipo attivo, sostenuto dall'affermazione della vita e dall'etica della gioia.

«Esso afferma proprio perché è attivo; attività è creare è felicità.

Se cerca il proprio opposto, non è per recriminare e sfogarsi, ma per dire sì a se stesso in modo ancora più riconoscente; reagisce agli stimoli subito e con forza, lealmente, invece di ingoiare i rospi e avvelenarsi col

¹⁶¹F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, «Buono e malvagio», «Buono e cattivo», [12].

¹⁶² Infatti, «la morale fino a questo momento, salva gli uomini dalla disperazione e dall'impotenza perché insegnava agli oppressi, a coloro che subivano la violenza, a odiare e a disprezzare il tratto di carattere fondamentale di coloro che, dominando, esercitavano la violenza e l'oppressione, vale a dire la *volontà di potenza*. Negare, disgregare questa morale vorrebbe dire togliere ai sofferenti e agli oppressi il diritto di disprezzare la volontà di potenza, e ciò si ottiene rivelando come la «volontà di morale» non sia essa stessa volontà di potenza: l'odio, il disprezzo per la volontà di potenza è anch'esso volontà di potenza. Così l'oppresso si trova sullo stesso piano dell'oppressore, o meglio: posto che la vita stessa sia volontà di potenza, gli svantaggiati della vita non sono più protetti contro il nichilismo; perduta la fede nella morale ostile alla volontà di potenza, essi sono destinati a perire, anzi essi distruggono se stessi mettendosi alla ricerca di veleni, di droghe, di «romanticismo», la loro volontà diventa volontà verso il «nulla». Il nichilismo allora è sintomo del fatto che gli svantaggiati dalla vita non hanno alcuna più consolazione morale, alcun motivo che li induca alla rassegnazione; così essi vogliono la propria fine: forma europea del buddhismo, dopo che l'essere ha perduto il suo senso». M. Montinari, *op. cit.*, p. 150.

rancore; ammira e rispetta amici e nemici e le stesse cause della propria sventura>>¹⁶³.

¹⁶³ S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., p. 455.

3.4 Fenomenologia della cattiva coscienza

Stando alla lettura nietzscheana, la morale degli schiavi nascerebbe dalla consapevolezza dell'incapacità di affermarsi sull'uomo nobile.

Tale cognizione, come abbiamo accennato in precedenza, è l'asse di quella struttura psicologica dominata dal risentimento, il quale agisce come un veleno infettando l'espressione dei giudizi morali.

Una componente essenziale del risentimento, il suo «prolungamento», è la «cattiva coscienza»¹⁶⁴.

Esplorata sotto la lente del metodo genealogico, Nietzsche si chiede: com'è venuta al mondo la cattiva coscienza?

¹⁶⁴ Riferendoci al funzionamento della coscienza intesa in modo generale, possiamo richiamare la descrizione dello stesso Nietzsche: «è essenziale non ingannarsi sulla funzione della «coscienza»; è la nostra *relazione con il mondo esterno*, che ha sviluppato la coscienza.

Invece la *direzione*, ossia la sorveglianza e la previdenza per l'ordinato svolgimento delle funzioni corporee *non* entra nella nostra coscienza; e altrettanto poco vi entra del nostro *immagazzinamento* intellettuale.

Che ci sia perciò una suprema istanza, non è da dubitare: una specie di comitato direttivo, in cui i diversi *desiderifondamentali* fanno sentire la loro voce la loro potenza.

«Piacere» e «dispiacere» sono cenni che provengono da questa sfera...parimenti la *volizione*; parimenti le *idee*. *In summa*: ciò di cui acquisiamo coscienza è sottoposto a relazioni causali che ci sono tenute in tutto e per tutto nascoste – la successione dei pensieri, sentimenti, idee nella coscienza non esprime niente riguardo al fatto che questa successione sia una successione causale; ma così stanno le cose apparentemente, nel più alto grado.

Noi abbiamo fondatosu questa apparenza tutte le nostre rappresentazioni di spirito, ragione, logica, ecc. (tutte queste cose non esistono: si tratta di sintesi e unità fittizie) ...E queste rappresentazioni le abbiamo proiettate a loro volta nelle cose, dietro le cose!

Di solito si ritiene che la coscienza stessa sia un *sensorium* generale e un'istanza suprema; tuttavia, essa è solo un mezzo per comunicare, si è sviluppata nei rapporti esterni e in relazione a interessi a quelli legati... Per rapporti si intendono qui anche gli effetti esercitati dal mondo esterno e le relazioni in tal caso necessarie da parte nostra; come pure i nostri effetti sull'esterno.

Essa non è la direzione, ma un *organo di direzione*». F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, [145].

«È venuta al mondo quando l'uomo è uscito dallo stato selvaggio ed è entrato per così dire in cattività, cioè nella costrizione, disciplina e pace forzata della società»¹⁶⁵.

In altre parole, la cattiva coscienza sorge nel momento in cui l'essere umano si libera del suo passato animale, assoggettando la componente biologica solo ed esclusivamente ai calcoli della ragione.

Sebbene il primato della ragione riesca a tirare fuori l'essere umano dallo stato bestiale, il soffocamento e lo spostamento verso l'interno degli istinti naturali produce un individuo vittima dei suoi stessi tormenti, delle sue stesse frustrazioni.

L'effetto più forte generato da questo processo è quello di indurre nell'uomo «la sofferenza che l'uomo ha *dell'uomo*, di sé»¹⁶⁶.

Volendo richiamare ancora una volta Deluze, si potrebbe parlare di «moltiplicazione del dolore attraverso l'interiorizzazione e l'introiezione della forza»¹⁶⁷.

Questo passaggio dall'esterno all'interno spiega secondo Nietzsche l'inaudito dilagarsi del profondo, dell'enigmatico, in altre parole dell'anima.

¹⁶⁵ S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., p. 455.

¹⁶⁶ C. Papparo, *La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima in Nietzsche*, Liguori editore, Napoli 1997, p. 57.

«Su questo “dato”, strutturale-strutturante, di una “repressione-inibizione” originaria, si è poi incardinato e articolato lo *schlechtes Gewissen*, che, giusta l'indicazione nietzscheana, dovremmo intendere come un *modo peculiare* dell'anima di “far piega su di sé”, precisamente come (e solo) nel senso di un rinserrarsi “difensivo” contro un “dentro” visto-vissuto negli stessi termini di un “fuori” minaccioso, senza assumere però, *dalla nuova condizione esistenziale* che per via di quella separazione si era dischiusa, tutto “l'inaudito, il profondo e enigmatico” fatto nuovo che si era determinato e che necessariamente doveva articolarsi come *schlechtes Gewissen*, o, come interiorizzazione della forza».

Ibidem.

¹⁶⁷ G. Deluze, *op. cit.*, p. 156.

Tutto ciò è ripreso chiaramente dal filosofo nel momento in cui dichiara che:

L'enorme lavoro di quella che ho chiamato «eticità dei costumi» – il vero lavoro che l'uomo deve compiere su se stesso nel più lungo spazio di tempo del genere umano, tutto il suo “lavoro preistorico” trova qui il suo significato, la sua grande giustificazione, a prescindere da quanto essi comporti di durezza, di tirannia, di stolidezza e di idiotismo: con l'ausilio dell'eticità dei costumi e della camicia di forza sociale l'uomo è stato “reso” realmente prevedibile¹⁶⁸.

L'addomesticamento dell'animale uomo dipende pertanto da una mnemo-tecnica che ha concesso all'essere umano di interiorizzare tutti gli stimoli necessari al buon funzionamento delle pratiche e dei costumi sociali.

Ciò che Nietzsche non trascura nella dissertazione di questo cambiamento così rilevante è la messa in evidenza del carattere selvaggio, dello strumento della violenza quali dispositivi attraverso cui si è giunti a costruire la cosiddetta società civile:

«Come si crea una memoria nell'animale uomo? Come si imprime a questo intelletto dell'attimo, in parte ottuso, in parte dispersivo, a questo oblio vivente, come si imprime tanto a fondo qualcosa da farla rimanere presente»?... Questo problema antichissimo, come è chiaro, non è stato risolto proprio con risposte e mezzi gentili; forse non esiste, in tutta la preistoria dell'uomo, niente di più terribile e misterioso della sua “mnemotecnica”. Si marchia qualcosa col

¹⁶⁸ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, «Colpa», «Cattiva coscienza» e simili, [2].

fuoco, per farla imprimere nella memoria: solo ciò che non cessa di far male, resta nella memoria – questo è un principio fondamentale della più antica (e purtroppo anche più duratura) psicologia sulla terra (...) Ogni qualvolta l'uomo ha ritenuto necessario farsi una memoria, ciò non è avvenuto mai senza sangue, torture, sacrifici; i sacrifici e i pegni più atroci (tra gli altri, i sacrifici dei primogeniti), le più disgustose mutilazioni (per esempio le castrazioni), le più crudeli forme rituali di tutti i culti religiosi (e tutte le religioni sono, nel loro fondo estremo, sistemi di crudeltà) – tutto ha la sua origine in quell'istinto che vide nel dolore il più potente mezzo sussidiario della mnemonica¹⁶⁹.

