

Collana di Filosofia e Scienze sociali

diretta da Stefano Berni

Stefano Berni

Epigoni di Nietzsche

Sei modelli del Novecento

 PAGNINI
EDITORE

Direttore: Stefano Berni
Condirettori: Antonio Camerano, Marcello Marino

Comitato scientifico:

Gianni Bernardini (Università di Siena),
Emanuele Castrucci (Università di Siena),
Giovanni Cosi (Università di Siena),
Dimitri D'Andrea (Università di Firenze),
Ubaldo Fadini (Università di Firenze),
Rino Genovese (Università di Pisa),
Carlo Lottieri (Università di Siena),
Giuseppe Panella (Università di Pisa),
Emanuele Stolfi (Università di Siena),
Giovambattista Vaccaro (Università della Calabria).

ISBN 978-88-8251-311-5



Pagnini Editore

Via delle Lame 35/1B

50126 Firenze – Tel. 055 6800074

Redazione a cura di Tatiana Fusari

Impaginazione: A&D, Greve in Chianti (FI)

Stampa: Global Print, Gorgonzola (MI)

Copertina di Alessandro Innocenti

Per informazioni: stefanoberni@hotmail.com

Nietzsche è colui che ha dato come bersaglio essenziale, al discorso filosofico, il rapporto di potere. Nietzsche è il filosofo del potere, ma che è arrivato a pensare il potere senza, per farlo, rinchiudersi all'interno di una teoria politica. La presenza di Nietzsche è sempre più importante. Ma mi stanca l'attenzione che gli si presta per fare su di lui gli stessi commenti che sono stati fatti o che si faranno su Hegel o su Mallarmé. Io uso gli autori che mi piacciono. Il solo segno di riconoscenza che si possa testimoniare ad un pensiero come quello di Nietzsche è proprio di usarlo, di deformarlo, di farlo stridere, gridare. Che poi i commentatori dicano se si è fedeli o no, non ha nessun interesse.

Michel Foucault

INTRODUZIONE

Ancora un libro su Nietzsche. L'ennesima interpretazione del filosofo tedesco accompagnata dal commento dei suoi epigoni più famosi. “Aria cattiva, aria cattiva!”¹. Non se ne può più di questa esegesi accademica! Ebbene, chi se ne uscisse con questa affermazione avrebbe la mia comprensione. E tuttavia sono ottime le ragioni per continuare a scrivere su Nietzsche. Innanzitutto, un confronto tra Nietzsche e alcuni di questi autori non era stato ancora tentato. In secondo luogo, la situazione storico-sociale impone di contrastare, pur con gli scarsi strumenti filosofici che possediamo, la concezione del mondo che ripropone, da un lato, tendenze mistico-religiose e/o assolutistiche e dall'altro, un nichilismo consumistico. Tra un tipo di società narcisistica e una che rischia di ricondurci al Medioevo, Nietzsche non solo ci insegna a capire più chiaramente il nostro tempo attraverso il metodo genealogico, ma ci fornisce armi tese a decostruire e a smontare quei giochi di verità tipici del pensiero moderno. Il costruttivismo nietzscheano ci permette di prendere le distanze dall'assolutismo fanatico che pervade tutte le società (compresa quella occidentale) e consente di criticare anche noi stessi nella speranza di poterci migliorare. Io rivendico un pensiero che sorge all'interno del nostro orizzonte di senso – non potrebbe essere altrimenti – ma che al contempo si dota di anticorpi che permettono di valutare con disincanto i nostri stessi valori e la realtà che ci circonda. Insomma, con-

¹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 2004, p. 32.

viene sostenere con forza che una società liberata da quei giudizi di valori illusori messi in crisi da Nietzsche può consentirne una più equa e giusta: valori astrattamente condivisi come *desiderata*, ma che nella prassi non si realizzano perché non si tiene conto in ultima istanza dell'individuo, della sua natura composta da istinti e da pulsioni spesso contrastanti e pericolosi. Siamo ben lungi dal supporre che si riesca a raggiungere una società di laici e relativisti post-nietzscheani, ma sicuramente, se ciò avvenisse, sarebbe la società migliore per molti di noi. Inoltre la mia ricerca su Nietzsche avanza in modo, per così dire, trasversale. Abbiamo ormai imparato che il movimento di pensiero non segue una direzione lineare, anzi, spesso la verità è ricurva, come lui ci ricorda, nel senso che, quando si cerca all'interno del pensiero di un filosofo, si deve scavare, spostare, sottrarre, rovesciare.

Il confronto con Freud appare giustificato in quanto quest'ultimo tenta di congelare gli istinti e pertanto la psicoanalisi appare una razionalizzazione stessa del vitalismo nietzscheano (anche se Freud sostiene di non conoscere bene il pensiero di Nietzsche). Freud infatti parte da un metodo positivista secondo il quale il corpo, benché agisca attraverso istinti, deve razionalizzarsi, provare cioè a canalizzare le pretese dell'es. Tentativo lodevole, ma con scarsi risultati. Ciò in realtà non è possibile, perché il metodo indica il problema ma di fatto non conduce a cambiamenti. La volontà di potenza si trasforma, cresce, si sposta culturalmente e storicamente, pertanto non è facile da dominare né vuole essere dominata (in senso lato, razionalizzata). Un ritorno a Nietzsche è sicuramente più salutare della psicoanalisi stessa. Altre terapie, altre cure aspettano l'uomo del XXI secolo. Non sarà certo possibile indicare qui la direzione, ma ripartire da Nietzsche

non è un modo per tornare indietro bensì per ricercare un'altra strada percorribile, essendo la psicoanalisi ormai inaridita.

L'ermeneutica ottocentesca e novecentesca, nonostante abbia colto gli aspetti essenziali e peculiari dello spirito, è stata intrisa di una visione scienziata e ha colto solo parzialmente l'insegnamento nietzscheano. Ciò non toglie che, come la psicoanalisi, abbia esercitato ed eserciti tuttora una funzione edificante e salubre nella cultura. Tuttavia, non aver spinto a fondo i ragionamenti nietzscheani, non ha permesso di giungere a una posizione più radicale e rivoluzionaria del metodo ermeneutico. Tipico è l'esempio di Vattimo che, pur avendo seguito l'insegnamento di Nietzsche, non coglie poi l'essenziale: il supporto stesso dell'uomo, che è il suo corpo biologico.

E qui Gehlen, con la sua antropologia filosofica avrebbe potuto segnalarci una nuova visione dell'uomo. Tuttavia, anche in lui affiorano motivi extra-antropologici; la sua è fondamentalmente una filosofia speculativa, teleologica. L'uomo appare più un difetto della natura, un accidente, per statuto incompleto, che un animale inserito nel percorso evolutivo naturale.

Del resto, così accade ad Heidegger. Più di tutti egli compie un'operazione volutamente deformante rimettendo in gioco la metafisica. Una metafisica particolare, certo, dove il pensiero poetante diventa un pensare l'essere senza pensare il fondamento, un permanere all'interno del domandare che salva la temporalità. Ciò però reintroduce surrettiziamente la sacralità dell'uomo. Il nascondimento dell'essere ipostatizza l'essere stesso, dimenticando l'origine animale dell'uomo, e viene illusoriamente elevato al livello di un Dio la cui azione è congelata e la verità diventa un circolo vizioso. La domanda ultima sull'uomo si trasforma in realtà in un gioco di specchi, un dispositivo che gira a vuoto senza la possibilità di incidere sulla

realtà. Il pensiero di Heidegger è confutato dalla concezione nietzscheana del corpo.

Girard riconosce a Nietzsche il merito di avere individuato alcune significative posizioni del cristianesimo e tuttavia lo incolpa di non avere colto l'essenziale del cristianesimo stesso ossia il suo carattere innovativo e rivoluzionario rispetto al paganesimo. Qui, anziché un epigono, Girard appare apertamente un nemico del filosofo tedesco e tuttavia le questioni rispetto a Nietzsche consentono di rilanciare e di delineare di nuovo lo iato esistente tra le posizioni anticristiane di Nietzsche e il cristianesimo stesso. Vi è quasi un'incommensurabilità, una cesura profonda che non consente un confronto sereno tra nietzscheani e cristiani, e tuttavia è lecito provare.

Infine, affronto il rapporto tra Nietzsche e Foucault. Quest'ultimo è stato definito esplicitamente un pensatore nietzscheano. Benché Foucault abbia sviluppato un'analisi profonda e importante del nostro tempo con il metodo genealogico, sfugge anche a lui l'essenziale, obnubilato dall'hegelismo, dal marxismo, dalla fenomenologia e da Heidegger. Il sé è considerato come un costruito *in fieri*, autocostruendosi e libero di darsi delle colorazioni proprie, con il rischio di ricadere in posizioni esistenzialistiche, *à la* Sartre, dove tutto diventa possibile per un soggetto affrancatosi dai condizionamenti sociali. Per Nietzsche ciò non è possibile se non si rimette al centro dell'interesse il corpo: quel sé che "abita nel tuo corpo, è il tuo corpo".

È ciò che intendo mostrare nelle prossime pagine. La mia tesi, ovviamente tutta da dimostrare, è che, ben lungi dal lasciar vivere pienamente e in armonia la propria corporeità, la società occidentale ha spinto i piaceri verso pratiche di razionalizzazione, di trasgressione, di ottundimento, retaggio del cristiane-

simo secolarizzato, incentivando piuttosto pratiche di evasione e di fuga dal corpo. Tali pratiche nichilistiche non sono tanto l'effetto dell'abbandono della verità cristiana, come si presume solitamente, quanto il risultato stesso del retaggio storico-cristiano.

Come sostiene Nietzsche, il nichilismo è il prodotto stesso del pensiero cristiano.

AVVERTENZA E RINGRAZIAMENTI

I capitoli che appaiono in questo libro sono inediti eccetto il capitolo su Gehlen apparso in una versione ridotta in “Millepiani” col titolo *Sul detto di Nietzsche: l'uomo è un animale non ancora definito*, Milano, n. 31, 2006. Colgo l'occasione per ringraziare ancora una volta gli amici e i colleghi che mi stimolano a proseguire nelle ricerche e che hanno discusso e commentato queste pagine: Emanuele Castrucci, Giovanni Cosi, Antonio Camerano, Dimitri D'Andrea, Ubaldo Fadini, Rino Genovese, Carlo Lottieri, Marcello Marino, Emanuele Stolfi, Giovambattista Vaccaro. Un ringraziamento particolare agli amici a cui impongo la correzione stilistica delle mie pagine spesso troppo sintetiche e frammentarie: Gianni Bernardini, Iacopo Berti, Elena Fantechi, Laura Passero, Irene Zaccone. Ovviamente sono io l'unico responsabile degli errori presenti del testo.

NIETZSCHE TRA ERMENEUTICA E DIRITTO

Gli autori che appaiono maggiormente nelle riflessioni dell'ermeneutica contemporanea sono sicuramente Dilthey e Nietzsche. Essi rappresentano una svolta cruciale nel pensiero filosofico occidentale. Il primo ha proposto una nuova metodologia da applicare alla realtà sociale, consapevole del fatto che non si poteva studiare l'individuo con le stesse tecniche utilizzate dalla scienza naturale. Il secondo ha svolto una critica radicale contro tutte quelle verità considerate certe e inviolabili, dimostrando invece la relatività della morale che soggiace dietro tali convinzioni. Se Dilthey ha espressamente posto le basi dell'ermeneutica, indicando un modo nuovo di concepire le scienze umane e la filosofia, Nietzsche svolge una decisiva, radicale e duplice critica alla storia intesa ora come progresso ora come tradizione. Mentre per Dilthey "è ancora possibile una fondazione razionale delle scienze dello spirito... per Nietzsche occorre criticare nella maniera più incisiva la propria tradizione intesa come cumulo di menzogne"¹. Come per Dilthey anche per Nietzsche *tutto è interpretazione*. Tuttavia bisogna intendersi su ciò che la proposizione significa: per il primo occorre che il lavoro dello storico "poggi sull'interpretazione dei *resti* che si sono conservati... Ogni interpretazione quindi implica un'arte ermeneutica"². Per il secondo, l'interpretazione è piuttosto il

¹ F. Monceri, *Dalla scienza alla vita*, Ets, Pisa, 1999, p. 62.

² W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino, 1982, p. 375.

punto di vista di un interesse individuale e soggettivo. Come riconosce Emilio Betti proprio all'inizio del suo capolavoro: "Anche nelle sue forme più elevate l'attività conoscitiva scaturisce da impulsi metateorici, il primo dei quali è l'interesse: e non già un interesse al sapere in generale. Interesse, codesto, che in siffatta generalità indistinta non è neppure comprensibile, e difatti non sussiste se non nel senso di un appetito (Nietzsche) che non ha ancora assunto uno specifico riferimento"³.

Il "prospettivismo" di Nietzsche distrugge le certezze della Ragione e della Morale che volevano poggiarsi su verità e credenze incontrovertibili; distrugge la certezza del soggetto sicuro di sé; distrugge la certezza della scienza e di quei nessi causali che invece sono prodotti della sua immaginazione. Ricordiamo qui la famosa e più volte citata proposizione ormai divenuta quasi il manifesto della filosofia ermeneutica:

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto in sé; è forse un'assurdità, volere qualcosa del genere. "Tutto è soggettivo", dite voi; ma già questa è un'interpretazione, il soggetto non è niente di dato, è solo qualcosa d'aggiunto con l'immaginazione, qualcosa d'appiccicato dopo. È infine necessario mettere ancora l'interprete dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi.

In quanto la parola conoscenza abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. *Prospettivismo*.

Sono i nostri bisogni, che interpretano il mondo: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti⁴.

³ E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 19.

⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1886-1887, n. 7, 60, Adelphi, Milano, 1968, p. 235.

Diversamente da Dilthey, Nietzsche abbandona del tutto il kantismo e ciò si evince anche dalla proposizione sopra citata. La cosa in sé (il noumeno) scompare. Anche l'interiorità stessa, la biografia, la soggettività, la tradizione, la morale, se in Dilthey si allacciavano convulsamente con la vita e la alimentavano, in Nietzsche sono considerate un cumulo di eventi storici che pesano e annichiliscono la vita stessa. Di qui l'esaltazione della volontà di potenza, dell'eterno ritorno, dell'oltreuomo, degli istinti. Si potrebbe affermare che in Dilthey permane un residuo positivistico, se per positivismo intendiamo la credenza di un 'fatto' in parte conoscibile, insomma una velata fiducia che alcuni dati sepolti possano, attentamente valutati, riemergere dal passato. Dilthey prova infatti a sfuggire a un soggettivismo radicale e al relativismo fondando una disciplina che implica non tanto un metodo certo, ma un *certo* metodo, attraverso il quale si può raggiungere la conoscenza. Egli non vuole opporsi del tutto alla tradizione. Giustamente Giuseppe Zaccaria osserva che "come già Dilthey anche Betti rimane in ultima analisi prigioniero del positivismo, nella misura in cui l'auto-riflessione delle scienze dello spirito è spostata su un piano oggettivistico, debitore dell'ideale di una descrizione pura, non sostanzialmente contaminata dall'interesse pratico della conoscenza"⁵.

Alla *certezza del metodo* invece Nietzsche contrappone la *certezza del corpo*. Il noumeno non è la libertà (la morale e la legge) bensì, come per Schopenhauer, il corpo. Il metodo non può mai essere neutrale, ma è sempre soggetto a interessi o a bisogni, anche se difficilmente conoscibili e dicibili analiticamente e scientificamente.