Stando alla radicalità delle posizioni nietzscheane, l'inestimabile mondo interiore, la sua profondità spirituale sarebbero il prodotto della crudeltà umana, di quel passato semibestiale dove l'uomo si lasciava guidare dai suoi "istinti più bassi".

C'è quindi nel retro di ogni interiorità il retaggio di tutta una serie di tracce mnestiche, di un vissuto storico-psicologico che, macchiato da violenze, si è tradotto nelle cosiddette buone maniere.

Ma ci sarebbe dell'altro: a questo punto, è curioso notare come Nietzsche riprende l'origine del concetto di cattiva coscienza nell'antico rapporto creditore-debitore.

In tal senso, la responsabilità, il dovere nei confronti dell'altro poggia sull'obbligo contratto dal debitore nel momento in cui si impegna in un rapporto di natura contrattuale con il creditore.

Non solo, lo stesso concetto di pena, in origine, non è rivolto al delinquente o al colpevole che si è macchiato della mancata espiazione del debito.

¹⁶⁹ Ivi, [3].

Al contrario, il termine pena racchiude la collera che il creditore ha il diritto di sfogare sul corpo del debitore nel momento in cui quest'ultimo non adempie agli obblighi contrattuali.

Ma proprio contro il corpo del debitore il creditore poteva usare ogni genere di offesa e di tortura, per esempio farne tagliare tanta parte quanta riteneva fosse commisurata all'ammontare del debito - e proprio da questo modo di vedere si originano molto presto e dovunque parametri valutativi molto precisi, in parte atroci nei loro piccoli e minutissimi dettagli, valutazioni, opportunamente fissate, per le singole membra del corpo¹⁷⁰.

Ora, ciò che è importante mettere il rilievo è esattamente il fatto che la violenza, la crudeltà, ancora una volta, sono alla base di tutte le cose stimate come buone o cattive.

Tuttavia, nonostante il clima di violenza, sembra proprio che in questo periodo di vita primordiale l'essere umano vive in una condizione che il filosofo giudica come la più serena possibile.

Laddove l'esistenza umana si gioca sul filo sottile della provvisorietà e sulla logica della crudeltà, questo stato è per Nietzsche una condizione di intrinseca gioia primordiale, data da una maggiore "prossimità" dell'uomo al dolore.

Considerata questa "vicinanza", il dolore è semplicemente il "veicolo" endogeno, la suprema istanza che consente all'uomo di non vergognarsi del suo essere crudele e selvaggio.

Quando l'umanità non si vergognava ancora della sua crudeltà, la vita sulla terra era molto più serena di oggi che esistono i pessimisti.

¹⁷⁰ Ivi, [5].

L'oscurarsi del cielo sugli uomini è sempre stato proporzionale all'aumento della "vergogna" dell'uomo "di fronte all'uomo".

Lo sguardo stanco e pessimista, la sfiducia davanti all'enigma della vita, il gelido no della nausea alla vita – non sono questi i segni dell'età più malvagie del genere umano¹⁷¹.

Ritorniamo, leggendo queste riflessioni nietzscheane, al tema dell'accettazione della vita, inteso come presa di coscienza da parte dell'individuo del carattere necessario del dolore.

Ma è importante soffermarsi ancora sul rapporto di compravendita tra creditore e debitore, dal quale fluiscono, secondo la teorizzazione nietzscheana, la cattiva coscienza e il senso di colpa.

Quello che va rinvenuto in un simile rapporto è un altro aspetto peculiare: l'esigenza umana di fissare un valore per l'oggetto o il bene scambiato.

L'essenza stessa del soggetto, il discrimine tra l'uomo e l'animale, si identifica proprio nella capacità del primo nella produzione di valutazioni:

Per conservarsi, l'uomo fu il primo a porre dei valori delle cose – per primo egli creò un senso alle cose, un senso umano! Perciò si chiama "uomo", cioè colui che valuta¹⁷².

L'attribuzione di valore alle cose costituisce il riflesso dell'essenza del soggetto, perché stabilisce anche quelli che sono i rapporti all'interno della comunità.

¹⁷¹ Ivi, [7].

¹⁷² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Dei mille e uno scopo.

Successivamente, con l'avanzare del processo di civilizzazione, che è parallelo alla crescita del benessere economico, il creditore non ha più bisogno di intervenire con mezzi crudeli per farsi giustizia in caso di mancata restituzione del debito: ad un certo punto, spiega Nietzsche, il debitore non viene più esposto alla cieca crudeltà del creditore, ma al contrario protetto da tale forma di violenza.

Adesso la pena viene sovraccaricata di ogni tipo di utilità, poiché misura l'estensione dell'errore commesso.

Essa, innanzitutto, ha il dovere di risvegliare continuamente il senso di colpa, quella reazione psichica che procura un incessante tormento al colpevole.

È Nietzsche a spiegare il manifestarsi di questo meccanismo psichico:

Quello che la pena, nel complesso, può avere fatto acquistare all'uomo e all'animale è l'incremento della paura, l'acuirsi dell'intelligenza, il controllo dei desideri: in questo modo la punizione "addomestica" l'uomo, ma non lo rende «migliore» – anzi, con più diritto, si potrebbe affermare il contrario. («sbagliando s'impara», dice il popolo, e nel momento stesso in cui s'impara, si diventa anche cattivi. Per fortuna molto spesso lo sbaglio rende anche stupidi)¹⁷³.

¹⁷³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, «Colpa», «Cattiva coscienza» e simili, [15].

Sulla maggiore dolcezza della pena come strumento per addomesticare chi si è macchiato di un reato la posizione di Nietzsche richiama le riflessioni di Foucault: «Il corpo e l'anima, come principi di comportamento, formano l'elemento che viene ora proposto all'intervento punitivo. Piuttosto che su un'arte di rappresentazioni, questo deve riposare su una manipolazione riflessa dell'individuo: «Ogni crimine trova la sua guarigione nell'influenza psichica morale»; bisogna dunque, per determinare castighi, conoscere il principio delle sensazioni e delle simpatie che si producono nel sistema nervoso. Quanto agli strumenti utilizzati, non sono più dei giochi di rappresentazione ad essere rinforzati e fatti circolare, ma delle forme di coercizione, degli schemi di costrizione applicati e ripetuti (...) Alla fine,

Ciò che avviene da questo momento in poi è una rivoluzione degli istinti più feroci.

L'inibizione degli impulsi primari, il non poter più scaricare la propria natura verso l'esterno conduce l'uomo a intraprendere una continua guerra con se stesso.

Quello che si verifica è un uomo psichicamente autotormentato dai propri desideri, dalle proprie idee e dai propri sentimenti.

Con ciò, però, si aprì la strada alla più grave e oscura malattia, da cui, sino ad oggi, l'umanità non è guarita, la sofferenza che l'uomo ha di sé, dell'uomo stesso: come conseguenza di un distacco violento dal suo passato animale, di un salto, di una caduta quasi, in nuove situazioni e condizioni esistenziali, di una dichiarazione di guerra contro gli antichi istinti su cui fino ad allora aveva fondato la sua forza, il suo piacere, la sua temibilità¹⁷⁴.

Questo ci fa comprendere come la voce della coscienza non sarebbe nient'altro che l'esito di un tortuoso processo di interiorizzazione e celata accettazione delle norme sociali.

Un lungo processo che ha condotto l'uomo ad uscire dallo stato bestiale per diventare un essere addomesticato, sotto le direttive imposte dal vivere sociale.

ciò che si cerca di ricostruire in questa tecnica di correzione non è tanto il soggetto di diritto, che si trova preso negli interessi fondamentali del patto sociale, quanto il soggetto obbediente, l'individuo assoggettato a certe abitudini, regole, ordini, un'autorità che si esercita continuamente intorno a lui e su di lui e ch'egli deve lasciar funzionare automaticamente in lui». M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1975, p. 141.

¹⁷⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, «Colpa», «Cattiva coscienza» e simili, [16].

È quanto affermerà qualche anno più tardi lo stesso Freud (1856-1939) nel momento in cui applicherà le sue intuizioni psicoanalitiche ai problemi della società.

Dichiara lo studioso austriaco:

Se la civiltà impone sacrifici tanto grandi non solo alla sessualità ma anche all'aggressività dell'uomo, allora intendiamo meglio perché l'uomo stenti a trovare in essa la sua felicità. Di fatto l'uomo primordiale stava meglio, poiché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale¹⁷⁵.

Nietzsche dunque prima di Freud sottolinea come l'origine del senso di colpa e di altre forme di insoddisfazione siano riconducibili alla repressione degli istinti vitali.

Ma il potenziamento del meccanismo distruttivo della cattiva coscienza avviene nel momento in cui l'uomo «si impadronisce del presupposto religioso, cioè interpreta la coscienza del debito, proveniente dall'antico rapporto creditore-debitore, come coscienza di colpa, cioè del debito verso Dio»¹⁷⁶.

Con Dio l'uomo stabilisce lo stesso rapporto che il debitore ha con il creditore.

L'operazione difensiva del soggetto in questo caso è spingere il martirio di sé ancora più a fondo.

Sentirsi continuamente colpevoli agli occhi di Dio è la condizione che l'essere umano deve vivere per colpa dei suoi istinti più brutali.

¹⁷⁵ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, a cura di Mistura S., Einaudi, Torino 2010, p. 140.

¹⁷⁶ S. Giaretta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., p. 457.

In tal senso, non c'è riscatto alcuno per queste determinazioni umane, poiché esse costituiscono la parte biologica, infima del soggetto.

L'unico rimedio è perciò quello di ripagare continuamente quel debito che non potrà mai essere adeguato alla colpa:

Un debito verso Dio: questo pensiero è per lui strumento di tortura. Coglie in «Dio» le contraddizioni ultime che riesce a trovare in relazione ai suoi tipici e non riscattabili istinti animali, reinterpreta questi istinti animali come colpa verso Dio (come ostilità, rivolta, ribellione contro il «Signore», il «Padre», il progenitore e il principio del mondo) (...) la volontà dell'uomo di sentirsi colpevole e riprovevole tanto da non poter più espiare le sue colpe, la sua "volontà" di sentirsi punito, senza che la pena possa mai adeguarsi alla colpa, la sua "volontà" di infettare il fondo più remoto delle cose col problema della pena e della colpa, di intossicarlo, per precludersi una volta per sempre ogni via d'uscita da questo labirinto di «idee fisse», la sua volontà di istituire un ideale – quello del Dio santo – e di essere incontrovertibilmente certo della propria assoluta indegnità di fronte a lui.¹⁷⁷

Qui giungiamo all'ultimo stadio di una malattia che ha portato la terra ad essere per molto tempo un "manicomio".

Lo scenario è proiettato dal colpo di genio del cristianesimo.

Un Dio che sacrifica se stesso per colpa dei peccati commessi dall'uomo e che su questa colpa ha il potere assoluto di espiatione e redenzione.

Solo l'affermazione dei valori morali e religiosi può salvare l'essere umano dal tormento delle pulsioni istintuali.

¹⁷⁷ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, «Colpa», «Cattiva coscienza» e simili, [22].

Tuttavia, Nietzsche scopre come la pretesa superiorità di tali valori nascondono una letale volontà del nulla.

3.5 L'ideale ascetico come volontà del nulla

L'interiorizzazione degli istinti animali da parte dell'uomo costituisce il primo passo verso il compimento di quella compagine psicologica costituita, nella sua massima espressione, dagli ideali ascetici.

Sottolineando la natura negativa di tali formulazioni eidetiche, Nietzsche ricalca il fatto che nell'ideale ascetico si realizza un giudizio che condanna la vita, il "no" che la vita pronuncia contro se stessa.

Negata la vita, l'uomo proietta se stesso al di fuori della sua essenza per emettere una valutazione ontologica piegata verso il "nulla".

In altri termini, l'ideale ascetico sarebbe un puro atto di autonegazione che la vita opera su se stessa, il quale si manifesta nell'attimo in cui si pone la vera vita al di là della vita stessa.

In questa singolare svalutazione della "vera esistenza" Nietzsche distingue la potenza nascosta dell'ideale ascetico, il carattere determinato, del tutto accettato, di un atteggiamento dove:

si esprime il dato fondamentale della volontà umana, il suo "*horror vacui*": essa ha "bisogno di una meta" – e preferisce volere il "nulla" piuttosto che "non" volere¹⁷⁸.

Considerate queste premesse analitiche, Nietzsche tenta di cogliere, sempre legandosi alla genealogia, il significato che gli ideali ascetici assumono per l'uomo.

Si tratta in questo caso di approfondire perché l'ideale ascetico viene vissuto come l'unica sorgente dalla quale scaturisce l'intera produzione di senso legata alla vita da parte dell'essere umano.

¹⁷⁸ Ivi, Che significato hanno gli ideali ascetici?, [1].

La determinazione storica e psicologica degli ideali ascetici prenderà corpo nella pienezza significativa che essi assumono non solo per i preti ma anche per i filosofi e gli artisti.

Da questo punto di vista, analizzato in artisti come Wagner e filosofi come Schopenhauer l'ascetismo assume un carattere di per sé senza conseguenze; viceversa, nei sacerdoti questo ideale diventa un problema serio.

Riferendosi ad esempio a Schopenhauer¹⁷⁹ – e ai filosofi in generale, Nietzsche vede l'ascetismo lo strumento per potenziare quella vocazione verso la conoscenza che è propria dei filosofi, una condizione che fa dell'ascetismo stesso una pratica di vita essenziale e autonoma.

Nell'adesione all'ascetismo, infatti, il filosofo contrae l'energia conoscitiva necessaria per esercitare la conoscenza in modo del tutto indipendente.

La sua trascendenza non è quella del sacerdote, ma una posizione esistenziale che trova nell'asceti quella radice di libertà in virtù della quale il filosofo incontra le diverse formulazioni sull'essere.

¹⁷⁹ Per Schopenhauer l'ascetismo è la via attraverso cui l'uomo riesce ad estirpare qualsiasi desiderio e a liberarsi dal dolore. «I piaceri sono e restano qualcosa di negativo: che portino la felicità è un'illusione alimentata dall'invidia, a proprio castigo. I dolori invece rappresentano un dato positivo per la coscienza: la loro assenza è quindi il criterio per valutare una vita felice. Se poi alla mancanza del dolore si aggiunge l'assenza della noia, allora la felicità umana è sostanzialmente raggiunta: perché tutto il resto è una chimera. Da ciò consegue che non si devono mai acquisire piaceri a prezzo di dolori, neppure come semplice rischio; altrimenti si paga una cosa negativa, quindi illusoria, con una positiva e reale. Ci si guadagna invece quando si sacrificano i piaceri per sfuggire ai dolori. In entrambi i casi è indifferente se i dolori seguono i piaceri o li precedono. È veramente il massimo dell'assurdità voler trasformare questa valle di lacrime in un parco di divertimenti, e porsi come meta, anziché la soppressione del dolore, per quanto è possibile, piaceri e gioie; eppure sono tanti a fare così». A. Schopenhauer, *Aforismi sulla saggezza del vivere*, a cura di Giannelli M. T., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1994, pp. 139-140.

Essi pensano a “sé”, che importa loro il sacro! Anzi essi pensano a ciò che per loro è la cosa più indispensabile: libertà da costrizioni, turbamenti, fracasso da affari, doveri, preoccupazioni; chiarezza in testa, danza, salti e volo dei pensieri; un’aria buona, limpida, chiara, libera, asciutta come quella delle alte cime, che rende ogni essere animale più spirituale e gli dà le ali; tutti i cani ordinatamente alla catena, niente latrati di inimicizia e di villosi rancore; nessun tarlo di ambizione ferita; interiora umili e sottomesse, diligenti come macine di mulino, ma distanti, il cuore estraneo, al di là, nel futuro, postumo, - in fondo, nell’ideale ascetico, essi pensano al sereno ascetismo di un animale divinizzato e capace ormai di volare, che passa al di sopra della vita, più che posarvisi¹⁸⁰.

L’ascetismo del filosofo¹⁸¹ è dunque una pratica di vita estranea al *ressentiment* giacché si tiene lontana da ogni degenerazione esistenziale.

¹⁸⁰ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Che significato hanno gli ideali ascetici?, [8].

¹⁸¹ Nonostante il carattere positivo dell’ascetismo del filosofo, per Nietzsche tale condizione esistenziale è sempre una negazione della vita. A tal proposito, occorre sottolineare la differenza che Simmel traccia tra Schopenhauer e lo stesso Nietzsche: «Mentre Schopenhauer si ferma all’annientamento del fine ultimo, da cui deriva, come unica conseguenza pratica, la negazione della volontà di vivere in generale, Nietzsche trova nel dato di fatto dell’evoluzione del genere umano la possibilità di un fine che consenta alla vita di dirsi nuovamente sì. Per Schopenhauer la vita, essendo volontà, in ultima istanza è condannata all’assenza di valore e di senso: essa è semplicemente ciò che non dovrebbe essere. Nell’orrore al cospetto della vita, secondo lui, si acuisce lo sgomento che certe nature provano di fronte al fatto che l’essere è, al contrario di altre nature che l’essere in sé – come forma indipendente dai contenuti che offre – placa con la felicità di un’estasi sensuale o religiosa. A Schopenhauer manca completamente il sentimento che per Nietzsche prorompe ovunque: il sentimento della festosità della vita. Dall’idea di evoluzione Nietzsche, diversamente da Schopenhauer, ha fatto nascere un concetto del tutto nuovo di vita, secondo cui questa, conformemente alla sua natura più propria, più intima, è elevazione, accrescimento, crescente concentrazione nel soggetto delle circostanze del mondo». G. Simmel, *op. cit.*, pp. 78-79.

Questo significa non aver in sé nessuna ambizione che riproduca sete o brama di potere sull'intera specie umana.