⁵ G. Zaccaria, *Questioni di interpretazioni*, Cedam, Padova, 1996, p. 174.

Alla concezione di Dilthey in cerca di un dato oggettivo da rintracciare e da ritrovare attraverso uno scavo archeologico all'interno della cultura e della tradizione, Nietzsche oppone una radicale critica rifuggendo e oltrepassando l'intera questione morale per risalire genealogicamente all'"origine extra-morale" dei fondamenti tradizionali. Di qui l'ambiguità dell'indirizzo ermeneutico che, pur riconoscendo il debito nei confronti di Nietzsche, si guarda bene dal considerare il filosofo tedesco come fondatore dell'ermeneutica privilegiando il più cauto e per certi aspetti più 'scientifico' Dilthey.

Quest'ultimo conosceva il pensiero di Nietzsche e lo cita espressamente ponendolo correttamente fra quei filosofi critici della 'civiltà' i quali, come alcuni letterati, poeti e scrittori si rivolgono maggiormente a riflettere sulla vita stessa dell'uomo, sulla loro esperienza personale, in ciò più vicini ai sofisti, ai cinici, agli epicurei, agli stoici, agli scettici di tutti i tempi, compresi Montaigne e Hume. Tale tipo di filosofia sarebbe riconoscibile inoltre perché non ha come obiettivo finale la conoscenza in sé ma intende migliorare solo la vita personale dell'uomo: per usare un'espressione cara a un filosofo contemporaneo, Richard Rorty, la filosofia non vuole essere *edificante*, ma *terapeutica*⁶, non vuole conoscere ma *prendersi cura*⁷. Tuttavia, questo atteggiamento nei confronti del pensiero di Nietzsche ottiene l'effetto – voluto anche da parte dello stesso Dilthey – di depotenziare la carica sovversiva della critica

⁶ R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano, 1986. È curioso che Rorty muova sostanzialmente a Nietzsche le stesse critiche che furono mosse da Dilthey. Si veda, Id, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma, 1994.

⁷ Sulla distinzione cruciale tra conoscenza di sé e cura di sé: Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 2003.

nietzscheana al sistema, ponendolo nel ‘cantuccio’ di una storia fatta di tranquilli e buoni letterati.

Nella storia dell’ermeneutica, il pensiero di Nietzsche non è quasi mai approfondito, anche se spesso citato. Tale atteggiamento cela una verità non percepita dagli interpreti: benché Nietzsche sia un filosofo ermeneutico, egli rivela al fondo una credenza in forze corporee, istintive e naturali che attraversano e guidano l’agire umano. Non a caso molti interpreti di Nietzsche si fermano a commentare le prime frasi della proposizione precedentemente riportata, dimenticandosi di aggiungere qualcosa circa la conclusione che appare di una chiarezza straordinaria. Tra questi filosofi esemplare è il caso di Vattimo, il quale, insistendo lecitamente nel porre Nietzsche all’interno della corrente ermeneutica che da Dilthey, attraverso Heidegger, conduce a Gadamer, si guarda bene però dal riconoscere (e sostenere) una teoria degli istinti.

Ad una più attenta analisi si rileva che la maggior parte dei filosofi appartenenti alla corrente ermeneutica – Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Vattimo – ha considerato Nietzsche un autore ‘eccentrico’ se non ‘scomodo’. Ciò, sostanzialmente, per due motivi intimamente connessi: la confutazione dell’intera questione morale e la scoperta degli istinti. Riguardo al primo aspetto, l’ermeneutica si propone invece di rivalutare la componente morale tradizionale in quanto, di fatto, insuperabile. Di qui discende anche la negazione di forze extramoralità la cui esistenza dimostrerebbe l’infondatezza stessa della tradizione cui si fa appello.

È merito di Heidegger avere unito il pensiero di Dilthey con quello di Nietzsche. Se nell’opera del 1927, *Essere e tempo*, il problema da affrontare era quello, già sollevato da Dilthey, di superare “una metafisica della presenza” e temporalizzare l’ac-

cadere storico in un generale riconoscimento della comprensione, solo dopo aver affrontato il pensiero nietzscheano Heidegger diviene più consapevole di quali potessero essere i nodi della modernità, in particolare il confronto critico con la tecnica e con il linguaggio positivistico. Come traccia Gadamer nella sua ricostruzione storica dell'ermeneutica, "lo sforzo diltheyano di rendere comprensibili le scienze dello spirito in riferimento alla vita e di partire dall'esperienza della vita non era mai pervenuto a confrontarsi davvero con il concetto cartesiano di scienza cui rimaneva legato... Il vero precursore della posizione heideggeriana del problema dell'essere e del suo contrapporsi all'orientamento della metafisica occidentale non poteva perciò essere né Dilthey né Husserl, ma prima e più profondamente Nietzsche"⁸.

Tuttavia è noto che negli scritti di Heidegger su Nietzsche⁹, questi è visto come un filosofo problematico, che non ha ancora superato quella filosofia della presenza, di stampo metafisico proprio perché crede agli istinti, al corpo. Ora sarebbe da comprendere se Gadamer, quando si riferisce a Nietzsche seguendo l'analisi di Heidegger, intenda davvero inserirlo nella corrente ermeneutica. Gadamer, dopo la frase sopra riportata, non tornerà più a chiarire le relazioni esistenti tra i due filosofi. Inoltre se si analizza la proposizione con attenzione, si ha l'impressione che egli attribuisca a Nietzsche un merito che Heidegger stesso gli aveva negato. Non a caso Gadamer aggiunge subito dopo: "Può darsi che di ciò Heidegger si sia reso conto solo in

⁸ H. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1997, p. 304. Sul concetto di interpretazione in Gadamer in chiave giuridica sono da vedere i lavori di A. Carriano, *Ideologia e consenso*, Jovene, Napoli, 1977; e G. Zaccaria, *L'arte dell'interpretazione. Saggi sull'ermeneutica giuridica contemporanea*, Cedam, Padova, 1990.

⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994.

seguito. Ma, retrospettivamente, si può affermare che i compiti che, coerentemente con l'impostazione, si ponevano già in *Sein und Zeit* erano proprio questi: innalzare la radicale critica di Nietzsche contro il platonismo al livello della tradizione da lui criticata, porsi di fronte alla metafisica occidentale sul suo stesso piano, riconoscere l'impostazione trascendentale come conseguenza del soggettivismo moderno e come tale superarla¹⁰.

Vattimo, più di altri, ha avuto il merito di chiarire la posizione ermeneutica di Nietzsche, collegandola a quella di Heidegger e suggerendo che non solo non si dà una Verità, ma che al suo posto vi è soltanto "un gioco di interpretazioni". Tali interpretazioni, come hanno sostenuto del resto tutti gli autori ermeneutici, si svolgono nel corso del processo storico e sono sensibili all'accadere temporale. Tale consapevolezza suggerisce di prendere congedo da una presunta (ricerca della) verità, non rimanendo permanentemente in lutto entro una visione rassegnata e pessimistica. Al contrario, suggerisce Vattimo riprendendo una proposizione di Nietzsche, "il mondo è diventato favola", *fabula*, conversazione infinita. Ciò non significherebbe, per il filosofo italiano, accreditare il relativismo storicistico. Permanere in questo destino dimostrerebbe invece che il senso dell'essere è la nostra tradizione, la nostra esperienza, il nostro punto di vista con cui interpretiamo e comprendiamo. Vattimo prende sul serio l'affermazione di Heidegger secondo la quale Nietzsche, nella sua pretesa di ricercare gli istinti, è un filosofo metafisico (Heidegger e Vattimo intendono per meta-

¹⁰ H. Gadamer, *op. cit.*, p. 304. In un carteggio tra Leo Strauss e Gadamer, il primo rimprovera all'autore di *Verità e metodo*: "Lei dedica un capitolo a Dilthey, ma nessun capitolo a Nietzsche". *Carteggio su verità e metodo*, in "Micromega", n. 5, 2003, p. 298.

fisica la credenza di poter trovare un fondamento della realtà). Si può notare però che Gadamer e Vattimo – dal loro punto di vista – devono forzare il pensiero di Nietzsche se vogliono inserirlo nella corrente ermeneutica. Infatti Gadamer, nella sua ricostruzione storiografica dell’ermeneutica, ne parlerà appena. E Vattimo sosterrà la tesi che il pensiero nietzscheano cadrebbe in “contraddizione”. Scrive infatti il filosofo italiano: “La volontà di potenza e l’eterno ritorno appaiono come una descrizione metafisica della vera realtà di un mondo nel quale non ci sono fatti, solo interpretazioni; *ma se sono intesi in senso metafisico, non sono solo interpretazioni*. È forse questo uno dei motivi per cui Heidegger ha considerato Nietzsche un pensatore che ancora appartiene alla storia della metafisica”¹¹. Benché esista tale “contraddizione” consistente, per Vattimo, nell’in-

¹¹ G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche*, Garzanti, Milano, 2000, p. 120. È interessante notare che Vattimo non ha sostanzialmente modificato la sua posizione su Nietzsche parlando di “contraddizione” nel pensiero del filosofo tedesco già dal suo *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari, 1985, p. 50. La contraddizione appare a Vattimo appunto perché non vede in Nietzsche l’idea di forze corporee. Maurizio Ferraris, nella sua *Guida a Nietzsche*, ha preso le distanze da Vattimo concludendo “che Nietzsche, malgrado le apparenze, non nutre mai un dubbio radicale circa l’esistenza del mondo; che questo sia diventato favola non è ancora motivo per discorrere di una dissoluzione dell’ontologia” (p. 201). Nello stesso testo, è da vedere sul concetto di interpretazione in Nietzsche il saggio di T. Griffero, *Teoria dell’interpretazione*, in *Guida a Nietzsche* (a cura di M. Ferraris, Laterza, Roma, 2004); in cui Griffero conclude che “la gnoseologia ermeneutica nietzscheana è comprensibile solo quando la si collochi all’interno di un’opzione radicalmente nominalista” (p. 153). Si vedano anche le chiare pagine contenute nella bibliografia in cui si rileva il fatto che “il pensiero di Nietzsche non è mai parso facilmente inquadrabile nelle categorie della vulgata ermeneutica postgadameriana” (pp. 329–336). Sulla concezione antipositivista di Nietzsche, ma non antimaterialista, con riferimento all’interpretazione ‘idealistica’ di Vattimo, rimando al mio: *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, Giuffrè, Milano, 2005. Certamente il libro più vicino a questa interpretazione del pensiero nietzscheano rimane quello di G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992.

interpretare Nietzsche come colui che crede ad una realtà ‘naturale’ in permanente conflitto di forze, egli ci aiuterebbe comunque “a risolvere i problemi dell’ermeneutica di oggi”.

Così anche Vattimo depotenzia la carica eversiva del pensiero nietzscheano non riconoscendo le forze istintuali che sono, per il filosofo tedesco, al fondamento della morale e del diritto. In tal modo Vattimo ottiene il duplice effetto di sottrarlo in parte all’accusa di appartenere ancora al pensiero metafisico e di reinserirlo a pieno titolo nella corrente ermeneutica. Egli ‘riduce’ il pensiero nietzscheano all’interpretazione proposta da Heidegger, conciliandola con i ragionamenti gadameriani. L’ermeneutica diventa una serie di interpretazioni delle interpretazioni all’interno dell’orizzonte storico-sociale in cui si è immersi. La *posizione antistoricistica* e *vitalistica* di Nietzsche scompare per lasciare posto ad una più edulcorata visione storicistica in cui gli eventi accadono grazie ad un linguaggio neutro capace di ‘supportare’ il dialogo e la comprensione.

Invece, dobbiamo dire che per Nietzsche dietro ogni fenomeno morale, etico e giuridico risiedono delle forze extra morali, di tipo vitalistico ed istintuale. Ciò non significa affermare che Nietzsche non valuti l’importanza della storia: significa semplicemente ricercare dietro di essa l’origine dei fenomeni accaduti. Tale è il senso dell’*aforisma* intitolato *Per la storia naturale del diritto e del dovere*¹². Ricercando l’origine della morale attraverso la genealogia, Nietzsche scopre che il soggetto non è un essere autonomo, autogenerantesi, assolutamente libero, creatore o portatore di una coscienza innata e divina. Considerare la morale e la coscienza come il risultato di una

¹² F. Nietzsche, *Aurora*, Adelphi, Milano, 1964, p. 78.

serie di ‘scelte’ libere, come suggerisce il cristianesimo, permette al potere di giudicare e punire liberamente: “Gli uomini vennero ritenuti liberi per poter essere giudicati e puniti”¹³.

La morale, per Nietzsche, si è forgiata lentamente nel corso dei secoli ed è stata costruita proprio da coloro i quali raccontano la favola del libero arbitrio e della colpa, cioè *in primis* da una casta sacerdotale che ha spinto gli individui a vivere nel risentimento, nella mediocrità. La *casta sacerdotale*, i preti, hanno prodotto una morale opposta a quella cavalleresca, aristocratica e guerriera: “Si avrà già indovinato – scrive Nietzsche – con quanta facilità la maniera sacerdotale di valutazione può distaccarsi da quella cavalleresco-guerriera e svilupparsi ulteriormente fino a diventarne l’antitesi”¹⁴. La morale guerriera

¹³ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano, 1970, p. 7. Non è un caso che Vattimo, occupandosi del diritto, prenda congedo dalle posizioni estremistiche di Nietzsche sostenendo che “è per lo meno coerente non tener conto delle obiezioni di Nietzsche alla tesi della libertà del volere”. G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Milano, 2003, p. 164.

¹⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 1984, p. 21. La tesi espressa da Nietzsche sembrerebbe confermata dagli studi storiografici di Norbert Elias per il quale in un dato momento della storia d’Europa i cavalieri sono costretti a ritirarsi nei castelli a causa della borghesia nascente sviluppando e apprendendo modi appunto più cortesi e civili. Si veda *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna, 1988. Insomma, il processo di civilizzazione è un processo di omologazione e di autorinuncia rispetto ai processi naturali e istintivi così come è stato chiarito anche da Freud e dalla Scuola di Francoforte. Antonio Camerano, leggendo queste righe, mi fa notare che in Elias il processo di civilizzazione però partirebbe dalla stessa classe aristocratica, più precisamente il re, il quale, una volta conquistato il territorio, tende ad assoggettare gli altri cavalieri e i borghesi. Ma è vero anche che per Elias il miglioramento delle condizioni sociali e la nascita della borghesia spingono i cavalieri a ritirarsi nei castelli e ad accettare la vita noiosa della corte. L’assoggettamento sarebbe dunque avvenuto sia internamente sia esternamente alla stessa classe di cavalieri che utilizzano le buone maniere spinti dalle pressioni sociali. In ogni caso, sarebbe d’accordo Nietzsche nel considerare che l’omologazione è un processo originato dalla stessa classe sacerdotale e di potere per controllare poi

presuppone la forza fisica, la caccia, l'avventura, "tutto quanto implica un agire forte, libero, gioioso", la morale pretesca implica invece il disprezzo, la vendetta, il risentimento, l'impotenza, la compassione. Essa è stata insegnata e trasmessa al popolo il quale ha imparato a odiare i migliori, a disprezzare il nemico senza saperlo onorare concependolo cattivo e malvagio.