Sotto simili definizioni interpretative, l'istinto contemplativo del filosofo è solo la conseguenza delle condizioni in cui la filosofia è venuta al mondo.

È Nietzsche ad esporre tali dinamiche storiche nel seguente passo:

Agli inizi la contemplazione è apparsa sulla terra travestita nella figura, ambigua nell'aspetto, con un cuore cattivo e spesso con una testa tormentata dall'angoscia: su ciò non esiste alcun dubbio.

Quel che c'è di inattivo, di meditabondo, di non bellicoso negli istinti degli uomini contemplativi, provocò intorno a loro, per molto tempo, una profonda diffidenza: contro ciò non esisteva altro rimedio che incutere decisamente "paura" di sé.

E in questo gli antichi brahmani erano grandi esperti! I più antichi filosofi seppero dare alla loro esistenza e al loro apparire un senso, una consistenza e uno sfondo, grazie ai quali si imparò a "temerli": e a esaminare la cosa con maggior precisione, ciò derivò da un bisogno ancora più fondamentale, e cioè per conquistarsi timore e venerazione.

Poiché essi trovavano in se stessi tutti i giudizi di valore rivolti "contro" di sé, dovevano sconfiggere ogni specie di sospetto e di resistenza contro «il filosofo in sé»¹⁸².

L'aderenza a forme di ascetismo da parte del filosofo sarebbe quindi dettata all'inizio da esigenze di sopravvivenza.

¹⁸² F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Che significato hanno gli ideali ascetici?, [10].

Si potrebbe dire che per lungo tempo la pratica di vita dell'ascetismo ha protetto i filosofi e la ricerca filosofica dallo "stato di precarietà" in cui si svolgeva l'esercizio del pensiero.

Tutto questo, però, ha dato vita a un «frintendimento ascetico» all'interno della filosofia stessa.

Tale frintendimento è servito al prete asceta per vestire gli abiti del filosofo, abiti che hanno permesso alla filosofia per un certo periodo di tempo di sopravvivere.

Se questi sono i caratteri e le vicende dell'ascetismo, allora solo dopo averle messe in chiaro Nietzsche può prendere in serio esame la natura dell'ideale ascetico.

In questa dissertazione il prete asceta viene sempre assunto dal filosofo tedesco come punto di riferimento intorno al quale far ruotare le sue tesi.

La sua condotta di vita, i suoi giudizi valoriali richiamano quella tendenza a volere il nulla che nasconde una radice sostanzialmente nichilistica.

Perché si dia una ragione al nulla, un principio, una verità è necessario investire l'ascetismo della massima carica positiva, che trova la sua compiutezza nella negazione della realtà apparente

L'asceta tratta la vita come una strada sbagliata che si dovrà ripercorrere, a ritroso, fino al suo inizio, o come errore, che si confuta – si "dovrà" confutare tramite l'azione: poiché questi esige che si vada con lui, e impone, dove può, la "propria" valutazione dell'esistenza¹⁸³.

¹⁸³ Ivi, [11].

La valutazione dell'asceta è però un'autocontraddizione fondamentale. Laddove si cerca di soffocare l'esistenza con valutazioni che negano l'esistenza stessa si impiega una volontà di potenza contraria, ma di uguale portata, alla volontà di potenza che afferma la vita.

Considerata la radice di questa forza, la negazione ascetica è per Nietzsche solo apparenza, una maschera che, rifiutando l'esistenza, «vorrebbe dominare, non su qualcosa della vita, ma sulla vita stessa, sulle sue più profonde, più forti e sotterranee condizioni»¹⁸⁴.

Una vita del genere è solo “apparente” perché occulta, soprattutto facendo riferimento a un passato recondito, un “istinto di autoconservazione” che è prerogativa solo di chi vive un'esistenza degenerata.

Il giudizio dell'uomo asceta difatti, che valuta/svaluta la vita, non è nient'altro una volontà di potenza necessaria a rendere possibile la salvaguardia della propria conservazione spirituale e materiale.

Questa volontà di potenza del sacerdote ascetico, attraverso il gesto escludente della dimensione sensibile, manifesta il suo impulso distinguersi da chi esprime i tratti vitali dell'esistenza.

Il sacerdote asceta è il desiderio incarnato di essere-altro, di essere-altrove, e in realtà il più alto grado di questo desiderio, il suo ardore tipico e la sua passione: ma proprio la “potenza” del suo desiderare è la catena che lo incatena qui.; proprio in questo modo egli diventa strumento obbligato a lavorare per la creazione di condizioni più favorevoli per l'essere qui e l'essere-uomo; proprio con questa “potenza” tiene avvinto all'esistenza tutto il gregge di falliti di ogni genere, di scontenti, di bistrattati dalla sorte, di disadattati, di

¹⁸⁴*Ibidem.*

sventurati, di quanti soffrono di sé, precedendoli istintivamente come un pastore¹⁸⁵.

Se il gregge dei malriusciti non può essere guarito completamente dalle sue patologie fisiologiche e psicologiche, il sacerdote, però, può alleviare tutte queste sofferenze, con mezzi innocenti.

«Con la tirannia dei concetti di colpa, peccato, peccaminosità, corruzione, dannazione, rende inoffensivi fino a un certo grado i malati, aiuta gli inguaribili a distruggersi da sé e quelli lievi a sfruttare i cattivi istinti dei sofferenti allo scopo dell'autodisciplina, dell'autosorveglianza e dell'autosuperamento»¹⁸⁶.

Tali, infatti, sono gli artifici di cui si servono i sacerdoti ascetici per poter dominare moralmente sull'intera massa di colpevoli al cospetto di Dio.

Essi dichiara Nietzsche:

Si aggirano tra di noi come rimproveri in carne e ossa, come ammonimenti rivolti a noi, come se salute, belle fattezze, forza, orgoglio e senso di potenza fossero già in sé cose peccaminose, che dovranno essere un giorno espiate, amaramente espiate: oh come sono pronti, in fondo, a far spiare, come sono assetati dal desiderio di farsi "carnefici"¹⁸⁷.

Il prete ascetico è dunque il medico che ha come missione quella di curare un'umanità afflitta da ogni genere di mali.

¹⁸⁵ Ivi, [21].

¹⁸⁶ S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., p. 459.

¹⁸⁷ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Che significato hanno gli ideali ascetici?, [14].

Ma per assolvere a tale missione egli stesso deve essere malato, egli stesso deve presentare quelle patologie per poterle curare.

Da questo punto di vista, il sacerdote assume il compito divino di curare l'anima del fedele per espiare la colpa di cui il fedele medesimo è l'origine, la causa scatenante.

Con questa terapia sacerdotale¹⁸⁸, come Nietzsche la definisce, insieme alla predicazione di eventi eccezionali, si compie il colpo di genio dell'ideale del prete.

¹⁸⁸«Ovunque fino a oggi si è presentata sulla terra la nevrosi religiosa, la troviamo collegata a tre pericolose prescrizioni dietetiche: solitudine, digiuno e astinenza sessuale – senza tuttavia che si possa stabilire qui, con sicurezza, quale sia la sua causa, quale l'effetto e *se* qui risulti in generale un rapporto di causa ed effetto. Giustifica quest'ultimo dubbio il fatto che tra i sintomi più normali della nevrosi, sia tra i popoli selvaggi che tra quelli civili, è compresa anche la più repentina e sfrenata lascivia, la quale poi, altrettanto all'improvviso, si capovolge in uno spasimo d'espiazione e in un annientamento del mondo e della volontà: sono forse queste due spiegabili come epilessia mascherata?

Ma in nessun altro caso più che in questo occorrerebbe liberarsi dalle spiegazioni: attorno a nessun altro fenomeno tipico è proliferata una tale congerie di assurdità e superstizioni, nessun altro fino ad oggi sembra aver interessato di più gli uomini e persino i filosofi – sarebbe quindi il momento di acquistare, appunto a questo proposito, un po' di freddezza, di imparare la cautela, meglio ancora: di guardare altrove, di andarsene altrove. – Anche sullo sfondo della filosofia più recente, quella schopenhaueriana, sta, quasi come il problema in sé, questo lugubre interrogativo della crisi e del risveglio religioso.

Come è possibile una negazione della volontà? Come è possibile il santo? (...) Ma se ci si domanda che cosa propriamente di tutto quanto il fenomeno del santo sia stato così assolutamente interessante per gli uomini di ogni tipo e di ogni tempo, compresi i filosofi, è, senza alcun dubbio, la parvenza del miracolo che gli resta attaccata, quella cioè dell'immediata successione degli opposti, di stati dell'anima valutati come moralmente antitetici: si riteneva a questo punto di toccare con mano la possibilità che all'improvviso un «uomo cattivo» si trasformasse in santo, in un «uomo buono».

Sino a oggi la psicologia ha fatto, a questo punto, naufragio: e non dovrebbe forse essere accaduto tutto questo per la precipua ragione che essa si era posta sotto il dominio della morale e credeva essa stessa nei contrasti morali di valore, e scorgeva, leggeva, *interpretava* questi contrasti inserendoli nel testo e nella fattispecie? – Che cosa? Sarebbe il miracolo soltanto un errore d'interpretazione? Un difetto di filologia?». F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, L'essere religioso, [47].