Oggi risulta vincente questa morale che ha partorito un uomo mediocre, conforme, malato, omologato, che si crede migliore solo perché è sopravvissuto e si è adattato. Non soltanto i soggetti mediocri si credono migliori, ma si credono anche buoni e giusti. Ironicamente Nietzsche constata: "quel che essi odiano non è il loro nemico, no! Essi odiano l'ingiustizia!"¹⁵.

L'uomo di oggi, dunque, si crede libero, autonomo e responsabile ma di fatto è asservito ad un potere millenario. Certo, per raggiungere questa convinzione, la religione ha dovuto imporre al corpo, attraverso l'associazione memoria-dolore (a causa del dolore le cose si imparano e si ricordano più facilmente) una serie di marchiature. "Si pensi alle antiche pene tedesche, per esempio alla lapidazione, alla condanna della ruota, all'imparlare, al far lacerare o schiacciare da cavalli... Si finisce per conservare nella memoria cinque o sei 'non voglio', in rapporto ai quali si è espressa la propria *promessa* allo scopo di vivere coi

successivamente gli interi strati della popolazione? Risponderei affermativamente. La chiesa si è introdotta surrettiziamente negli affari statuali ponendosi come erede dell'impero romano. La monarchia utilizza l'impianto ecclesiastico per controllare gli individui. Su questi temi si rinvia agli studi filosofico-giuridici di P. Legendre. Dello stesso avviso è anche M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, La città del sole, Napoli, 1994; il quale, riprendendo esplicitamente il pensiero nietzscheano, nota "la doppia origine" del concetto di diritto posto dallo Stato e dalla Chiesa: "il controllo morale passa ad essere esercitato dalle classi più alte, da coloro che detengono il potere, sugli strati più bassi della popolazione" (p. 109).

¹⁵ Ivi, p. 37. La frase va ovviamente letta in senso ironico, altrimenti si perde l'obiettivo polemico.

vantaggi della società – e veramente, grazie a questa specie di memoria, si giunse infine alla ragione”¹⁶. L’individuo, credendo di essere libero da ogni necessità, ha potuto giustificare e “compensare” il suo dolore, la sua sofferenza ricevendo una pena uguale e contraria (pena significa dolore subito ma anche dolore ‘giustamente’ inferto all’altro per ristabilire il torto). Più in generale si giustifica la sofferenza come castigo inferto da un presunto Dio per sopportarla meglio.

L’idea di libero arbitrio e di responsabilità del soggetto (nel fare e mantenere promesse, nel diritto delle obbligazioni) si collega, oltre che all’idea antichissima dell’equivalenza di danno e dolore, anche a quella di debito e di colpa. Tra soggetti, liberi di comprare e vendere, diventa importante misurare l’equivalenza della merce. “La giustizia ebbe il suo inizio da ciò: che tutto deve essere saldato”. Il debitore nel corso dei secoli ha sviluppato una “coscienza” che da una parte gli fa credere di essere libero e dall’altra lo conduce a sentirsi in colpa se non corrisponde al creditore. Il debitore che “non rifonde le utilità e gli anticipi a lui corrisposti” è considerato un delinquente, e “la comunità può intervenire per espellerlo e punirlo”. Così, prosegue Nietzsche, “oggi la comunità consacra la sua vendetta contro tale individuo chiamandola giustizia”¹⁷.

Eppure c’è stato un tempo in cui l’uomo aggressivo – forte e innocente, libero per necessità – era certo più giusto del debole e del risentito: “C’è stato un tempo in cui ovunque veniva esercitata giustizia, e giustizia veniva mantenuta, si vedeva

¹⁶ Ivi, p. 50.

¹⁷ Ivi, p. 56. Sul nesso moralistico e cristiano tra società libero-scambista e nazionalismo ha scritto pagine davvero importanti M. Stirner, *L’unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 2000, cui Nietzsche, come è noto, è profondamente debitore.

una potenza più forte”¹⁸. Tuttavia vi è stato un processo di assoggettamento in cui i più deboli hanno prevalso e hanno introdotto la pena in difesa e in reazione al più forte: “Pena come neutralizzazione di pericolosità, come impedimento di un ulteriore danno. Pena come risarcimento del danno al danneggiato”¹⁹. Introducendo nel colpevole “il sentimento di colpa, in essa si cerca il caratteristico *instrumentum* di quella reazione psichica che prende il nome di cattiva coscienza, rimorso... In tal modo la pena ammansisce l’uomo, senza farlo tuttavia migliore”²⁰.

La casta sacerdotale ha convinto in primo luogo la massa a obbedirle: la massa, cristianizzandosi, accetta di mettere a tacere gli istinti e di perseguire coloro i quali appaiono ‘diversi’, delle ‘eccezioni’. Inoltre la massa ha cristianizzato e colonizzato lo Stato che diviene ora il più potente strumento di controllo. Il controllo sociale degli istinti conduce all’impedimento dello sfogo delle energie corporee. Le pene, ma anche il senso di colpa, sono lo strumento con cui si obbliga la massa ad obbedire; esse “appartengono soprattutto all’organizzazione statale, facendo sì che tutti codesti istinti dell’uomo selvaggio, libero, divagante si volgessero a ritroso, si rivolgessero contro l’uomo stesso”²¹.

Certamente è occorso del tempo prima che lo Stato si democratizzasse e l’intera società si addomesticasse. Infatti, per Nietzsche, lo Stato traeva la sua origine da “un qualsiasi branco d’animali da preda, una razza di conquistatori e di padroni che, guerrescamente organizzata e con la forza di organizzare, pianta

¹⁸ Ivi, p. 58.

¹⁹ Ivi, p. 69.

²⁰ Ivi, p. 73.

²¹ Ivi, p. 75.

senza esitazione i suoi terribili artigli su una popolazione forse enormemente superiore di numero, ma ancora informe. In questo modo ha inizio sulla terra lo Stato: penso che sia liquidata quella fantasticheria che lo faceva cominciare con un contratto. Colui che può comandare, che è naturalmente signore, che si fa innanzi dispotico nell'opera e nell'atteggiamento – che cosa mai ha a che fare con i contratti”²².

Ad un certo punto però la casta sacerdotale si sostituisce alla classe guerriera e si impossessa del potere statuale e allora lentamente l'uomo si ammala, si addomestica, si ammansisce. Perché è potuto accadere tutto questo? Oltre “all'invenzione del libero volere, dell'assoluta spontaneità nel bene e del male... allo scopo di crearsi un diritto” e oltre “al rapporto di diritto privato tra il debitore e il suo creditore” all'interno del paradigma economico che costituisce una coscienza la quale tratta tutto come scambiabile e perciò equivalente, vi è stata anche “nell'ambito dell'originaria comunità – parliamo dei primordi – la generazione vivente la quale riconosce ogni volta un'obbligazione giuridica nei confronti di quella più antica, fondatrice della stirpe”. In altre parole, sostiene Nietzsche, la generazione successiva si sente in debito anche nei confronti della generazione precedente cercando di ripagarla attraverso sacrifici e opere. A ciò si collega una specie di debito nei confronti dei padri che lentamente vengono trasfigurati in divinità. È forse proprio da qui che la casta sacerdotale comincia a controllare le masse richiedendo sacrifici e rinunce. L'uomo si sente in dovere di ripagare il debito contratto con il suo Dio, il quale diventa il suo maggior creditore. Interiorizzando il biso-

²² Ivi, p. 76. Sulla storia delle pene inflitte dal potere nel tentativo di normalizzare l'individuo sviluppa le considerazioni nietzscheane M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1976.

gno di debito, l'uomo forma la morale economica: si rafforza il senso di colpa e la "cattiva coscienza". Ovviamente il guadagno immediato è incassato dalla casta sacerdotale che funziona per così dire da tramite tra popolo e divinità.

Essendosi cacciato in questa *impasse*, non potendo liberare più le proprie energie naturali, nell'impossibilità dell'espiazione, l'uomo diventa passivo, risentito: si tortura, si intossica, si punisce. In fondo tutti i sistemi religiosi, sostiene Nietzsche, sono sistemi di crudeltà. In particolare, con l'avvento del cristianesimo "lo stesso debito nei confronti di Dio diventa per lui strumento di tortura". Tutto ciò conduce al paradosso, per certi versi, geniale del cristianesimo: "Dio stesso che si sacrifica per la colpa dell'uomo, Dio stesso che si ripaga su se stesso, Dio come l'unico che può riscattare l'uomo da ciò che per l'uomo stesso è diventato irriscattabile – il creditore che si sacrifica per il suo debitore"²³.

I cristiani adesso – che hanno preso il potere e hanno convinto la massa, la forza dei più, ad ubbidire – si considerano i buoni, i giusti e chiedono a tutti di poter "rimettere i propri debiti".

Oggi il cristianesimo ha considerato ormai l'omologazione un valore in sé, da ottenere anche attraverso il lavoro. La perdita della cultura antica ha condotto "a sfruttare lo Stato e la società come apparati di arricchimento"²⁴. I mercanti hanno bisogno

²³ Ivi, p. 82. Su ciò si veda in questo stesso libro la posizione antitetica ma per certi versi simile di René Girard.

²⁴ F. Nietzsche, *Lo Stato Greco*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, *Opere*, vol. III, Tomo II, Adelphi, Milano, 1973, p.106. Sull'idea di diritto in Nietzsche si veda: R. Escobar, *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*, Il formichiere, Milano, 1978, ripubblicato con il titolo, *Nietzsche politico*, M&B, Milano, 2003. A. Ballarini, *Essere collettivo dominato, Nietzsche e il problema della giustizia*, Giuffrè, Milano, 1982. AA.VV., *Nietzsche e la politica*, Edizioni scientifiche

dello “Stato industriale”, tuttavia credere che lo Stato sia “lo scopo supremo dell’umanità... è un’idiozia”²⁵. Qui Nietzsche attacca direttamente il protestantesimo, Hegel, ma anche tutte le teorie nazionalistiche, socialiste e liberistiche. Non vi è differenza tra cristianesimo e socialismo: quest’ultimo rappresenta un’ulteriore degenerazione della malattia cristiana. Il concetto cristiano di uguaglianza “è il prototipo di tutte le teorie della parità dei diritti”²⁶. Lo Stato cristiano tende a ordinare sempre di più la vita e a controllare tutti quegli istinti vitali che sono alla base dell’arte e del genio: “cultura e Stato sono antagonisti”²⁷. Infatti “lo Stato è una saggia istituzione per la protezione degli individui degli uni contro gli altri: se si esagera nel nobilitarlo, l’individuo finisce con l’esserne indebolito, anzi dissolto – *l’originario fine dello Stato viene così vanificato nel modo più radicale*”²⁸.

Per Nietzsche il diritto sorge per regolare i rapporti di potenza tra individui, quando si raggiunge un equilibrio di “forze pressoché uguali... Ivi sorge il pensiero di mettersi d’accordo e di negoziare le reciproche pretese: il carattere dello scambio

italiane, Napoli, 1982. *Nietzsche e la giustizia oggi* (a cura di A. Fallica, L. Domanti) Palermo, 1985. L. Alfieri, D. Corradini, *Abissi. Meditazioni su Nietzsche*, Giuffrè, Milano, 1992. P. Valadier, *Nietzsche. Cruauté et noblesse du droit*, Michalon, Paris, 1998. M. C. Fornari, *La pena tra rappresaglia e vendetta*, in *La trama del testo* (a cura di M. C. Fornari), Milella, Lecce, 2000. AA.VV., *Nietzsche und das recht*, Arsp Beiheft, Stuttgart, nr. 77, 2001, P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*. 3. *La civiltà liberale*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 517-546.

²⁵ F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali* III, Vol. III, tomo 1, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1978, p. 190.

²⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, Vol. VIII, 1887- 1888, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1978, p. 359.

²⁷ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 42.

²⁸ F. Nietzsche, *Umano troppo umano* I, in *Opere*, vol. IV, tomo II, Adelphi, Milano, 1978, p. 158.

è l'originario carattere della giustizia"²⁹. Il diritto dunque si era costituito quando l'altro, resistendo, conduceva ad una specie di compromesso. Oggi, invece, con l'affermazione del cristianesimo, "vi è soltanto la necessità che esista un diritto, e ci accontentiamo anche di diritti arbitrari"³⁰ purché siano logici, perché la logica, sostiene Nietzsche, suona come qualcosa di imparziale. Così si è formata una morale asettica, appunto 'logica' e 'formale', sul tipo di quella kantiana, sorta anch'essa dall'idea cristiana di credere il soggetto possessore di una *volontà pura e libera* non assoggettata e non assoggettabile, non condizionabile da eventi e bisogni, universale e equivalente. Ribadisce Nietzsche:

Dal cristianesimo in poi si è avvezzi al concetto superstizioso di anima... senza che la sua essenza ne fosse toccata, e tanto meno condizionata... A tal fine si pensò *l'uomo libero*... ed effettivamente è stato il cristianesimo che ha incitato ad *ergersi a giudice*... così, ovunque si cercarono allora delle responsabilità per puro spirito di vendetta... Tutta la dottrina della volontà, questa che è la più funesta falsificazione di tutta la psicologia fino ad oggi, è stata essenzialmente inventata ai fini della vendetta. È stata l'utilità sociale della pena a garantire a questo concetto la sua dignità, la sua potenza, la sua verità. Gli autori della psicologia – della psicologia della volontà – bisogna cercarli nei ceti che avevano in mano il diritto penale³¹.

Ma come è possibile punire, sulla base della credenza che vi siano motivi razionali e volontari, un atto considerato criminale? Se ne conclude che "il delinquente merita la pena perché avrebbe potuto agire altrimenti"³². Il cristianesimo ritiene così che un soggetto sia da un lato capace di intendere e di volere,

²⁹ Ivi, p. 67.

³⁰ Ivi, p. 238.

³¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, cit., p. 359.

³² F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 51.

dall'altro che abbia compiuto un'azione aberrante sostenuta dalla ragione stessa. Ma l'individuo razionale che conosce la legge non avrebbe potuto scegliere male. Il cristianesimo risponderrebbe che si può scegliere il male gratuitamente, proprio perché il soggetto è libero. Per Nietzsche, ciò è un'assurdità e ammonisce: “voi non avete il diritto di punire, voi seguaci della teoria della volontà libera in base ai vostri stessi principi”³³. In realtà il delinquente non trova nel proprio comportamento niente di strano, proprio perché “egli ha dovuto agire come ha agito; se noi lo punissimo puniremmo l'eterna necessità”³⁴. In più, si colpisce più duramente il criminale che ormai è però abituato a delinquere, volendo colpire con ciò anche il suo passato. È ovvio dunque che “tutto viene misurato non in base al delinquente, ma in base alla società e al danno e al pericolo per essa”³⁵. Il pericolo è soprattutto per i sacerdoti che costruiscono il diritto per difendere i propri interessi egemonici e mantenere il loro status quo.

Quali conclusioni trarre oggi dalla indagine nietzscheana? Da un lato, la società cristianizzata, sebbene secolarizzata, è fondata sulla mediocrità degli uomini. Al parlamento, nel governo, attraverso i partiti, si presentano i mediocri (ricchi o poveri poco importa) che promulgano leggi per difendere i loro bassi interessi: “Il diritto è fondato sulla specie d'uomo più mediocre, a protezione dalle eccezioni e dai bisogni d'eccezione”³⁶. I concetti di colpa, promessa, libero arbitrio inventati

³³ F. Nietzsche, *Umano troppo umano* II, in *Opere*, Vol. IV, Adelphi, Milano, 1978, tomo 3, p.150.