La manifestazione individuale e collettiva della malattia, se senza il prete costituisce un insuperabile “non-senso”, ora grazie al sacerdote compare come elemento insostituibile, sintesi esistenziale attraverso cui l’uomo si guadagna il Regno divino.

Se l’uomo non riesce a trovare un “senso” alla sofferenza, il sacerdote è lì per offrirgli un senso, per dare al problema il suo significato.

Qui Nietzsche arriva a comprendere la forza storica e psicologica degli ideali ascetici.

La loro potenza è di aver offerto un senso, uno scopo a un qualcosa che in fondo non possiede alcun senso, di aver, cioè, spinto l’uomo a riempire quel vuoto che lo circonda e che, entro i limiti della razionalità umana, non ha nessuna spiegazione.

CAPITOLO IV

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

«No. La vita non mi ha disilluso. Di anno in anno la trovo sempre più ricca, più desiderabile e più misteriosa – da quel giorno in cui venne a me il grande liberatore, quel pensiero che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza – e non un dovere, non una fatalità, non una fede. (...) La vita come mezzo di conoscenza. Con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma anche gioiosamente vivere e gioiosamente ridere». F. Nietzsche, *La gaia scienza*,[324].

4.1 Comprendere Nietzsche

Rievocando il principio espresso nell'introduzione, lo scopo di questo lavoro è stato quello di mettere in luce i complessi temi che riguardano la critica di Nietzsche al cristianesimo e alla morale.

La prima impressione che emerge è quella di un pensatore che per certi aspetti è risultato alquanto "postumo" perché si capisse con giusto equilibrio il suo pensiero.

Come l'uomo folle della *Gaia scienza*, consapevole di giungere troppo presto ad annunciare la morte di Dio, allo stesso modo la filosofia di Nietzsche ha sofferto di un grave ritardo ermeneutico.

Solo grazie alla passione interpretativa di studiosi come Jaspers, Heidegger, Löwith, Colli e Montinari, si è usciti da quel ristretto orizzonte concettuale che ha dipinto Nietzsche come il filosofo dell'ideologia nazista, il nemico dell'uguaglianza.

Lungi dal voler raggiungere una volta per tutte una verità interpretativa completa sulla filosofia nietzscheana, si desidera solo chiarire che una lettura dei testi del filosofo tedesco deve tener presente della «distanza tra il reale pensiero di Nietzsche e il Nietzsche generalmente inteso dal nostro tempo»¹⁸⁹.

In questo caso, risultano quanto mai preziose le annotazioni di Montinari quando dichiara che «chi, nel leggere Nietzsche, non senta di respirare liberamente deve strane lontano, per non diventare una caricatura, per non finire nietzscheano»¹⁹⁰.

Si tratta quindi di sottrarre l'opera di Nietzsche a quell'alone eroico-mitico di cui è stato rivestito il suo pensiero, ma soprattutto di

¹⁸⁹ K. Jaspers, *Nietzsche e il cristianesimo*, cit., p. 132.

¹⁹⁰ M. Montinari, *op. cit.*, p. 170.

avvicinare di più lo sguardo su una prospettiva che interpreti il filosofo tedesco come una figura vittima e allo stesso tempo critica del suo tempo storico.

È questa una duplice metodologica che consente a chi si avvicina al pensiero e all'opera di Nietzsche di acquisire la giusta rettitudine, capace (forse) di restituire lo stesso Nietzsche al suo reale pensiero.

Proprio in virtù di queste personali riflessioni si è tentato di analizzare le tematiche proposte in tale rassegna.

Ma tutto esige un principio logico per mettere a fuoco con maggiore rigore intellettuale i concetti trattati.

Quasi a segnalare una contraddizione, il “principio” logico deriva in questo caso dal tramonto della divinità, ossia dalla morte di Dio annunciata da Nietzsche.

Ogni morte segnala la fine ma anche l'inizio di qualcosa.

La morte di Dio segna in modo indelebile la fine della tradizione teologico-valoriale della cultura occidentale e l'inizio del nichilismo, lo stato del nostro disorientato pensare.

È sicuramente Nietzsche il primo a sperimentare in modo prematuro la patologica sensazione di smarrimento provocata dal nichilismo.

Ma il filosofo invece di lasciarsi travolgere dal “non senso” di questa “inevitabile crisi” ripercorre a ritroso la strada concettuale tracciata dalla metafisica occidentale allo scopo di capire l'origine della decadenza.

Il seme del declino si scopre essere una contrapposizione ontologica tra ordini di realtà, uno sdoppiamento del reale che trova in Platone il suo massimo esponente.

Il filosofo ateniese traccia un percorso dialettico che parte dalla realtà sensibile, realtà imperfetta, fino ad arrivare alla perfezione della realtà sovrasensibile.

In questa geografia cosmologica la realtà sensibile viene vissuta in funzione del senso, della direzione offerta da quel mondo perfetto dove regnano le cose stimate come valori superiori e immutabili.

I principi metafisici riconosciuti da Platone si associano al messaggio giudaico-cristiano della venuta del Regno di Dio.

Da questo momento il senso dell'esistenza umana è rimandato alle sorti di un "tempo" che arriverà per interrompere il divenire storico e giudicare chi ha diritto alla vita eterna.

Di nuovo si perpetua la promessa, l'esistenza di un mondo dove l'uomo potrà godere del soffio dell'eternità.

Ma arriva il paradigma tecnico-scientifico che con la sua cosmologia interpreta un universo in cui la terra e l'uomo non rappresentano più il centro intorno al quale si dispiega il movimento del cosmo.

Cominciano così a vacillare lievemente tutte le idee che avevano assicurato all'uomo il suo ruolo privilegiato all'interno del "tutto".

In questo scenario di progressivo deterioramento metafisico l'uomo inizia così a congedarsi da tutte quelle categorie di senso offerte prima da Platone, poi dal cristianesimo.

Tutto ciò non sfugge alla sensibilità filosofica di Nietzsche. Egli, infatti, concepisce la sua epoca storica come il realizzarsi della fine di tutte le illusioni metafisiche e religiose, e l'avverarsi del nichilismo.

«L'uomo Nietzsche diviene in tal modo segno aperto e sconcertante di una realtà storico-esistenziale»¹⁹¹.

¹⁹¹ B. Welte, *op. cit.*, p. 80.

Vista dalla prospettiva del filosofo, il mondo sovrasensibile si rivela come una terribile menzogna. La scoperta di questa menzogna porta dietro di sé il crollo di tutte le categorie valoriali che nel corso dei secoli sono state considerate come indipendenti dalla volontà e dall'esistere dell'uomo.

A questo punto la denuncia del crollo di qualsiasi istanza valoriale incontra il superuomo.

Lo spessore speculativo della filosofia nietzscheana non può prescindere dalla relazione con questa possibilità di esistenza ne tantomeno con la cifra di verità che essa può esibire.

Il progetto nietzscheano della creazione di una nuova categoria di umanità, sotto la consapevolezza dello sfacelo valoriale, affida all'umanità due alternative esistenziali: il regredire allo stato bestiale oppure proiettarsi oltre l'uomo.

Si potrebbe dire che, considerando gli eventi storici del 900, la scelta umana sia ricaduta nella condizione di uno stato animale conseguenza – probabilmente – della morte di tutte le metafisiche e religioni dichiarata da Nietzsche.

4.2 La radice “dell’immoralismo” nietzscheano

Se dunque il superamento del nichilismo rimane incerto nei pensieri del filosofo tedesco, pochi dubbi vi sono invece sull’origine di questa esperienza esistenziale.

Come sostenuto da Montinari, «solo in Nietzsche il Dio cristiano è veramente morto, e con lui le valutazioni morali del cristianesimo.

A Nietzsche non sfugge l’origine sociale, politica in senso lato, delle valutazioni morali»¹⁹².

Partendo dalla critica al cristianesimo, dobbiamo rilevare un’intuizione molto importante nella riflessione nietzscheana.

Egli mette in evidenza il fatto che la crisi dei valori cristiani, la condotta di vita dei seguaci del cristianesimo, estranea ai precetti del cristianesimo stesso, non sono dovuti al «progressivo distacco dalla purezza delle origini»¹⁹³.

Al contrario, la nascita stessa del cristianesimo è per Nietzsche un evento originatosi dalla corruzione, dallo spregiudicato travisamento del messaggio di Gesù.

Nel cristianesimo, pertanto, e in quella che sarà la futura Chiesa, Nietzsche individua l’espressione oggettiva di un capovolgimento originario costruito su concetti ingannevoli: l’ordinamento morale del mondo, il peccato, il Regno eterno, la redenzione.

Tutto ciò non ha niente in comune con l’unico cristiano realmente esistito, Cristo.

La pratica di vita di Gesù è proprio la testimonianza di quello che un professato cristiano non farebbe, e che non fa!

¹⁹² M. Montinari, *op. cit.*, p. 183.

¹⁹³ K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo*, cit., p. 24.

In tal senso, la falsificazione del messaggio di Gesù sarebbe l'opera di un istinto crudele che, attraverso la morale della compassione universale, nasconde l'intenzione di "vendicarsi dell'esistenza".

Questo perché nell'ideale cristiano c'è il riverbero di quella psicologia sorretta dal desiderio di rivalsa e dal compiacimento della sofferenza altrui.

Nietzsche vuole sottolineare che sotto l'agire morale del cristianesimo si nasconde la debolezza umana.

Nulla, però, è più impetuoso di questa debolezza, la quale riesce a sacralizzare quanto il filosofo tedesco recepisce come nocivo alla vita.

Ciò che Nietzsche trova inaccettabile nel cristianesimo è il fatto di aver imposto una morale che ha condotto l'uomo a rivoltarsi contro la sua stessa natura: la morale della rinuncia di sé, dell'amore disinteressato sottrae all'uomo la sua linfa vitale, inducendolo a vedere qualcosa d'impuro nelle manifestazioni istintuali dell'essere vivente.

Per questo motivo il filosofo di Röcken parla di morale cristiana come "vampirismo", proprio perché si nutre di quella vita che l'uomo stesso nega.

L'amare incondizionato è, infatti, secondo Nietzsche proprio di chi non ama se stesso.

La verità è che nessuno uomo agisce solo ed esclusivamente per puro disinteresse, in quanto la pretesa rinuncia di sé non è nient'altro che un atto di vanità praticato per deificare se stessi agli occhi degli altri.

Questo atto di vanità raggiunge il suo livello più alto nel momento in cui l'uomo teorizza un Dio pronto a diventare uomo e a "scarificarsi" per salvare l'umanità.

Non dunque una religione nata dal seme dell'amore ma dalla sete di vendetta di Paolo, l'ideatore di un Dio che in realtà "nega" Dio. Ma non

solo: egli arriva alla negazione totale dell'esistenza riuscendo a richiamare il sentimento di rivalsa dei cosiddetti "uomini deboli".

Nietzsche riconosce al cristianesimo di Paolo il merito di aver prodotto una forza morale senza pari nella storia, edificando una dottrina essenzialmente nichilista.

Al centro di queste numerose intuizioni sul cristianesimo si colloca la questione riguardante la morale.

Se i valori e i sistemi religiosi sono proiezioni di "necessità esclusivamente umane", Nietzsche allora sonda le ragioni che hanno determinato il sorgere di una tradizione valoriale fondata sull'incitazione all'estraniamento dell'uomo nei confronti della vita.

Per assolvere a questo compito c'è bisogno della genealogia, l'unica impostazione metodologica in grado di sostituire all'occhio miope della metafisica un'interpretazione più realistica degli eventi.

Emerge, attraverso il sapere genealogico, un'indagine critica che parte dall'osservazione del presente per arrivare alle profondità del passato, dove si custodiscono le condizioni della nostra esistenza.

Si può così comprendere la genesi storica e psicologica dei giudizi morali, rimasta sepolta dagli occultamenti della metafisica.

Sotto la lente d'ingrandimento della genealogia Nietzsche rivela l'esistenza di due tipi di morale: "quella dei signori" e "quella degli schiavi".

L'opposizione tra queste due categorie è la vera fonte dalla quale si originano i concetti di «buono» e «cattivo».

In particolare, l'impotenza dello schiavo nel rapportarsi all'uomo forte determina la concezione di buono sotto il profilo meramente utilitaristico.

Vale a dire che un'azione viene considerata buona solo nell'attimo in cui procura un vantaggio a chi la riceve.

Ma buono non deriva da una simile prassi. Etimologicamente buono deriva da nobile, aristocratico, forte, superiore.

È l'uomo aristocratico, uomo in quanto uomo, la sorgente dei veri valori.

In altri termini, l'individuo che ha la padronanza di se stesso, che non prova risentimento, è l'unico in grado di produrre delle valutazioni morali.

Le cose cambiano con la separazione della forza dall'elemento razionale.

L'uomo forte, dedito all'accettazione della vita, è oggetto di odio e di invidia da parte della casta sacerdotale, la quale per poter dominare svaluta tutte le caratteristiche dell'uomo nobile in favore dell'esercizio di una morale negativa per l'esistenza.

Questa dislocazione procura vantaggio prima all'ebraismo e poi al cristianesimo: comincia così l'ascesa della "morale del gregge".

Ecco che Nietzsche restituisce alla psicologia e alla storia la pretesa trascendenza dei valori morali dichiarati dal cristianesimo.

La diagnosi porta in superficie un uomo caratterizzato da risentimento, che, a causa della repressione degli istinti vitali, nasconde dentro di sé l'apparato della cattiva coscienza.

Questo spiega perché dalla repressione degli impulsi primari sia nato il senso di colpa, ovvero il continuo tormento psicologico che l'uomo prova nel momento in cui ogni caratteristica tendente all'esaltazione della vita viene moralizzata.

Si noti come ad un certo punto Nietzsche individua il colpo di genio della casta sacerdotale.

Questa casta prima infetta la psicologia umana con i concetti di castigo divino, vita eterna, poi si pone come l'unica alternativa possibile per curare queste malattie: da "malato" il prete ascetico diventa dunque medico.

In tal modo, una volta generalizzata la sofferenza e dichiarata l'umanità come il principio del peccato, viene raggiunto il completo dominio morale, che, in virtù del fenomeno del risentimento, conduce l'uomo debole a opprimere storicamente l'uomo forte.

4.3 Attualizzare Nietzsche

Il secolo di Nietzsche è ormai lontano. Da lì le sue riflessioni impongono alla coscienza ancora tanti interrogativi.

L'uomo è guarito dal nichilismo? Il cristianesimo riesce tuttora a garantire risposte adeguate sul senso dell'esistenza umana? Quali valori campeggiano dopo la scoperta della morte di Dio?

Avendo sotto gli occhi la profonda crisi della cultura contemporanea, bisogna dire che non occorre essere nietzscheani per riconoscere l'autosoppressione di senso che attraversa il nostro tempo.

Appare lecito supporre che solo attraversando la riflessione nietzscheana si giunge a una maggiore consapevolezza critica circa lo stato di salute in cui versa l'epoca attuale.

E allora siamo costretti ad ammettere che nel frattempo la profezia di Nietzsche sembra essersi avverata.

A cominciare dai processi secolarizzazione e razionalizzazione il tempo storico si è sempre più riempito di scetticismo e di relativismo.

Specialmente sul piano etico e morale si rivela la maggiore difficoltà nel riuscire ad interpretare la realtà mediante i sistemi valoriali tradizionali.

Tutto sfugge al tentativo di mettere insieme sotto un unico cielo le infinite visioni su un mondo che non ha più un significato trascendente.

Liberato dal cappio delle impostazioni metafisiche, l'universo è diventato lo spazio di conquista del paradigma scientifico-tecnologico.

Ma nel mondo dominato dalla scienza tutto deve correre! I ritmi dell'esistenza scorrono sotto l'imperativo della velocità a tutti i costi, producendo uno stile di vita che non ha logica al di fuori dei confini tecnologici.

Forse nella velocità con cui oggi la tecnologia impone le sue scoperte si nasconde quel disorientamento che spinge l'uomo a fuggire di fronte all'esperienza del nichilismo e ad aggrapparsi a qualcosa di immediatamente riconoscibile.

Da qui nasce il sospetto nietzscheano, ovvero la tesi secondo cui chi fa scienza non fa altro che offuscare la paura del caos attraverso la descrizione del mondo su dati oggettivi.

D'altra parte, la scienza e lo sviluppo tecnologico sono un'arma a doppio taglio.

Infatti, lo stesso sviluppo della tecnologia tende a forgiare un tipo d'uomo che non deve necessitare di nessun punto fermo, perché i ritmi del progresso non ammettono ritardi.

Su queste basi sembra incontestabile l'incapacità umana nel riuscire a determinare nuove categorie valoriali.

Tutto diventa materia d'indagine scientifica:

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 e conosce abbastanza per non credere più in nessun valore; ecco il *pathos*, il nuovo brivido.

Quella che racconto è la storia dei prossimi due secoli¹⁹⁴.

¹⁹⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, [119].

L'altezza della riflessione nietzscheana penetra nel corpo malato della civiltà contemporanea, evidenziandone lo stato confusionale attraverso cui si ricerca la conoscenza.

Si tratta di una fase intellettuale ed emotiva in cui si scontra l'obliterazione dei valori del passato e un futuro privo di qualsiasi prospettiva.

L'unico valore in cui sembra credere l'essere umano e la non esistenza di alcun valore, convinzione che cresce in maniera ipertrofica con l'aggravarsi della crisi economica.

Dunque nell'oblio del senso gravita l'esistenza dell'uomo, chiusa nel linguaggio predefinito della comunicazione virtuale.

In questo scenario ci si chiede se Dio esista ancora o, che fine abbia fatto il cristianesimo autentico.

La risposta in questo caso non può essere esaustiva.

Forse con le spinte riformistiche della cultura laica il cristianesimo ha subito un lieve ridimensionamento della sua capacità di attirare le coscienze.