³⁴ Ivi, p. 151.

³⁵ Ivi, p. 153.

³⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, 10, 84, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1971.

dal cristianesimo svolgono ancora oggi nelle coscienze un incessante lavoro di omologazione. La legge interviene allora per raddrizzare, marchiare, punire e riconoscere coloro che non si assoggettano e che sono considerati pericolosi per l'economia sociale. Se il soggetto è ritenuto, *a priori*, già libero e responsabile, non si interviene tanto per migliorarlo, quanto per ricordargli quale deve essere il suo retto comportamento. Dall'altro lato, dietro il diritto si cela una volontà di potenza cieca e inarrestabile, "la quale non sta ferma e immobile, ma genera lotte tra visioni del mondo, prospettive di vita, interessi economici e politici"³⁷. Come suggerisce Natalino Irti, il diritto per Nietzsche "nasce *ormai* dalle forze in campo, da rapporti di volontà, affidati a contingenza e casualità". Non è da oggi però che dietro il diritto e più in generale dietro la morale si sono nascosti i meccanismi della volontà di potenza. Dietro il corso della storia si cela *da sempre* la volontà di potenza. Il problema è di distinguere le forze attive da quelle reattive, le forze naturali da quelle contronaturali, il nichilismo passivo da quello attivo. Il nichilismo non è un evento prodotto dal pensiero nietzscheano in un determinato periodo storico ma è, come hanno intuito filosofi quali Heidegger e Severino, la struttura stessa del pensiero occidentale. Nietzsche si è limitato a smascherare e a indicare le fallacie e i movimenti di tale volontà di dominio³⁸.

Per nichilismo si deve intendere la dissoluzione progressiva dell'animale uomo omologato ai fini dell'addomesticamento da parte del potere pastorale cristiano. Il nichilismo è la mani-

³⁷ N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Bari, 2004.

³⁸ Sul rapporto nichilismo, diritto e politica si veda R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello, *Nichilismo e politica*, Laterza, Bari, 2000. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004. *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti* (a cura di L. Bazzicalupo e R. Esposito), Laterza, Bari, 2003.

festazione stessa del cristianesimo, appartiene all'orizzonte cristiano. Non comprendere questo significa proseguire nel lavoro di assoggettamento entro cui il nichilismo passivo cristiano tende sempre di più a colonizzare la vita stessa. Sarebbe ancora possibile invertire il senso dell'Occidente cristiano? Costruire un uomo nuovo, “questo anticristo e *antinichilista*, questo vincitore di Dio e del nulla?”.

IL CORPO E LE MASCHERE: NIETZSCHE E FREUD

Mentre Freud vuole condurre l'es a divenire cosciente, Nietzsche vuole distruggere l'io per ricondurre l'es alla sua primigenia necessità. Se per Freud la morale protegge la società dalla violenza dell'individuo, per Nietzsche l'individuo deve proteggersi dalla violenza sociale. Se per Freud la morale si incunea tra inconscio ed io per tenere a bada gli istinti, per Nietzsche la morale si è ormai infiltrata nei più profondi recessi dell'animo umano fino a colonizzare l'inconscio stesso. Distruggere la morale sarebbe un atto, prima ancora che di ribellione, di onestà e di salute verso se stessi.

Potrebbe apparire contraddittorio ascoltare Nietzsche che parla di *onestà*. Il concetto di onestà rimanda ad un campo semantico caratteristico del moralista. Ma è tipico del nostro autore servirsi dello stesso linguaggio di chi intende criticare per mostrarne i limiti, le contraddizioni, le menzogne, i paradossi. Ciò potrebbe condurre a supporre che Nietzsche sia ancora un pensatore metafisico come ha dedotto Heidegger, nel senso che *rovescia* le posizioni dei moralisti senza però decostruirle fino in fondo. In realtà Nietzsche *smaschera* i moralisti perché questi non sono in grado di esercitare alcuna *critica* né di riconoscersi come precipitati del divenire storico.

Nietzsche potrebbe apparire allora come uno *schizofrenico* nel senso che critica la morale pur essendo un moralista, accusa la società di nichilismo quando lui stesso distrugge tutti i valori. Ma dietro la morale, "l'apollineo della maschera", cosa si na-

sconde? Dietro la maschera c'è un'altra maschera e così via all'infinito, un carnevalesco gioco di maschere, un rincorrersi di forze opposte al cui fondamento si pone lo stesso gioco assurdo dello smascheramento. Di fronte all'uomo Nietzsche colloca uno specchio: *ecce homo*, la cui immagine si moltiplica all'infinito perdendo il senso delle cose e della realtà e la cui risposta non è che l'eco beffarda di un riso amaro e ironico. Come lo schizofrenico, anche Nietzsche impazzisce di fronte a se stesso e alla visione molteplice di se stesso. Alla fine della sua vita *incorpora* tutti i personaggi a cui avrebbe voluto assomigliare: Dioniso, Cristo, Cesare, Napoleone. La critica al soggetto diventa la più alta forma di libertà che un individuo abbia mai potuto concepire. Ciò che l'io deve volere è l'eterno ritornare nel senso che è proprio nel ritorno che si esprime infinite volte il desiderio di se stessi. Ecco il pensiero più terribile, vertiginoso, pazzesco di Nietzsche: dire sì alla vita. Dire sì alla vita non in modo sommesso, non due volte, cento volte, ma infinite volte. Che cosa c'è di più crudele? Il dire sì alla vita sarebbe una condanna di Sisifo, un terribile destino infausto davanti al quale ogni uomo normale ad un certo punto implorerebbe di morire. Infatti, per Nietzsche solo un uomo eccezionale sarebbe in grado di sopportare la vita vivendola pienamente senza gli orpelli illusori che anestetizzano, consolano e preparano alla morte. Ma cosa deve ritornare? Il presente, l'attimo. Non si deve intendere l'eterno ritorno come una concezione cosmologica o storica ma come una prova psicologica. La grande salute si afferma nel momento in cui si è pronti ad affrontare l'ultimo quesito: vorreste vivere quello che in questo momento state vivendo?¹ Se siete

¹ Mi sto ovviamente riferendo all'aforisma 341 intitolato *Il peso più grande*, dove si introduce il concetto dell'eterno ritorno. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, tr. di G. Colli e M. Montinari, in *Opere*, Vol. V, tomo 2, Adelphi, Milano, 1977, p. 248.

sinceri e coerenti con voi stessi, anche le sofferenze, il dolore e il pericolo che affrontate non sono che momenti della vostra affermazione, del vostro volere interamente voi stessi. Ma non è questa ancora un'affermazione di tipo cristiano? Fino a che punto accettare l'esistenza? Non è il suicidio, stoicamente inteso, un'onorevole accettazione della propria morte? Nietzsche ci esorta infatti a morire al momento giusto. I malati, i convalescenti risponderebbero che non vorrebbero vivere ciò che stanno vivendo. Essi sono in cerca ancora di una meta, e Nietzsche li comprende, ma li esorta a camminare dritti, a non adagiarsi nella caverna, a non consolarsi ancora una volta con false illusioni.

Ora, anche di fronte a questi terribili pensieri, la *morte come parte della vita e diventare ciò che si è*, si scorge una tensione schizofrenica, una lacerazione: da un lato si deve accettare l'eterno ritorno, dall'altro si esorta l'individualità, l'eccezionalità. Il fatalismo contrasta con l'attivismo del guerriero. Vi sono due ipotesi che potrebbero spiegare tale contraddizione. La prima è quella che considera Nietzsche un filosofo reazionario e aristocratico secondo cui ogni individuo nasce in una condizione che deve accettare nel bene e nel male. Chi nasce reietto deve supinamente arrendersi e riconoscersi come schiavo, come debole e malriuscito, inferiore. Già nel riconoscere la limitatezza della propria natura, risiede un barlume di intelligenza. Chi nasce aristocratico deve assecondare la sua natura sviluppandola ed accrescendola. La seconda ipotesi invece sostiene che si potrebbe vedere nei malriusciti, nei mediocri il prodotto di un sistema sociale che tende a livellare, ad omolo-

Sul tema della maschera non si può non rinviare all'importante lavoro di G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano, 1974.

gare, ad ammansire, a controllare, a addestrare. Questa industria culturale, che produce individui mediocri, crea in loro la malattia. Ma cos'è che si ammala? Ovviamente, il corpo.

In entrambi le tesi, la volontà non risiede tanto nella volontà dell'intelletto di accondiscendere al corpo, ma è la volontà del corpo stesso che si impone. La volontà è primariamente *potenza* che va liberata. L'intelletto deve ascoltare la potenza. In termini freudiani non significa condurre l'es a diventare io, ma proprio avviare l'operazione inversa: trasformare l'io in es, o meglio, come precisa lo stesso Nietzsche, nel sé. Il sé nietzscheano, il corpo, vuole affermarsi nell'istante in cui sta vivendo. Riconosce se stesso come monade, come quanto di energia che si espande e si rafforza: *il superuomo è volontà di potenza ed eterno ritorno*, capace di trasformare "ogni cosa che fu in un così volli che fosse".

Freud segue il precetto socratico: conosci te stesso. Ma per Nietzsche questo genere di psicologi si illudono doppiamente. In primo luogo, secondo Nietzsche, che si riteneva il più grande psicologo di tutti i tempi, non importa conoscere se stessi, anche perché la conoscenza di se stessi è spesso un fraintendimento, è riaggiustata in base a interessi meschini. In secondo luogo, l'inconscio, attraversato da forze la cui natura è difficile da cogliere, spesso molteplice e composita, confligge e si elide. L'inconscio inoltre, come dimostra lo stesso Freud, è un coacervo di desideri rimossi, immagini, istinti, pulsioni. Con ciò Nietzsche non nega l'importanza di un certo scavo interiore, ma mette in guardia da coloro che si ripiegano su se stessi e non agiscono.

La repressione cristiana degli istinti smascherata da Nietzsche, si ripropone in Freud con la conseguenza nefasta però di venire accolta come inevitabile. Essa si trasforma, infatti, per

Freud, non tanto in un sintomo della *décadence* ma in una necessaria affermazione dello stato sociale e del disagio della civiltà al quale l'uomo non può sfuggire e che conseguentemente deve accettare².

Nietzsche avrebbe sicuramente criticato il pensiero freudiano. Freud giustifica in effetti la morale cristiana, la colpa e il peccato e non tenta di distruggerla, anzi consente di comprenderla, di valutarla, di conviverci, ma non di superarla. Il paziente impara a convivere con i propri rimorsi, i propri sensi di colpa per essere reintegrato poi nella società, depotenziando il carattere costitutivamente rivoluzionario dell'angoscia. La malattia non diviene una consapevolezza della diversità rispetto alla norma e un'affermazione di questa differenza. La negazione della differenza consente al paziente di desiderare la norma. La psicoanalisi, come il cristianesimo, comprende, confessa, assolve e perdona³.

Diversamente da Freud, per Nietzsche tutto è prodotto da forze; anche la morale è spinta e promossa da istinti: istinto di conservazione, istinto di piacere, istinto egoistico. La morale vorrebbe congedarsi dall'istinto, non riconoscersi come suo prodotto. Essa vorrebbe negarlo, non ammettere la filiazione per poter dire di appartenere ad un'altra natura spirituale o divina. Invece la morale non è che una specie d'istinto, forse proprio di natura più debole, costituitasi in funzione del debole, del mediocre che così può legittimare le sue basse azioni. La

² Vi è in Nietzsche un tentativo di postulare un fatalismo di tipo 'naturale', mentre il fatalismo di Freud risiede nell'accettazione sociale e nella conseguente costituzione terapeutica come risposta adattativa. Devo tale suggestione ad Antonio Camerano.

³ Si veda la critica di M. Foucault alla psicoanalisi in *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978.

morale pertanto non si vuole riconoscere come istintuale per meglio camuffarsi, mascherarsi. La morale è una maschera prodotta dal corpo malato.

Tutto in Nietzsche diventa modificabile a partire dalla morale, dall'abitudine e dal costume. Ciò che inizialmente era costume viene lentamente assimilato dal corpo fino a diventare la realtà del corpo stesso, una seconda natura. Si finisce per amare la propria maschera. Così anche "la parvenza diventa essere"⁴. "La metamorfosi del dovere" è il prodotto di una lenta 'cottura' degli errori della storia che ha condotto il corpo ad un assoggettamento graduale. Si potrebbe chiamare coscienza questo lento precipitato storico-culturale. In fondo la coscienza è sempre cattiva coscienza in quanto assoggetta l'uomo, lo deforma, lo mette in forma: essa non è che la storia delle dominazioni che hanno impresso la loro verità sul corpo. La storia è sempre l'imposizione della morale e dei costumi sul corpo. Ma anche il corpo non è un ente passivo sopra cui si trovano i segni del tempo. Spesso la morale, che incide il corpo e lo marchia, è fondamentale per la sopravvivenza del corpo stesso e risponde ad un'esigenza degli istinti. La morale è funzione del corporeo in quanto essa tenta di rispondere ai suoi bisogni. Vi è circolarità e complementarità tra coscienza e istinti. La coscienza risponde a sollecitazioni istintuali ed è quantomeno un loro effetto. L'uomo è dunque un concentrato di tensioni e forze che vogliono dominare l'una sull'altra. Tutto ciò che appare razionale – la logica stessa, il linguaggio – non risale che a uno dei tanti istinti. Per Nietzsche si dà un'oscillazione continua tra natura e morale, tra ciò che appare un istinto ma che si nasconde dietro un'interpretazione morale, e ciò che appare morale e invece non è che un

⁴ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, I, in *Opere*, cit., p. 57.

istinto. Tale oscillazione se non altro ha il merito di decostruire incessantemente ogni verità consolidata. La genealogia è lo strumento attraverso il quale Nietzsche mostra la casualità degli eventi e dei comportamenti umani e parallelamente la loro necessità. In tal modo si smonta il senso e lo scopo di ogni agire umano, il preteso finalismo provvidenzialistico. Il volere dell'uomo non è altro che un interpretare i segni posti casualmente di fronte a sé credendo di porre ordine nel caos infinito della natura. Nietzsche conclude che il senso che noi poniamo nelle cose è molteplice, relativo, contingente, parziale. In ultima analisi tutto è letteralmente in-sensato. Ciò non lo conduce al pessimismo (occorre dire invece sì alla vita) e neanche al nichilismo (credere a qualcosa che non esiste, credere al Dio-Nulla, questo è davvero nichilistico) ma al disincanto, allo scoprire *l'esistenza delle maschere*. Per distruggerle? Per toglierle finalmente e scoprire la realtà? Per accettare la mascherata nella sarcastica risata del giullare? Se tutto è maschera e dietro ogni maschera si cela un'altra maschera allora perché in definitiva non accettare con rassegnazione quella che per prima ci viene offerta? Cosa c'è di più profondo della maschera? Nietzsche ricorda "che ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera: e più ancora, intorno ad ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera... dietro una maschera non c'è soltanto frodolenza – c'è molta bontà nell'astuzia"⁵. Accettare con rassegnazione la persona (appunto, maschera) sarebbe la più serena delle azioni. "In verità, non potreste portare maschera migliore del vostro stesso volto, uomini del presente! Chi mai potrebbe riconoscervi!"⁶. Eppure,

⁵ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, Vol. VI, tomo 2, Adelphi, Milano, 1968, p. 46.

⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, Vol. VI, tomo 1, Adelphi, Milano, 1968, p. 144.

si dovrebbe sapere di stare giocando nell'interpretare un ruolo. Cosa c'è di più serio del gioco? Di solito si pongono regole convenzionali che vengono prese sul serio! Ma in fondo pochi ci credono. La tragedia è credervi, altrimenti è una farsa.

Freud prevedeva che la coscienza avrebbe un giorno riconosciuto la verità dell'inconscio. La coscienza avrebbe dovuto far luce sui recessi segreti e oscuri dell'inconscio, razionalizzando e riconoscendo dei dati oggettivi nascosti da qualche parte. Tale visione (risalente a Plotino, al neoplatonismo, ad Agostino) giunge fino ai romantici e a Schopenhauer. Infatti Freud aveva ribadito più volte di non essere stato influenzato dalle opere di Nietzsche, ma da quelle di Schopenhauer. Se ciò corrisponde a verità, e se è vero che Nietzsche critica Schopenhauer, allora deve essere vero che Nietzsche avrebbe criticato, in una certa misura, Freud. Nietzsche critica Schopenhauer/Freud perché essi credono ad una volontà unica, che in Freud è l'istinto sessuale e successivamente l'istinto di morte. Inoltre Nietzsche critica Schopenhauer/Freud perché essi pensano di poter razionalizzare la volontà di potenza. Tale mossa, anche se fosse possibile, nasconderebbe un istinto di potenza della conoscenza che condurrebbe alla negazione della vita. Freud e Schopenhauer vogliono razionalizzare l'inconscio trasformandolo in coscienza: dove prima vi era l'es vi dovrà essere l'io. Ma così facendo non si fa altro che celare di nuovo quello che bisognerebbe portare alla luce. Il pericolo della razionalizzazione dell'inconscio sarebbe di ricondurre tutto entro il *logos*, entro i confini del linguaggio ordinato e organizzato che nasconde ciò che afferma illudendosi di scoprire ciò che congela con la parola. Il pericolo più grave: che il rischiaramento finisca, più del buio e delle ombre, per nascondere tutto. L'ego afferma se stesso negando le proprie dif-

ferenze; blocca gli istinti credendo di liberarsi di loro; li afferra credendo di imprigionarli e controllarli per sempre. Doppia illusione: che sia possibile congelare gli istinti, e che l'io non sia esso stesso spinto da una specie di istinto di affermazione e di sopraffazione⁷.

Nietzsche aveva già indicato i salti mortali dell'ego per affermare se stesso nascondendo la volontà di potenza. Lo aveva affermato a proposito della morale del cristianesimo descritta come una lenta dominazione della ragione sulle ragioni del corpo. Il cristianesimo e la morale non vogliono tanto offuscare gli istinti quanto sono gli istinti stessi che si impadroniscono e si materializzano nel cristianesimo. La volontà di potenza si impadronisce e costituisce l'io. Niente è più egoistico dell'altruismo dei preti. L'altruismo, il disinteresse, la generosità, lungi dall'essere razionalizzazioni dell'istinto, sono forme degenerate dell'istinto stesso. L'istinto egoistico si maschera in molteplici forme per spirito di mimetizzazione, di conformismo, di omologazione. Per Nietzsche non vi è tanto repressione degli istinti da parte della coscienza che tenta di controllare e assoggettare, quanto tanti istinti che tentano di dominare l'uno

⁷ Si deve dire in verità che Freud pone ad un certo punto le pulsioni al centro delle sue analisi dell'io, un io narcisistico e tirannico che raddoppia idealisticamente se stesso. È noto che proprio su questa intuizione molti psicoanalisti hanno potuto affrontare il tema della schizofrenia che in Freud era stata appena considerata. Sul raffronto Nietzsche-Freud è interessante il saggio di P.-L. Assoun, *Nietzsche e Freud*, tr. di A. Fioriti, Fioriti editore, Roma, 1998. Si rimanda anche ai lavori di L. Russo, *Nietzsche, Freud e il paradosso della rappresentazione*, Bibliotheca Biographica, Roma, 1986; e Id., *Le illusioni del pensiero*, Borla, Roma, 2006. Da ultimo, il suggestivo libro di U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano, 2005. Chi trae le conseguenze nefaste dalla razionalizzazione dell'inconscio è invece Lacan il quale pone il linguaggio nell'inconscio stesso. Lacan ritorna a Freud via Heidegger evitando Nietzsche. Si potrebbe affermare che Nietzsche sta a Freud come Heidegger sta a Lacan.

sull'altro formando la coscienza. La coscienza non è che un lento precipitato, un raffreddamento del continuo sommovimento degli istinti. La teoria psicoanalitica, che immagina una tripartizione della mente (per quanto modellistica e convenzionale), è smentita dall'ipotesi nietzscheana che suppone una molteplicità di forze o forse addirittura di più io che lottano per le soddisfazioni dei loro peculiari piaceri. La filosofia di Nietzsche è una filosofia del riconoscimento narcisistico: l'affermazione del carattere egoistico.

A livello politico si denuncia la maschera della volontà di potenza. Ma lo smascheramento, si è detto, sarebbe il riaffermarsi di un'altra maschera? E tuttavia adesso possiamo rispondere al quesito: dietro la maschera c'è il corpo, il volto ferino e animale dell'umano. È possibile creare una morale più consona alle ragioni del corpo? Che si attagli al corpo stesso? La volontà di potenza è primariamente potenza del corpo; piacere che desidera se stesso. C'è una nudità per Nietzsche? C'è una vita nuda che non si vergogni di se stessa? Probabilmente sì: la storia è un gioco di maschere al fondo della quale vi sono forze originarie. La maschera nasconde il corpo anche se forse il corpo non potrà mai fare a meno della maschera. Entrambi vivono per l'altro. L'illusione è reale: realtà della metafisica. Anche se io so di illudermi non posso farne a meno. Non si va *oltre* questa consapevolezza. Chi suppone di superare la necessità della maschera rischia come Nietzsche di perdere il suo corpo cadendo in una catatonìa e irrigidimento del corpo stesso. Toltosi le maschere schizofreniche Nietzsche si è denudato ed è tornato animale. Cercando se stesso, si è perduto. Dobbiamo immaginare Nietzsche che impazzisce di fronte alla "nuda verità": il suo corpo. Egli lo afferma chiaramente: "sotto l'aspetto psicologico io possiedo due sensi il primo dei quali è il senso

della nudità”⁸. Denunciata la mascherata dei teologi, dei platonici, dei cristiani, dei kantiani, dei positivisti che credevano di trovare al di là del mondo apparente, un mondo vero, Nietzsche rilancia con forza il mondo reale, effettuale, corporeo.

Prendere coscienza di questa realtà, l’unica a cui non possiamo sfuggire, il nostro corpo, può aver spinto Nietzsche a perdersi. La distruzione delle certezze, che svislavano la vita, lo ha condotto a riappropriarsi di se stesso, del suo corpo, della sua forza istintuale ma lo ha isolato dal contesto sociale in cui era inserito, perdendo ogni sua amicizia, cadendo in solitudine, fuori dal tempo. Di sé Nietzsche dice di essere “l’uccello spaventato, che una volta nudi vide [gli uomini del presente]”. Fuori dalla mascherata, dalla convenzione sociale si rischia di toccare con mano il nulla. Detto *en passant*, uno dei pochi che ha risposto filosoficamente ai quesiti posti da Nietzsche è Pirandello. Se per Nietzsche vi è il corpo nudo dell’animale uomo, per Pirandello dietro le maschere non c’è nulla: o meglio, c’è l’abisso. Dobbiamo fingere di credere. Una volta scoperta l’illusione della maschera, noi non possiamo liberarcene ma constatare l’assurdità della tragedia. Per vivere, dobbiamo fingere di vivere. Il relativismo pirandelliano non prende posizione. Non si può strappare la maschera, anzi va indossata per continuare a vivere.

Il filosofo tedesco invece ritiene che:

Non si può fare a meno della morale. *L’uomo nudo* è in generale una vista scandalosa... Pare che noi Europei non si possa assolutamente fare a meno di quella mascherata che si chiama indumento. Ma non dovrebbe avere i suoi motivi altrettanto buoni il travestimento degli uomini morali, il loro mascherarsi sotto formule morali e regole di buona creanza, tutto

⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1885-1887, in *Opere*, Vol. VIII, tomo 1, Adelphi, Milano, 1975, p. 289.

il benevolo nascondersi delle nostre azioni sotto i concetti di dovere, virtù comune opinione, onorabilità, abnegazione personale? *Io non penso già che si debba a questo riguardo mascherare caso mai l'umana malvagità e nequizia*, insomma la cattiva bestia selvaggia che è in noi: ritengo al contrario che proprio in quanto *bestie addomesticate* noi offriamo una vista scandalosa e abbiamo bisogno del travestimento morale... L'Europeo si traveste con la morale, giacché è divenuto una bestia malata, cagionevole, storpia, che ha buone ragioni per essere addomesticata⁹.

Qui Nietzsche suggerisce che forse vale la pena di presentare alcuni uomini nella loro nudità; essi debbono spingersi oltre la morale e i costumi. Proprio la morale serve per nascondere i difetti di una natura/cultura degenerata e corrotta. Noi siamo bestie addomesticate. Diversamente da Pirandello, Nietzsche osa strappare la maschera per anteporre ad essa un *corpo sano*.

Solo un uomo che odiava l'ipocrisia, la meschinità e la disonestà poteva elevare l'onestà al rango di una categoria filosofica. Solo un grande moralista che rinuncia alla mascherata poteva denunciare le pericolose maschere che opprimono l'individuo e ne minano la sua libertà. Solo un uomo puro e sincero, un uomo forte, forte spiritualmente, poteva avvertire dentro di sé la falsità dei giudizi morali, l'arbitrio delle convinzioni e delle convenzioni sociali, artificiali e fittizie, illusorie (ma non per questo meno reali) che conducono gli uomini a vivere in un mondo interiore creduto vero. Solo un uomo affabile ed indulgente, amichevole, mal avrebbe sopportato la solitudine fino ad impazzire. Solo un uomo sincero e onesto, onesto intellettualmente, avrebbe denunciato la falsità dei compassionevoli e dei caritatevoli; di coloro che pregano apparentemente per il prossimo, ma in realtà pregano per la loro paura di morire, per la paura della propria morte; che elemosinano per mettere

⁹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 267.

a tacere i propri sensi di colpa; che gridano al miracolo per salvare se stessi: i risentiti. Non l'istinto di paura richiede Nietzsche ai superuomini ma il coraggio: il coraggio di riconoscere la verità; il coraggio di vivere al di là del bene e del male. Considerare l'uomo come un essere eminentemente egoistico non significa mostrarlo come attraversato da forze solo violente in balia di impulsi meramente distruttivi. L'egoismo può anche accrescere la vita, migliorarla. Il riconoscimento dell'egoismo è già di per sé un'azione che porta al miglioramento della vita umana; alla sanità del corpo; depotenziando la malattia morale.

Questa ricerca della verità del corpo non può essere etichettata come metafisica, come vorrebbe Heidegger. Il problema della metafisica era semmai scoprire una presunta cosa in sé, un *nous*, un *arché*, un principio divino. Il problema per Nietzsche non è di natura epistemologica. Già di per sé la logica è mortifera. Semmai è di natura psico-antropologica. È uno pseudoproblema quello di interrogarsi sul problema dell'essere o dell'io. Finché rimaniamo impigliati in questo quadro linguistico concettuale non ci libereremo mai della metafisica: "non ci libereremo mai di Dio finché crediamo alla grammatica". Nietzsche sta al di là di questi falsi argomenti e si pone problemi esistenziali, reali e vissuti. Anche parlare dell'io non serve alla vita. Hume l'aveva già ricordato. Alla vita serve che si segua la propria natura, che si agevolino i propri istinti. Non c'è colpa nell'appartenere alla natura. Non c'è colpa (la superbia) nell'aver voluto assaggiare il frutto dell'albero della conoscenza. Ma la conoscenza non ci pone oltre l'animalità. Rispettare la nostra naturalità: questo sarebbe il compito più arduo e difficile della conoscenza stessa e l'atto più umile. Con la morte di Dio decade il sovraumano, l'altrove, e si afferma il senso della terra, della gioia di vivere. L'uomo non è più re-

sponsabile di fronte a Dio ma è solo responsabile di se stesso. L'uomo è libero, non libero di scegliere come sostengono i cristiani e gli esistenzialisti, ma è libero nel senso che il suo corpo è libero. La libertà è per Nietzsche, come per Spinoza, potenza del corpo: necessità. Si è liberi quando si affermano le energie della propria corporeità.

Tuttavia, denunciare la maschera rischia di trasformarsi in una mera spoliatura della seconda natura. Occorre coraggio, onestà e forse un po' di follia nel liberarsi di millenari costumi. Dobbiamo immaginare che Nietzsche sia impazzito a causa dello smascheramento di se stesso; dobbiamo interpretare la sua pazzia non come la causa con la quale ha potuto criticare la società, ma come l'effetto della realtà che ha vissuto. Dobbiamo pensare che Nietzsche, trovatosi solo e nudo, sia rimasto sgomento e pietrificato. La pietrificazione e la catatonia, tipici sintomi di uno schizofrenico, che nonostante tutto è alla ricerca del suo corpo e benché si graffi e si morda non senta il suo corpo e non viva il suo corpo se non come alterità. Nietzsche descrive se stesso mentre sta andando incontro alla follia, così come un medico sarebbe capace di raccontare dettagliatamente l'aggravarsi delle proprie metastasi. Dobbiamo vederlo descrivere i sintomi di una civiltà che smarrisce lentamente i propri sensi e progressivamente si anestetizza, si ammala, e paradossalmente si tortura tentando di cancellare la sua corporeità.

NIETZSCHE E GEHLEN

Nietzsche sostiene che l'uomo è un animale non ancora determinato¹. Ma che significa tale proposizione? Come va interpretata? Dobbiamo interpretarla alla maniera di Gehlen secondo il quale la natura umana è vista come qualcosa di costitutivamente, ontologicamente, antropologicamente carente? Oppure, se guardiamo all'insieme del pensiero nietzscheano, occorre interpretare questa frase ponendo l'accento sulla parola animale piuttosto che su quella dell'uomo e vedere allora che

¹ La frase esatta di Nietzsche è: “der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist”. La traduzione di Ferruccio Masini è: “l'uomo è l'animale non ancora stabilmente determinato”. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 1992, p. 68. Umberto Galimberti, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 89, traduce ‘festgestellte’ con il termine ‘stabilizzato’. Ma si potrebbe tradurre anche con ‘formato’, ‘modellato’. Quest'ultima accezione mi sembra la più convincente se si ha in mente l'intera opera nietzscheana e se si legge la frase nel contesto, quello in cui Nietzsche sta duramente polemizzando con le religioni, in particolare quella cristiana considerata uno strumento di degenerazione, omologazione, allevamento, addomesticamento dell'uomo. Nietzsche prosegue: “Indubbiamente, per mostrare anche il bilancio negativo di tali religioni e mettere in luce la loro sinistra pericolosità, occorrerà infine dire che si paga sempre a caro prezzo e in maniera terribile il fatto che le religioni non siano nelle mani dei filosofi come strumenti di plasmazione culturale e di educazione, bensì governino a loro talento e in guisa sovrana, e vogliano essere per se stesse gli scopi ultimi e non mezzi accanto ad altri mezzi. V'è tra gli uomini, come in ogni altra specie animale, un residuo di tarati, di malati, di degenerati, di esseri difettosi, di necessari sofferenti; anche tra gli uomini i casi ben riusciti (die gelungenen Fälle) sono sempre l'eccezione, e persino se si tiene presente il fatto che l'uomo è l'animale non ancora stabilmente modellato, costituiscono una rara eccezione” (p. 68). Dunque la religione è intervenuta per modellare l'uomo e peggiorarlo, allontanandolo dal suo stato animale, cioè naturale. Il participio del

l'animalità – la natura per Nietzsche – è il dato costitutivo?
Scrive Gehlen:

Ma il compito che è posto all'uomo dovrebbe essere dato con il suo *mero esserci*, dunque trovarsi nella sua stessa determinatezza di uomo. Nietzsche vide proprio questo allorché definì "l'uomo" come "l'animale non ancora definito". Questa espressione è esatta, e ha un senso duplice. In primo luogo vuol dire: non sussiste ancora un accertamento di ciò che l'uomo è propriamente, e, in secondo luogo: l'essere umano è per qualche verso "incompiuto", non "costituito una volta per tutte"².

Come si vede, Gehlen preferisce parlare dell'uomo piuttosto che dell'animale. In tal modo espunge l'idea di naturalità, presente in Nietzsche, ri(con)ducendo l'uomo ad un essere *sui generis*. Gehlen prende la locuzione come se confermasse la sua tesi circa la deficienza, la carenza e la plasticità dell'uomo, come se anche Nietzsche fosse d'accordo nell'affermare l'instabilità naturale dell'uomo.

La frase di Nietzsche, se si considera l'intera sua opera, potrebbe essere invece interpretata nel senso che non è tanto l'ani-

verbo modellare, non si riferisce all'animale utilizzato come aggettivo, ma si riferisce all'uomo utilizzato come forma passivante, cioè si sottolinea il fatto che l'uomo subisce un modellamento. Nonostante questo tentativo di modellamento appaiono ogni tanto degli uomini eccezionali. In questo senso l'interpretazione di Gehlen mi pare completamente rovesciata rispetto al senso che io trovo nella frase nietscheana.

² A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1983, p. 36. Sul lavoro complessivo dell'opera gehleniana si rinvia ad U. Fadini, *Il corpo imprevisto*, Angeli, Milano, 1988. Fra l'altro Fadini sostiene che "nella prospettiva nietscheana, si potrebbe parlare, a proposito dell'opera di Gehlen, di un trionfo delle forze reattive ed inferiori che impedisce di delineare una formazione dell'umano come attività culturale, di selezione e di addestramento" (p. 130). In pratica Fadini sembra opporre, all'interpretazione di Gehlen su Nietzsche, quella di Deleuze, in quanto in Gehlen "la plasticità viene segnata in negativo e il risultato del prevalere di ciò che Nietzsche definisce come reattivo (l'uomo e la sua civiltà) viene visto da Gehlen come la conversione radicalmente positiva e necessaria di una *man-canza* biologica originaria" (p. 214).

malità dell'uomo a risultare istintualmente carente, quanto la civiltà stessa che non ha ancora creato le condizioni *storiche* per stabilizzare il dato naturale. L'animalità dell'uomo tende a essere modellata dalla morale e dalla civiltà, benché tale modellamento non sia, fortunatamente per Nietzsche, *ancora* riuscito. Gehlen stravolge strumentalmente il senso della frase nietzscheana per rafforzare la sua ipotesi secondo cui vi sarebbe una plasticità costitutiva dell'essere umano, decontestualizzando e destoricizzando il senso della proposizione. Si confronti l'affermazione di Nietzsche con altri suoi discorsi come per esempio il seguente:

Posto che sia stato vero quel che oggi viene comunque ritenuto 'verità', che cioè *il senso di ogni civiltà* sia appunto quello di disciplinare con l'educazione la bestia da preda 'uomo' così da farne un animale mansueto e civilizzato, un *animale domestico*, si dovrebbe considerare senza il minimo dubbio tutti questi istinti di reazione e di *ressentiment*, per mezzo dei quali le razze aristocratiche sono state umiliate e sopraffatte unitamente ai loro ideali, come i peculiari strumenti della civiltà...³

È chiaro che per Nietzsche il senso di ogni civiltà è quello di ammansire e di addomesticare la natura umana per corromperla e imbrigliarla. La tecnica stessa appartiene a quel grado di civiltà il cui scopo è quello di ammaestrare e svilire la natura. Invece le tesi di Gehlen sono chiaramente antinietzscheane come quando vorrebbero spiegare l'importanza della tecnica a partire dalla nudità dell'uomo: la tecnica interviene, per così dire, a coprire e a colmare una carenza. Allora, ci si dovrebbe domandare perché, dopo aver raggiunto un determinato grado di sviluppo della tecnica, l'individuo tenda poi a raggiungerne subito un altro. In altre parole, quando sarebbe possibile rag-

³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 31.

giungere una tecnica capace di soddisfare definitivamente l'incompletezza umana? Perché ci sono livelli tecnologici sempre più complessi? La prima tecnica non dovrebbe colmare ampiamente la mancanza umana? Si cade nell'ipotesi paradossale che anche la tecnica sia sempre in qualche modo carente. Ma di fatto è questo che Gehlen suppone, essendo la carenza un dato essenziale dell'uomo. L'uomo è e sarà per lui sempre indeterminato.

Inoltre la spiegazione relativa alla nudità non tiene conto dell'evoluzione 'storica' naturale cui l'uomo è stato costretto. La nudità è posta per Gehlen come dato astorico dell'essere umano. In definitiva la sua concezione è essenzialistica e antievolutiva⁴. Ma allora perché partire da un confronto con gli altri animali? Non si rischia di inserire l'individuo entro una cornice di riferimento implicitamente evoluzionistica della quale il sociologo tedesco vorrebbe fuggire? Scrive Gehlen:

L'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di carenze, le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di svi-

⁴ A. Gehlen, *L'Uomo*, cit. All'inizio del suo lavoro più importante Gehlen esplicita che l'idea che l'uomo discenda dall'animale "è ambigua proprio sul piano scientifico. Colpisce che l'uomo non possa essere considerato in base a se stesso, che egli sia descrivibile e interpretabile soltanto con categorie dell'umano". Qui Gehlen chiaramente espunge l'idea di animalità e naturalità dall'uomo stesso. L'umano diviene un termine vago ed empirico, autoreferenziale. Colpisce anche, almeno da un punto di vista logico, che l'essenza di qualcosa possa caratterizzarsi per una mancanza. Ciò è stato definito bonariamente da vari interpreti come antropologia negativa. Sul tema si veda anche il paragrafo intitolato *La produttività del negativo* nel libro di R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino, 2002, dove si coglie correttamente la paradossalità dell'antropologia filosofica di riconoscere tra i suoi precursori proprio Nietzsche. Max Horkheimer aveva già colto l'ipostatizzazione e l'astoricità dell'antropologia filosofica nel suo saggio: *Considerazioni sull'antropologia filosofica*, contenuto in *Teoria critica*, Einaudi, Torino, 1974.

luppo: e dunque in senso essenzialmente negativo. Manca in lui il rivestimento pilifero, e pertanto la protezione naturale delle intemperie; egli è privo di organi difensivi naturali, ma anche di una struttura somatica atta alla fuga... difetta di istinti autentici.⁵

Si vede nell'idea di carenza un dato *a priori* che è invece possibile, per l'evoluzionismo, spiegare *a posteriori*. La nudità dell'uomo non è ciò che lo ha spinto a costruire armi, ma è l'opposto: l'acquisizione di armi, in seguito allo svilupparsi dell'intelligenza e dell'affrancamento delle mani nella posizione eretta, ha condotto l'umanità a perdere peli, unghie, denti aguzzi ecc. Dal punto di vista evolutivo, darwiniano, la spiegazione appare semplice e concorda con le successive teorie evoluzionistiche. Si comprende allora l'atteggiamento di Gehlen solo se si suppone che avesse bisogno comunque di un'ipotesi considerata scientifica per accreditare la sua tesi. La posizione di Gehlen rischia invece di apparire 'religiosa' se non 'mistica'⁶. La tecnica per lui è vista come un dato

⁵ Ivi, p. 60. Invece gli evoluzionisti spiegano che la nudità è data dalla perdita dei peli proprio a causa della selezione naturale, cioè da un vantaggio adattativo.

⁶ Più volte Gehlen parla di "compito" dell'uomo, di "progetto", e insieme di "psiche" e di "spirito". Di questa unicità dell'uomo Gehlen sostiene: "mi si conceda questo presupposto: che nell'uomo si dia un progetto globale della natura, un progetto affatto unico, mai altrimenti tentato. Pertanto ogni derivazione *diretta* dell'uomo dall'animale, poniamo dalle grandi scimmie, dallo scimpanzé e così via, non può che bloccare sin dall'inizio questa problematica" (p. 41). Tale posizione è chiaramente teleologica e finalistica e aspira alla trascendenza anche se si dichiara empirica e immanente. Ma la spiegazione finalistica da un punto di vista logico non spiega niente, come hanno ormai dimostrato importanti filosofi da Spinoza a Bergson; lo stesso Nietzsche era consapevolmente antifinalista. Ciò dimostra ancora di più, se ce ne fosse bisogno, la netta distanza che separa quest'ultimo da Gehlen. In effetti c'è un finalismo aristotelico di fondo che Gehlen recupera dalla biologia di von Uexküll. Si veda, sull'argomento, A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito*, il Mulino, Bologna, 1992, in cui si confrontano anche le teorie di Nietzsche con quelle di Darwin; e E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura*, La nuova Italia, Firenze, 1979.

naturale e non un artificio: “la tecnica è vecchia quanto l’uomo... è insita già nell’essenza stessa dell’uomo”⁷. Ciò cozza però con il legame che tiene unito l’individuo agli altri animali. Si deve concepire cioè la tecnica come qualcosa di assolutamente peculiare che trascende la natura e nello stesso tempo è considerata come immanente alla sola ‘razza umana’. Il termine, “natura” diviene un concetto generico per indicare l’essenzialità umana.

Gehlen deduce la plasticità e la carenza di armi naturali dell’uomo dall’osservazione empirica⁸. Ma non si domanda come ciò sia potuto accadere ritenendo che *da sempre* l’individuo si sia trovato in questa situazione. Tuttavia è impensabile che gli individui abbiano *immediatamente* costituito intorno a sé la tecnica inventando il fuoco e altri utensili. La ricerca archeologica e antropologica dimostra che occorsero migliaia di anni prima che gli uomini raggiungessero determinate conoscenze e abilità tecniche. In questa diversa situazione si comprende perché, darwinianamente, certe proprietà corporee, per esempio quelle che riscontriamo ancora nelle scimmie, si siano ridotte fino a scomparire. Dunque è vero il contrario di ciò che sostiene Gehlen: la tecnica, supporto artificiale, sostituisce lentamente la natura la quale si modifica. Nel corso dei secoli si assiste alla pressione della tecnica, della cultura e della coscienza sull’inconscio e sugli istinti. Questi ultimi sono costretti a retrocedere, a sublimarsi e a spostarsi. L’animale uomo è vinto dalle forze culturali che sono anche forze omologanti.

⁷ A. Gehlen, *L’uomo nell’era della tecnica*, Sugarco, Milano, 1984, pp. 10-12.

⁸ Gehlen si chiede esplicitamente se sia “possibile sviluppare il suo punto di vista in un’analisi scientifica, cioè empirica”. *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 41. Eppure nessuno scienziato postgalileiano oggi, credo, condividerebbe questa riduzione del sapere scientifico a mero dato osservato.

Tale ipotesi risulta ampiamente presente in Nietzsche – che dunque è preso in prestito da Gehlen solo strumentalmente – perché l’espressione “l’uomo è un animale non ancora formato”, allude proprio a una civiltà che non permette più l’estrinsecazione delle forze naturali dell’uomo, tentando lentamente ma inesorabilmente di modellarlo. Di qui parte l’accusa e la critica di Nietzsche alla civilizzazione e alla tecnica definite come fenomeni *contro naturali*.

Anche se è ormai noto un certo antidarwinismo di Nietzsche, la sua critica a Darwin non è rivolta contro la posizione naturalistica e materialistica; anzi, sarebbe proprio il darwinismo che proietta sulla natura *desiderata* culturali e morali che niente hanno a che vedere con la natura stessa. Ricordo *en passant* le ben note critiche al darwinismo considerato un derivato della cultura inglese. Siamo agli antipodi della posizione gehleniana che invece accetta la tecnica come dato intrinseco alla natura umana (natura intesa, occorre ancora una volta ribadirlo, in senso lato. Forse sarebbe meglio parlare di essenza umana, dato che per Gehlen l’uomo ha poco di naturale).

Tuttavia anche Gehlen è costretto a riconoscere, a un certo punto della sua opera, la pericolosità della tecnica e della natura umana e deduce che le istituzioni intervengono per garantire la stabilizzazione contro l’eccesso della plasticità umana, quando Nietzsche vede in ogni istituzionalizzazione il pericolo stesso di un artificio tecnico che ingabbia la natura umana. Ma si capisce che l’idea di ricorrere alle istituzioni è una contraddizione all’interno del sistema logico gehleniano in quanto va da sé che la tecnica, liberandosi in azione, dovrebbe esonerare e condurre l’essere umano all’interno di una cornice abitudinaria che dovrebbe pacificare l’azione singola dell’uomo. La forzatura di Gehlen dimostra ancora una volta che egli è costretto a fare i

conti con una potenza naturale e immaginare che delle istituzioni debbano intervenire a supporto della tecnica⁹.

Le teorie di Gehlen divergono decisamente dal pensiero di Nietzsche. Si prenda, ad esempio, la proposizione di Gehlen: “la mancanza di istinti nell’uomo”¹⁰. Essa è significativamente antinietzscheana. Il filosofo tedesco ha sviluppato il suo discorso filosofico proprio sul riconoscimento di pulsioni, istinti, forze naturali che attraversano e dettano l’agire umano. Come per Bergson, anche per Nietzsche l’intelligenza umana non è che un prodotto secondario dell’evoluzione; anzi spesso l’uomo agisce sulla base di istinti provenienti dal corpo, mentre per l’antropologia gehleniana l’uomo agisce consapevolmente. Il problema per Gehlen non è tanto quello di rifiutare la presenza delle pulsioni umane, che appaiono plastiche e pronte finalisticamente a divenire azioni consapevoli, quanto di non identificarle con gli istinti animali per lui fissi e stereotipati. Scrive più chiaramente Gehlen:

Soltanto un essere che ha pulsioni permanentemente acute e dunque un eccesso pulsionale che oltrepassa ogni momentanea situazione di appagamento può volgere in senso *produttivo* la sua apertura al mondo e, inoltre, inglobare *come motivazioni* nel suo comportamento anche quei fatti metaindividuali¹¹.