Tuttavia, il processo di liberazione dai dogmatismi morali del cristianesimo ha spostato gli atteggiamenti sul versante opposto della richiesta di una libertà intesa come esercizio indiscriminato di qualsiasi impulso individuale.

Tutto ciò ha permesso la svalutazione di qualsiasi valore e di qualsiasi norma pensata per la salvaguardia del vivere civile.

Ognuno pretende solo ciò che è giusto per sé, elevando se stesso a centro di gravità valoriale e intellettuale.

Ritorniamo qui al problema sollevato da Nietzsche sulla presa di coscienza da parte dell'uomo dell'effetto della morte di Dio.

Applicata la riflessione nietzscheana al contesto moderno, viene da dire che l'uomo non ha ancora raggiunto la maturità necessaria per affrontare il nulla provocato dal nichilismo, rimanendo spettatore inconsapevole della morte di Dio.

APPENDICE

Si è deciso, per concludere questo lavoro, di inserire una breve appendice contenente alcune lettere inviate da Nietzsche alle persone che, nel bene e nel male, hanno partecipato alle sue vicende filosofiche e esistenziali.

In molti casi il materiale epistolare può rivelare al lettore quell'aspetto intimo del personaggio che il più delle volte, soprattutto nel caso di Nietzsche, sfugge alla lettura delle opere.

Dal breve epistolario presentato emerge un Nietzsche per certi versi sofferente, incline, ma anche costretto alla solitudine. D'altra parte non viene mai a mancare nel filosofo una costante volontà nel portare avanti la sua "missione" filosofico-morale.

**Lettera inviata da Nietzsche alla sorella Elisabeth l'11 giugno
1865¹⁹⁵**

*Nel nostro indagare cerchiamo forse la tranquillità, la pace, la felicità?
No, soltanto la verità. Un'ultima domanda ancora: se fino dalla nostra
giovinezza avessimo creduto che ogni salvezza dell'anima promani da
un altro che non sia Gesù, da Maometto per esempio, non è certo,
forse, che ci sarebbero toccate le stesse benedizioni? Certamente!
Questo te lo scrivo, cara Lisabeth, soltanto per prevenire la prova più
comunemente addotta dai credenti, i quali fanno riferimento alle loro
esperienze interiori e ne deducono l'infallibilità della loro fede. Ogni
fede genuina è infallibile, te lo concedo: essa procura ciò che il relativo
credente spera di trovare in lei. A questo punto si separano le vie
dell'umanità: se vuoi raggiungere la pace dell'anima e la felicità, abbi
pur fede, ma se vuoi essere un discepolo della verità, allora indaga.*

¹⁹⁵ La lettera è contenuta nel testo di F. Barba, *op. cit.*, p. 61.

Le parole del filosofo testimoniano la scelta di congedarsi definitivamente dal cristianesimo per intraprendere la ricerca di una verità priva di compromessi teologici e falsi dogmatismi.

Lettera scritta da Nietzsche al suo più grande amico Franz Overbeck il 12 novembre 1887¹⁹⁶

Mi sembra che si concluda per me una specie di epoca; uno sguardo retrospettivo è più che mai opportuno. Dieci anni di malattia, più di dieci anni; e non di una malattia così semplice, per la quale vi siano medici e medicine. Sa in realtà qualcuno che cosa mi ha fatto ammalare? Che cosa mi ha trattenuto per anni in vicinanza della morte e nel desiderio della morte? Non mi sembra. Se eccettuo Richard Wagner, finora nessuno mi è venuto incontro neanche con un millesimo di quella passione e di quella sofferenza che sarebbero necessarie perché io mi «intendessi» con lui; già da bambino fui solo in questo modo e lo sono ancor oggi, nel mio quarantaquattresimo anno. Questo terribile decennio che ho alle mie spalle mi ha fatto assaporare abbondantemente che cosa significhi essere solo, essere isolato fino a questo punto: l'isolamento e la vulnerabilità di un sofferente che non ha nemmeno i mezzi per cautelarsi, per difendersi. Tranne il mio amico Overbeck (e altre tre persone), negli ultimi dieci anni quasi tutti quelli che conosco mi si sono rivoltati contro con qualche assurdità, sia con calunnie ripugnanti sia nella forma di un'insolenza sprezzante (da ultimo anche Rohde, questo villano incorreggibile). Ciò mi ha reso, per dirne il meglio, più indipendente; ma anche più duro, forse, e più spregiatore degli uomini di quanto io stesso potrei desiderare. Per fortuna ho abbastanza esprit gaillard per prendermi gioco di questi

¹⁹⁶ La lettera è contenuta nell'opera di S. Giametta, *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, cit., pp. 545-546.

Il contenuto della lettera anticipa la genesi di *Ecce homo*. In questo periodo Nietzsche vive una fase molto delicata della propria esistenza, tra sofferenza e solitudine.

ricordi altrettanto che di ogni altra cosa che riguardi soltanto me; e inoltre ho un compito che non mi permette di pensare a me (un compito, un destino o comunque lo si voglia chiamare). Questo compito mi ha fatto ammalare e questo compito mi farà guarire, e non solo mi farà guarire, ma mi renderà di nuovo anche più aperto agli uomini e a tutto ciò che vi si accompagna.

Lettera scritta per Peter Gast il 30 ottobre del 1888¹⁹⁷

Il tempo è così splendido che non ci vuole una grande bravura per fare qualcosa di buono. Nel giorno del mio compleanno mi sono messo di nuovo a far qualcosa, che sembra stia venendo bene ed è già in fase avanzata. Si chiama "Ecce homo. Ovvero come si diventa ciò che si è". Tratta, con grande temerarietà, di me e dei miei scritti. Con esso non solo mi sono voluto presentare prima dell'atto così tremendamente solitario della trasvalutazione, - ma anche per una volta voglio fare una prova di quello che posso davvero rischiare in base ai criteri vigenti in Germania in fatto di libertà di stampa. Il mio sospetto è che il primo libro della trasvalutazione verrà confiscato sul posto, con ogni buon diritto dal punto di vista legale. Con questo Ecce homo io voglio portare la questione a un tale grado di serietà e anche di curiosità, che i criteri vigenti e in fondo ragionevoli su ciò che è permesso consentano in questo caso un'eccezione. Del resto parlo di me stesso con ogni possibile «scaltrezza» e serenità psicologica, - non vorrei affatto presentarmi agli uomini come profeta, come mostro e spauracchio morale. Anche in questo senso questo libro potrà essere utile: impedirà forse che io venga scambiato col contrario di me.

¹⁹⁷ Ivi, pp. 549-550.

In questo periodo Nietzsche soggiorna a Torino e scrive al suo discepolo Peter Gast del compimento di *Ecce homo*.

Lettera scritta a Georg Brandes il 20 novembre 1888¹⁹⁸

...Adesso, con un cinismo che passerà alla storia, ho raccontato me stesso. Il libro si chiama ecce homo ed è un attentato senza il minimo riguardo al Crocifisso; termina in tuoni e fulmini contro tutto quanto è cristiano o infettato dal cristianesimo, al punto che a chi legge vengono meno la vista e l'udito. In definitiva, io sono il primo psicologo del cristianesimo e posso, da quel vecchio artigliere che sono, mettere in postazione dell'artiglieria pesante di cui nessun avversario del cristianesimo ha mai finora anche solo sospettato l'esistenza. Il tutto è il preludio della Trasvalutazione di tutti i valori, l'opera che è pronta davanti a me. Le giuro che fra due anni avremo tutta la terra in convulsioni. Io sono una fatalità.

¹⁹⁸ Ivi, p. 554.

Lettera scritta a Georg Brandes il 20 novembre 1888¹⁹⁹

*Indovina chi in Ecce homo viene più maltrattato? Come il tipo di uomo più ambiguo, come la razza della storia più maledicenda in relazione al cristianesimo? I signori tedeschi! Ho detto loro cose tremende...I tedeschi hanno per esempio sulla coscienza di aver privato di senso l'ultima grande epoca della storia, il Rinascimento – in un momento in cui i valori cristiani, i valori della *décadence* erano a terra, in cui erano sopravanzati dagli istinti contrari, dagli istinti vitali, anche negli istinti del clero superiore! Attaccare la Chiesa – ciò significò in realtà restaurare il cristianesimo. Cesare Borgia come papa – questo sarebbe il simbolo del Rinascimento, il suo simbolo più autentico...*

¹⁹⁹Ivi, p. 555.