⁹ Sull’argomento rimando a U. Fadini, *Principio metamorfosi*, Mimesis, Milano, 1999; Id., *Sviluppo tecnologico e identità personale*, Dedalo, Bari, 2000; Id., *Configurazioni antropologiche*, Liguori, Napoli, 1991. In quest’ultimo testo, Fadini scrive “che il discorso gehleniano sulla tecnica è un pensare la tecnica (nella modernità) su base antropologica, che non fuoriesce dall’ambito dei fatti e valori in cui si organizza e si distende” p. (118). Ricordiamo invece le ben note critiche di Nietzsche alla tecnica e al linguaggio, critiche riprese espressamente da Heidegger.

¹⁰ A. Gehlen, *op. cit.*, p. 80.

¹¹ Ivi, p. 85.

Come si vede, Gehlen riconosce la presenza di pulsioni nell'uomo, l'importante è che esse non siano originarie, non equiparabili cioè all'agire animale, e inoltre che tali pulsioni non decidano (come invece accade per Nietzsche e Freud) dell'agire umano, ma che quest'ultimo sia dettato coscientemente da un agire produttivo e da motivazioni razionali.

L'operazione di 'aggiustamento' del pensiero nietzscheano prosegue di fronte alla critica di Nietzsche alla coscienza. Essa diventa qualcosa di "sostanzialmente diverso". Gehlen commenta:

L'attribuzione al vivente, qui espressa, di un senso trascendente l'esistenza empirica conduce alla rappresentazione di un "obbligo indeterminato". Nel mero esistere potrebbe essere attuata un'impresa *d'infinita rilevanza*, e al suo imperativo, che per essenza non è riconoscibile essendo noi quell'imperativo, si potrebbe alludere solo simbolicamente. Le concezioni di Nietzsche, che non sono mai state rettamente intese, del superuomo, dell'eterno ritorno, della volontà di potenza, trovano così la loro collocazione. Prese alla lettera, hanno scarso senso, e non sono che estensioni della metafisica schopenhaueriana o del darwinismo. Per lui erano simboli che in un certo modo avrebbero dovuto contraddistinguere un'intensificazione della vita e determinare con migliore approssimazione quell'indeterminato obbligo. Anche così intese queste formule sono troppo positivistiche e adialettiche; e tuttavia, quantunque non cristiane, non sono affatto nella loro sostanza, irreligiose¹².

¹² Ivi, p. 99. Sulle stesse proposizioni di Gehlen riflette ancora una volta acutamente Ubaldo Fadini, *Configurazioni antropologiche*, cit., che, confrontando esplicitamente il pensiero dell'antropologo tedesco con quello di Nietzsche, rileva come "la ragione del corpo di cui parla Nietzsche, non esprime una spiritualizzazione del corpo stesso" (p. 152) (ipotizzata invece da Gehlen), bensì "è una pluralità inesauribile di funzioni e di relazioni" come interpreta correttamente Deleuze.

Nel brano, la concezione critica di Nietzsche rispetto alla coscienza sparisce. Egli diventerebbe fautore di una coscienza simbolica, spirituale, che porrebbe la coscienza stessa come compito, fino a delineare quasi una coscienza di tipo religioso. Nietzsche diventa il difensore della coscienza borghese.

Gehlen ritornerà più volte sull'idea di coscienza in Nietzsche ma sostanzialmente per considerarla come compito e finalità dell'uomo. Il superuomo non è visto come colui che rompe con la coscienza borghese e si prepara a ritornare agli istinti ma come "scopo" della civiltà stessa. Tale finalismo aristotelico ha a che fare col darwinismo sociale più di quanto Gehlen possa immaginare. Sganciando e provando a confutare la teoria degli istinti Gehlen intende poter analizzare l'uomo solo nella sua sfera cosciente e motivazionale. L'azione diventa una scelta volontaria dettata da un'intelligenza razionale. La psiche dell'individuo viene esaltata come 'naturale' e nel contempo superiore all'animale laddove per Nietzsche era stato il risultato casuale di una serie di eventi dolorosi la cui rinuncia aveva condotto a processi di addomesticamento. Invece Gehlen interpreta la locuzione di Nietzsche: "tutti gli istinti che non si scaricano verso l'esterno si riversano all'interno", come ciò "che comincia a crescere nell'uomo, quel che in seguito si è chiamato la sua psiche"¹³.

La critica di Nietzsche alla civiltà che forma la cattiva coscienza, diventa in Gehlen un dato positivo dell'agire umano. Pertanto si può capire il suo atteggiamento di fronte all'abitudine e all'automazione. Esse appaiono come un risultato necessario e auspicabile mentre per Nietzsche accade e è accaduto

¹³ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugarco, Milano, 1984, p. 97. In F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 74.

perché gli individui, spinti da un agire strumentale e abitudinario, intriso di tradizioni e di moralismi, perdono la capacità di agire in base ad ‘una prima natura’. In realtà la tecnica stessa, per Gehlen, una volta costituitasi, inibisce l’azione, o meglio costituisce un agire pratico interno ad un riflesso coatto e ripetitivo che non ha niente a che vedere con l’idea di azione concepita da Nietzsche come forza primigenia capace di rompere ogni schematismo. In questo senso va intesa la proposizione di Nietzsche: “per ogni agire occorre l’oblio”. L’azione va intesa come ribellione, rottura degli schemi e delle tradizioni, rivalutazione degli istinti naturali. L’azione del corpo di cui parla Nietzsche non può essere di nuovo ricongiunta con l’azione *tout court* dell’uomo come invece ripropone Gehlen. Nel falso monismo di natura e cultura, corpo e anima, si ripropone alla fine un uomo le cui funzioni sono decise in ultima analisi da una libera scelta di tipo intellettuale e razionale. “L’azione umana è eseguita coscientemente”¹⁴. Ma non è così, almeno per

¹⁴ Ivi, p. 105. Non si capisce perché Gehlen utilizzi strumentalmente Nietzsche, se poi è assai critico con Freud che però considera un suo epigono. Con la critica agli istinti, in specie quelli di natura sessuale, Gehlen finisce per negare l’inconscio. In effetti la frase “l’uomo è per natura un essere culturale” (A. Gehlen, *Morale e ipermorale*, tr. di U. Fadini, Ombre corte, Verona, 2000, p. 23), riassume l’intera opera del sociologo tedesco. Come mi fa notare Fadini occorrerebbe forse definire meglio la differenza tra istinti e pulsioni e anche vedere nell’ultimo Gehlen un ripensamento circa i rapporti tra natura e cultura, ma a mio avviso le questioni centrali di cui parlo qui restano. Le contraddizioni del pensiero gehleniano esplodono chiaramente, ad esempio, in un autore avvertito come Umberto Galimberti che considera fondanti le tesi di Gehlen sulla carenza degli istinti e sull’intenzionalità fenomenologica e teleologica che conduce all’inevitabilità della tecnica criticata come ‘male’ dell’Occidente. Benché Galimberti critichi Gehlen per la sua apologia della tecnica, di fatto accetta le sue ipotesi. Ma se il male della tecnica è inevitabile e appartiene al ‘destino’ dell’Occidente, perché preoccuparsene? Si veda in particolare, U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit.; e *La casa di Psiche*, cit. Le mie critiche all’idea di carenza istintuale presente in Gehlen e più in generale nel pensiero filosofico occidentale hanno trovato

Nietzsche. Di conseguenza Gehlen, interpretando strumentalmente le idee nietzscheane, può argomentare diversamente anche rispetto alla considerazione sulla morale, che per Nietzsche è da considerarsi un travestimento, una maschera, un'illusione che falsifica la vita e la ottunde non permettendo alcuna libera manifestazione del corpo e dello spirito. Invece Gehlen può concludere:

Le istituzioni di tradizionale validità giuridica hanno un'enorme importanza per la costituzione interna del singolo: lo dispensano dal dover scoprire faticosamente, caso per caso, il contegno onesto da adottarsi, perché glielo presentano già preformato e deciso in precedenza, e premiano poi questo contegno onesto con facilitazioni economiche o favorevoli al suo prestigio, ovvero con quel senso di soddisfazione che è insito nella coscienza d'aver agito giustamente. Di conseguenza la morale non è né negativa – una cosa che non rende, che mette uno in svantaggio di fronte agli altri – né faticosa e dipendente da decisioni singole senza rapporto tra loro; la morale è un'abitudine ormai familiare, ed ha come sostegno non soltanto gli ideali ma anche gli interessi degli altri¹⁵.

Istituzioni, morale e civiltà vengono prese da Gehlen come la necessaria conseguenza positiva di una risposta adattativa alle pulsioni umane, laddove per Nietzsche sono proprio queste strutture che corrompono e inibiscono l'azione naturale dell'uomo.

Il percorso gehleniano approda ad una visione conservatrice legittimando le istituzioni e la morale, mentre per Nietzsche si

conforto nella lettura di un libro importante nel quale in modo chiaro e partendo da un piano di studi non filosofico e non nietzscheano si analizza quello che è stato chiamato *Il paradigma dell'incompletezza* e che costituisce il primo capitolo del saggio di R. Marchesini, *Post-human*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

¹⁵ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit. p. 123.

devono distruggere tutti i valori considerati umani troppo umani¹⁶.

¹⁶ E. Tugendhat, *Nietzsche e l'antropologia filosofica*, in "Discipline filosofiche", XII I 2002, riconosce che l'antropologia filosofica "si trova in netto contrasto col pensiero di Nietzsche e, per altra via, anche col pensiero di Heidegger. Con quello di Nietzsche, in quanto quest'ultimo intende il proprio naturalismo in modo che la differenza rispetto agli altri animali appare secondaria: l'essere umano è mosso dall'istinto di potenza esattamente come gli altri animali" (p. 96).

È curiosa la seguente frase di Gehlen circa il problema dell'istinto che egli discute ampiamente nel libro *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Il Saggiatore, Milano, 1994: "è assodato che la riduzione dell'istinto ha comportato per l'uomo la perdita di tutta una serie di regole inibitorie che negli animali funzionano ancora inalterate... è possibile che determinate regolamentazioni dell'istinto siano state abbandonate in quanto potevano trovare compensazione nell'agire intelligente" (p. 144). Ma se vi è stata una riduzione (sono stati abbandonati) degli istinti nel corso dell'evoluzione, ciò significa che prima erano presenti ampiamente nell'uomo. Questo contraddice l'idea di una mancanza di istinti originaria.

NIETZSCHE CONTRO HEIDEGGER

Non si tratta di mostrare la vicinanza del pensiero di Heidegger a quello di Nietzsche, vicinanza che è stata stabilita da Gianni Vattimo il quale ne ha tratto conclusioni feconde, come il passaggio alla postmodernità e l'approdo al pensiero debole. Non si tratta di mostrare le ambiguità del pensiero heideggeriano rispetto all'interpretazione di Nietzsche¹ nelle sue lezioni universitarie e del tentativo di condensarle secondo la sua logica. Si tratta piuttosto di vedere come Heidegger abbia frainteso volutamente il pensiero nietzscheano, offuscando l'essenziale stesso. Questo rende Heidegger un epigono di Nietzsche. Non coglierne l'essenziale non presuppone un tradimento naturale che di solito genera percorsi alternativi e importanti del pensiero filosofico occidentale; presuppone invece uno sviamento, un ritorno del rimosso, un ritardo sul problema a mio avviso cruciale: il tema della corporeità.

Quindi non procederò, nel cogliere le importanti influenze del pensiero di Nietzsche su quello di Heidegger, ad analizzare la critica alla tecnica o la critica del linguaggio. Né discuterò del fraintendimento di Heidegger stesso circa il pensiero nietzscheano, ma mi concentrerò soltanto sul tema della corporeità del tutto assente nell'opera heideggeriana.

Heidegger proviene da una formazione idealistica, romantica, gnostica, storicistica ed esistenzialistica che probabilmente

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994.

ha offuscato la sua interpretazione di Nietzsche. Inoltre Heidegger, quando si occupa di Nietzsche, come sappiamo, non conosce ancora l'intera opera e focalizza le sue lezioni soltanto sul testo postumo, *La volontà di potenza*, concentrato di aforismi in parte riaggiustati dalla sorella di Nietzsche. Forse Heidegger è sensibile alla ricezione di Nietzsche proprio per la sua presunta vicinanza al pensiero nazista. Non dimentichiamoci che gli scritti sono degli anni 1936-1946 e che Heidegger era nazista. Pertanto l'interpretazione di Heidegger oscilla tra quella di Baeumler², il quale sottolinea l'aspetto biologistico del pensiero nietzscheano, e l'aspetto idealistico pangermanico.

Per Nietzsche la storia dell'Occidente è stata la storia dell'addomesticamento del corpo, delle pulsioni e degli istinti da parte del *logos*, della ragione. Il cristianesimo da un lato ha teso a svilire la corporeità intesa come carne e dall'altro ha eretto un monumento alla ragione, intendendola come spirito, anima, morale. Nietzsche cita i maggiori responsabili di tale addomesticamento nel famoso aforisma intitolato *Storia di un errore. Come il mondo finì per diventare favola*: Platone, il cristianesimo, Kant, l'idealismo, il positivismo³. In termini heideggeriani l'essere è stato ridotto ad un ente: l'idea, Dio, la morale, la ragione, la scienza. Heidegger ravvisa in Nietzsche la grandezza per aver svelato il meccanismo nichilistico che copre, con illusioni e maschere, la realtà; riconosce che la critica di Nietzsche alla storia occidentale è la critica al pensiero metafisico (appunto ciò che sta oltre il piano del reale?), ma aggiunge che Nietzsche, rovesciando la metafisica, non si emancipa an-

² W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Parnaso, Trieste, 1998, scrive che: "è difficile non riconoscere un influsso significativo della lettura di Baeumler sul suo (di Heidegger) *Nietzsche*" (p. 75).

³ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 23.

cora da essa, ma permane entro i suoi limiti. Individua in Nietzsche l'ultimo dei metafisici, quello che per certi versi si smarca e compie un rovesciamento.

Tuttavia, rovesciare il *recto verso* della ragione e scoprire il lato nascosto e inconscio di essa, cioè la corporeità, è più di un rovesciamento: è riconoscere l'essenziale. Per Heidegger, invece, la corporeità non è l'essenza stessa della vita. L'essenziale è la temporalità o meglio il considerare l'essere nella sua durata temporale: l'esserci. L'essere non è corporeità ma temporalità. Se perdiamo questo semplice punto di vista non comprendiamo perché Heidegger si sforzi di prendere congedo da Nietzsche. Per Heidegger cogliere l'importanza del corpo sarebbe ancora una mossa metafisica perché ridurrebbe l'essere ad un ente, anche se un ente particolare come il corpo. Tolte le maschere metafisiche non rimane alcun senso, e il corpo per Heidegger è appunto un non senso. Saremmo ancora nell'ambito del nichilismo. Il fondamento stesso del pensiero che pensa il suo corpo sarebbe un atto metafisico. Nietzsche non avrebbe fatto altro che denunciare dei valori per aggiungerne un altro. L'autenticità dell'essere invece permane per Heidegger solo nella sua temporalità che va oltre l'essere e il divenire. Il linguaggio poetico racconta sostanzialmente l'autenticità dell'esserci. La cura di sé non è cura del proprio corpo ma dell'esserci stesso.