Lettera spedita a Burckhardt il 5 gennaio 1889²⁰⁰

Caro signor professore,
alla fine sarei stato molto più volentieri professore basileese che Dio;
ma
non ho osato spingere così lontano il mio egoismo privato, da
tralasciare, per causa sua, la creazione del mondo. Lei vede, bisogna
fare sacrifici, come e dove si viva. – Tuttavia, mi sono riservata una
piccola camera da studente che si trova di fronte al Palazzo Carignano
(- nel quale sono nato come Vittorio Emanuele) e oltre a ciò permette di
sentire, dal proprio tavolo di lavoro, la magnifica musica nella Galleria
Subalpina. Pago 25 franche con servizio, preparo il mio tè e faccio tutte
le spese da solo, soffro di stivali rotti e ringrazio ogni momento il cielo
per il vecchio mondo, per il quale gli uomini non sono stati abbastanza
semplici e silenziosi. – Poiché sono condannato a intrattenere la
prossima eternità con cattive spiritosaggini, ho qui un'attività
scrittoria, che invero non lascia nulla a desiderare, molto carina e
nient'affatto faticosa. La posta è a cinque passi, imbuco io stesso le
lettere per trasmettere il grande fogliettonista “der grende monde”.
Naturalmente, sono in stretti rapporti con il Figaro, e affinché lei abbia
un'idea di quanto io possa essere innocuo, ascolti le mie prime due
cattive spiritosaggini:

²⁰⁰ La lettera anticipa il definitivo crollo psicologico del filosofo tedesco. In questo periodo Nietzsche scrive i cosiddetti “biglietti della follia” che invia ad alcune grandi personalità. Tra di essi vi è anche il testo sopra riportato. Il testo è consultabile al seguente indirizzo internet: <http://www.friedrich-nietzsche.it/index.php/i-biglietti-della-follia>.

Non prenda troppo sul serio il caso Prado. Io sono Prado, sono anche il padre di Prado, oso dire che sono anche Lesseps.... Vorrei dare ai miei parigini, che amo, una nuova idea - quella del criminale dabbene. Seconda spiritosaggine. Saluto gli immortali. Daudet appartiene ai quarante.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Opere di Nietzsche

Tutti i testi di Nietzsche sono tratti dall'edizione critica delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, Edizione italiana a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Nietzsche F., *La nascita della tragedia. Ovvero grecità e pessimismo*, trad. it. Giametta S., in *Opere*, a cura di Colli G. e Montinari M., vol. III/1, Adelphi, Milano 1972.

Nietzsche F., *Umano, troppo umano*, trad. it. Giametta S. e Montinari M., in *Opere*, a cura di Colli G. e Montinari M., vol. IV/3, Adelphi, Milano 1967.

Nietzsche F., *La gaia scienza*, trad. it. Masini F. e Montinari M., in *Opere*, a cura di Colli G. e Montinari M., vol. V/2, Adelphi, Milano 1965.

Nietzsche F., *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. Giametta S., in *Opere*, a cura di Colli G. e Montinari M., vol. VIII/I, Adelphi, Milano 1975.

Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. Montinari M., in *Opere*, a cura di Colli G. e Montinari M., vol. VI/1, Adelphi, Milano 1968.

Nietzsche F., *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad. it. Masini F., in *Opere*, a cura di Colli G. e Montinari M., vol. VI/2, Adelphi, Milano 1999.

Nietzsche F., *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*, trad. it. Masini F., in *Opere*, a cura di Colli G. e Montinari M., vol. VIII/3, Adelphi, Milano 1970.

Nietzsche F., *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. it. Masini F., in *Opere*, a cura di Colli G. e Montinari M., vol. VIII/3, Adelphi, Milano 1970.

Nietzsche F., *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. Calasso R., in *Opere*, a cura di Colli G. e Montinari M., vol. VI/3, Adelphi, Milano 1970.

Nietzsche F., *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. it. Giametta S., in *Opere*, a cura di Colli G. e Montinari M., vol. VIII/2, Adelphi, Milano 1971.

Nietzsche F., *La volontà di potenza. Scritti postumi per un progetto 1887-1888. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, trad. it. Treves A., a cura di Ferraris M. e Kobau M., Bompiani, Milano 2001.

Opere consultate

Anzalone L., Minichiello G., *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, Edizioni Dedalo, Bari 1984.

Barba F., *Il persecutore di Dio. San Paolo nella filosofia di Nietzsche*, Miemesis Edizioni, Milano 2010.

Camus A., *L'uomo in rivolta*, RCS, Milano 2010 (ed. or. 1957).

Capodivacca S., *Danzare in catene: saggio su Nietzsche*, Mimesis Edizioni, Milano 2009.

Cecchini A., *Oltre il nulla: Nietzsche, nichilismo e cristianesimo*, Città nuova Editrice, Roma 2004.

Celso, *Contro i cristiani*, trad. it. Rizzo S., RCS, Milano 2012.

Colli G., *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.

Deluze G., *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 1996.

Di Marco G. A., *Marx, Nietzsche, Weber. Gli ideali ascetici tra critica, genealogia, comprensione*, Guida Editori, Napoli 1984.

Ferraris M., *Nietzsche e la filosofia del 900*, Bompiani, Milano 1989.

Figal G., *Nietzsche. Un ritratto filosofico*, trad. it. Lossi A. M., Donzelli Editore, Roma 1999.

Fink E., *La filosofia di Nietzsche*, Mondadori, Milano 1977.

Fornari M. C., *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Edizioni ETS, Pisa 2006.

Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1975.

Freud S. *Il disagio della civiltà*, a cura di Mistura S., Einaudi, Torino 2010.

Galimberti K., *Nietzsche: una guida*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2000.

Galimberti U., *Il corpo*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2002.

Galimberti U., *Il tramonto dell'occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2005.

Galimberti U., *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2007.

Galimberti U., *Il cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2012.

Giametta S., *Commento allo Zarathustra*, Mondadori, Milano 1996.

Giametta S., *Introduzione a Nietzsche. Opera per opera*, BUR, Bergamo 2009.

Heidegger M., *Nietzsche*, a cura di Volpi F., Adelphi, Milano 1994.

Janhélévitch V., *La cattiva coscienza*, a cura di Discipio D., Edizioni Dedalo, Bari 2000.

Janz C. P., *Vita di Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1982.

Jaspers K., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a cura di Rustichelli L., Mursia, Milano 1996.

Jaspers K., *Nietzsche e il cristianesimo*, trad. it. e a cura di Dolei G., Christian Marinotti edizioni, Milano 2008.

Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, trad. it. e a cura di Cometti C., Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2010.

Löwith K., *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di Franceschelli O., Donzelli Editore, Roma, 2000.

Löwith K., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di Rossi P., Il Saggiatore, Milano 2010.

Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, trad. it. e a cura di Losurdo D., Edizioni Laterza, Bari 1999.

Marx K., *Antologia. Capitalismo, istruzioni per l'uso*, a cura di Donaggio E. e Kammerer P., Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2007.

Mazzarella E., *Nietzsche e la storia: storicità e ontologia della vita*, Guida Editori, Napoli 2000.

Mondin B., *Storia della teologia Volume 4*, PDUL Edizioni studio Domenicano, Bologna 1997.

Montinari M., *Cosa ha detto Nietzsche*, a cura di Campioni G., Adelphi Edizioni, Milano 1999.

Natoli S., *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 1999.

Natoli S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2002.

Natoli S., *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2011.

Klossowski P., *Friedrich Nietzsche. Dio è morto*, trad. it. Storace E. S., Albo Versorio, Milano 2012.

Papparo F. C., *La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima in Nietzsche*, Liguori Editore, Napoli 1997.

Penzo G., *Nietzsche allo specchio*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Pesce M., Destro A., *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano 2008.

Platone, *La Repubblica*, a cura di Lozza G., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2009.

Renan E., *Vita di Gesù*, trad. it. e a cura di Grisi F., Newton Compton Editori, Roma 1990.

Ricoeur P., *Sé come un altro*, a cura di Iannotta D., Jaca Book, Milano 2005.

Schelechta K., *Nietzsche e il grande meriggio*, trad. it. Porzio F., Guida Editori, Napoli 1998.

Schettino T., *Il corpo in Nietzsche*, Jubal Editore, 2005.

Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Roconda G., Mursia, Milano 1991.

Schopenhauer A., *Aforismi sulla saggezza di vivere*, a cura di Giannelli M. T., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1994.

Severino E., *Pensieri sul cristianesimo*, RCS Libri, Milano 1995.

Simmel G., *Nietzsche. Filosofo morale*, a cura di Andolfi F., Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2008.

Sirigu P., *Solo un'eresia ci può salvare*, Armando Editore, Roma 2008.

Strummiello G., *Il logos violato: la violenza nella filosofia*, Edizioni Dedalo srl, Bari 2001.

Tomelleri S., *La società del risentimento*, Meltemi Editore, Roma 2004.

Vallett O., *Gesù e Buddah. Destini incrociati del cristianesimo e del buddhismo*, trad. it. Giovannini M., Edizioni Dedalo, Bari 2000.

Vannini M., *Oltre il cristianesimo*, Bompiani, Milano 2013.

Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Voza M., *Esistenza e interpretazione: Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli Editore, Roma 2001.

Welte B., *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005.

Sitografia

Sulla dinamica degli ideali ascetici è stato consultato il seguente indirizzo internet:

http://w3.uniroma1.it/episteme/file/Dispense20130505_Gliidealiascetici.pdf.

Sull'epistolario di Nietzsche è stato consultato il seguente indirizzo internet:

<http://www.friedrich-nietzsche.it/index.php/i-biglietti-della-follia>.