Ora Heidegger, a ben vedere, prosegue proprio in quel lavoro di nascondimento della corporeità, tipico del nichilismo europeo avviato da Parmenide. Bisognerebbe rispondere a Heidegger che più grave ancora del nichilismo è forse un pensiero che non *sente* il suo corpo. Spostare l'accento sulla temporalità e non sulla corporeità permette ad Heidegger di abbandonare, nella sua oscillazione di cui parlavamo prima, il lato oscuro del vitalismo nietzscheano e abbracciare definitivamente l'aspetto

romantico ed esistenziale del suo pensare l'essere. Così in molti passaggi del suo *Nietzsche*, il filosofo della *Gaia scienza* diventa per Heidegger un semplice prosecutore della storia della filosofia il quale intenderebbe la volontà di potenza come volontà di sapere. Scrive a questo proposito Vattimo: "il problema dell'essere emerge, secondo Heidegger, soprattutto nell'ultima opera progettata da Nietzsche, nella *Volontà di potenza*: la volontà di potenza è il carattere stesso che attribuisce all'essente in quanto tale progettato nel suo stesso essere. Una tale metafisica della volontà rientra pienamente nella linea della filosofia tedesca da Leibniz in poi: questa metafisica eredita dalla filosofia platonica e dalla tradizione giudaico-cristiana l'oblio dell'essere"⁴. Ciò consente ad Heidegger di non doversi misurare con Nietzsche sulla questione fondamentale, quella appunto del corpo, e di poter riconoscere in Nietzsche stesso un suo precursore. Con ciò Heidegger ottiene il duplice effetto di prendere congedo dalla metafisica intesa come fondamento corporeo, e abbracciare la metafisica tradizionale: quella che dell'essere aveva fatto una questione fondamentale. È evidente infatti che parlare di metafisica riferendosi a qualcuno che pone il corpo al centro delle sue indagini, può stridere col normale senso comune. Lo si può fare a patto di pensare che il corpo è un'idea e come tutte le idee è da dimostrare logicamente attraverso altre idee. È lo stesso tipo di ragionamento di Parmenide per il quale non si poteva dimostrare il movimento. Heidegger può facilmente considerare Nietzsche come un nichilista, che ha concluso la metafisica stessa, e nello stesso tempo riconoscere che non è possibile andare oltre la metafisica, e se ne comprende la ragione⁵. Soggiornare nella radura dell'essere è

⁴ G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma, 1985, p. 137.

infatti un atteggiamento metafisico anche se non siamo più in una metafisica della presenza e della rappresentazione ma nell'essere autentico del riconoscimento della temporalità. In fondo che cos'è la temporalità – domanda forse un po' troppo metafisica – se non il vivere nella storicità, nel destino, nel divenire? Non siamo ancora pericolosamente hegeliani? Non si tratta di un ritorno a Hegel? All'idealismo⁶? Nietzsche riconosce la storicità dell'essere e il suo divenire; il problema è come intendere questo divenire. Porre Nietzsche all'interno della storia della metafisica è avvicinarlo fin troppo ad Hegel. Il fatto che essi parlino del divenire non implica una somiglianza fra i due. Hegel è un pensatore dialettico e razionalistico, Nietzsche è un pensatore antidialettico e vitalistico. Non riconoscere la distanza abissale che li separa, significa compromettere del tutto il pensiero nietzscheano. Se alla base vi è una visione comune eraclitea, per Hegel il divenire mantiene i caratteri del logos, per Nietzsche il divenire è caos⁷.

Occorre domandarsi se la temporalità per Heidegger debba riferirsi all'essere o all'ente intendendo per quest'ultimo, più

⁵ Si veda il saggio M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in M. Heidegger, E. Junger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano, 1990.

⁶ Sull'idealismo nascosto del pensiero di Heidegger insiste T. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989. Anche K. Löwith in *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino, 1974, p. 86., scrive: Heidegger come Hegel pensano l'Essere e lo Spirito nell'atto di un pensiero tutto storico e storicistico". Sul pensiero di Löwith in riferimento a Nietzsche e a Heidegger è da vedere il saggio di G. Guida, *Filosofia e storia nella filosofia di Löwith*, Unicopli, Milano, 1996.

⁷ Il più chiaro interprete di una posizione antidialettica in Nietzsche è senza dubbio G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992. Sullo stretto rapporto della filosofia nietzscheana con quella di Deleuze, si veda: G. B. Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Franco Angeli, Milano, 1990, e U. Fadini, *Deleuze plurale*, Pendragon, Bologna, 1998. Fare di Nietzsche un pensatore dialettico è il tentativo di molti. Da ultimo, J. Rehmann, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, Odradek, Roma, 2009.

semplicemente, la cosa in sé, o la realtà. Sicuramente Heidegger si pone su un piano esistenziale; di qui l'accusa, che Adorno gli muove, di idealismo; di qui anche l'avvicinamento comprensibile di Sartre e degli esistenzialisti ad Heidegger stesso. Sganciandosi dal piano di riferimento della realtà, per Heidegger, si ha lo smarcamento del soggetto dall'oggetto.

Se per Nietzsche i riferimenti al reale e alla morale erano riferimenti chiari, in Heidegger la confusione terminologica è evidente come sottolineano a più riprese autori come Adorno e Löwith. Quando Heidegger si riferisce all'essere, un ente particolare, pensa quasi sempre al soggetto e quando si riferisce all'ente pensa all'oggetto. Heidegger non prende in considerazione il piano della realtà, dunque rifiuta, diversamente da Nietzsche, qualsiasi scoperta o ipotesi scientifica. Se si rifiuta la realtà, "appare prioritario in Heidegger escludere ogni senso autentico di richiamo di Nietzsche alla fisiologia; e lo stesso vale per la biologia, e per l'analisi della forma sistematicamente intesa come forma artistica (e mai come schema gestaltico e percettologico, nonostante le ovvie affinità delle riflessioni di Nietzsche con quelle di Mach), e assimilata a una dottrina platonica delle idee... Il ragionamento nell'insieme inanella una serie di assunti che risultano difficilmente compatibili con la prospettiva nietzscheana"⁸.

Anche Derrida ha colto l'intento di Heidegger "di sottrarre il pensiero nicciano a ogni interpretazione biologistica, zoologistica e vitalitica. Tale strategia ermeneutica è anche una politica... e consiste nel salvare un pensiero perdendolo"⁹.

⁸ M. Ferraris, *Ontologia*, in *Guida a Nietzsche* (a cura di M. Ferraris), Laterza, Roma, 2000, p. 207, p. 216.

⁹ J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 85.

Si deve fraintendere il pensiero di Nietzsche per depotenziare la sua carica eversiva che aveva colto l'aspetto nichilistico del soggetto, inteso come agito da passioni e da istinti. Il corpo domina sulla ragione ma Heidegger fraintende volutamente la volontà di potenza che diviene volontà di volontà, volontà volontaristicamente intesa nell'accezione cristiana-kantiana e non schopenhaueriana. "Heidegger ha buon gioco nel ricondurre Nietzsche nell'alveo del pensiero metafisico, che si compie nell'identità tautologica di una volontà di volontà"¹⁰. Ma se ne comprende il motivo: se l'essere non è più nulla, perché ridotto a ente, se assistiamo alla metafisica della presenza e alla deriva scienziata, occorre riappropriarsi di un essere autenticamente posto al di fuori della reificazione. Tuttavia Heidegger non comprende che la reificazione proviene proprio da una metafisica della ragione che non ha ascoltato pienamente le ragioni del corpo. L'idealizzazione del denaro, la violenza, il feticismo, il narcisismo non sono il risultato di un riconoscimento delle istanze del corporeo, ma sono il risultato proprio di una deviazione della ragione. Soltanto in una società profondamente religiosa si può *credere* anche al dio denaro, alla patria, allo Stato. Il *feticismo delle idee* non ha una provenienza diversa dal feticismo delle cose. Non riconoscendo le istanze del corporeo – che per Nietzsche hanno un senso propriamente antistorico, anche se producono storia – non si comprende l'origine della morale. Così Heidegger rischia di ritornare entro un paradigma idealistico, mistico o religioso in cui il linguaggio (storico) si sosterebbe da sé senza riconoscere la provenienza naturale. Detto in termini heideggeriani, l'essere (pensante), il soggetto, non si può

¹⁰ M. Voza, *Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli, Roma, 2001, p. 182 e Id., *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Ananke, Torino, 2006.

interrogare sull'essere stesso finché si riferisce all'ente (naturale), l'oggetto. Molti filosofi cristiani seguono Heidegger soprattutto perché rilancia l'idea di uno spirito alieno da ogni compromissione con la corporeità. Essi avvertono che Heidegger possa risultare di fatto un pensatore vicino al cristianesimo¹¹. Löwith, assai critico circa l'interpretazione del suo maestro su Nietzsche, apre il suo saggio intitolato *Interpretazione di ciò che rimane taciuto nel detto 'Dio è morto'* scrivendo che “la meditazione di Heidegger agita gli spiriti dei contemporanei: alla potenza del suo pensiero filosofico si congiunge, infatti, un motivo religioso”¹². E prosegue con una domanda retorica: “qual è qui il pensiero più limpido e senza equivoci? Quello di Heidegger, nutrito di cristianità... o quello di Nietzsche?”¹³.

La critica di Nietzsche all'Occidente sarebbe per Heidegger la critica alla società contemporanea che avrebbe abbandonato gli ideali religiosi dell'origine. Ma Nietzsche muove la critica contro il cristianesimo non perché esso sia uno dei tanti valori illusori dell'Occidente, ma perché è la fonte primaria dell'illusione occidentale. I tentativi di Heidegger di recuperare una soggettività antropocentrica e volontaristica in chiave gnostica e misterica (benché definita con il termine di essere anziché di uomo) trovano conferma nella misura in cui anche gli esistenzialisti riconoscono in lui la fonte di ispirazione¹⁴.

¹¹ Si veda per esempio, U. Regina, *Emergenza da mancanza di bisogno. Heidegger interprete di Nietzsche*, Cusl, Verona, 1996; Id., *La differenza viva. Con Nietzsche e Heidegger per una nuova concettualità*, Cusl, Verona, 1997.

¹² K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, cit., p.83.

¹³ Ivi, p. 109.

¹⁴ Si rimanda alle importanti pagine di M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987. Sulla differenza ontologica che corre per Heidegger tra uomo e animalità insiste anche P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano, 2004, p. 249.

Contro l'interpretazione 'religiosa' di Heidegger su Nietzsche insiste anche Müller-Lauter che scrive:

Quanto Nietzsche prendesse sul serio, in particolare nel suo ultimo anno d'attività la guerra mortale contro il cristianesimo, che a sua volta rappresentava a suo giudizio l'ostilità mortale contro la vita, risulta con tutta chiarezza... Nell'ottica di questa trasvalutazione Nietzsche concepisce se stesso non come un anticristo tra gli altri, ma come l'Anticristo¹⁵.

Il fraintendimento della volontà di potenza intesa non come potenza vitale ma come volontà di volontà serve ad Heidegger non tanto per criticare Nietzsche quanto per assolverlo e per mantenersi entro la sua presunta cornice metafisica. Non senza ambiguità Heidegger critica il soggetto ma lo fa per salvarlo. Lo stesso Vattimo, che più di altri ha contribuito a collegare Nietzsche con Heidegger, si chiede se l'interpretazione di Heidegger sia così indiscutibile "e soprattutto non risenta di tutto il pathos ontologico – e in fondo – ancora metafisico, presente in Heidegger stesso, di modo che risulta difficile sostenerla al di fuori della prospettiva ontologica heideggeriana"¹⁶. Se il soggetto non è più perché assoggettato, se l'uomo non è più perché troppo umano, se l'io non è più perché ipostatizzato, permane l'essere e la domanda sull'essere. Ma che è l'essere? Qualcosa di assolutamente non detto che si interroga e domanda. È la domanda stessa. È il pensare, insieme pensante e pensato; inter-

¹⁵ W. Müller-Lauter, *op. cit.*, p.163.

¹⁶ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1988, p. 99. In un altro scritto però aveva sostenuto che gli esiti postmoderni sono possibili solo se "si prendono sul serio gli esiti della distruzione dell'ontologia operata da Heidegger e prima da Nietzsche" (p. 20). Id., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1995. La filosofia di Vattimo – e il suo tentativo di prendere sul serio Heidegger interprete di Nietzsche – è la dimostrazione del fraintendimento dell'aspetto essenziale di Nietzsche. Infatti anche Vattimo disconosce gli aspetti vitalistici presenti in Nietzsche e propone una sua filosofia evenemenziale posthegeliana.

rogante. È il linguaggio interrogante. Ma in questo modo ci si dimentica della formazione e dell'origine del pensare stesso che per Heidegger si manifesta come trascendenza immanente di parmenidea e platonica memoria, ma che nietzscheanamente nasconde l'oblio della potenza intesa come corporeità.

Per Nietzsche, infatti, il sacro proviene dall'adorazione feticistica dell'essere che non riconosce la sua origine in quell'ente particolare che è il corpo. Heidegger, invece, può concludere in maniera antinietzscheana che "solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essere della verità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola Dio"¹⁷.

¹⁷ M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 303.

NIETZSCHE E GIRARD: VIOLENZA E GIUSTIZIA

Presentando la sua interessante ipotesi sul capro espiatorio e sulla mimesi sacrificale, René Girard ridefinisce l'intera antropologia sulla base di questi soli due elementi. Ogni cultura, ogni rito, ogni mito si fonderebbero su uno slancio mimetico e desiderante dell'individuo grazie al quale egli si *ricosce nell'altro*¹ e desidera essere come lui. La *violenza* sorgerebbe da questo confronto diretto con l'Altro, quello di essere lui, di desiderare ciò che lui ha e di desiderare ciò che lui desidera.

Di fronte al male poi, i gruppi umani cercherebbero di intervenire frenando il meccanismo violento (che dovrebbe arginare la *vendetta* perpetua) a causa del quale si distruggerebbe la società, utilizzando, per così dire, un *escamotage*, sacrificando cioè una *vittima*: appunto, il capro espiatorio. Esso non sarebbe l'effetto di una massa impazzita ma corrisponderebbe a un vero e proprio rito, legalizzato e formalizzato, che metterebbe fine a una grande violenza con una piccola violenza. Il linciaggio della vittima non sarebbe un atto spontaneo che sorge tra un piccolo numero di uomini ma corrisponderebbe ad

¹ Sarebbe interessante approfondire il background che ha permesso a Girard di pervenire a questa teoria del riconoscimento. L'orizzonte che ha potuto suggerirla è quello hegeliano, che in Francia, già a partire dagli anni trenta, con gli studi di Alexander Kojève, ha influenzato un'intera generazione di intellettuali francesi, da Levinas a Ricoeur fino a Sartre e Lacan.

un'azione deliberata e per certi versi razionale² dell'intera comunità. In tal modo, attraverso l'uccisione di una vittima immolata a una o più divinità, che quasi sempre deve essere dotata di certe caratteristiche – giovane, malata, handicappata –, il gruppo si libera della violenza sociale e di tutti mali che lo potrebbero colpire o l'hanno colpito: malattie, pestilenze, guerre, carestie. Il capro funzionerebbe come *pharmacon*³, una specie di veleno presente nella società che una volta espulso conduce alla guarigione. Si attiva un po' di violenza sufficiente per creare degli anticorpi in grado di guarire il corpo sociale, immunizzandolo.

Risulta difficile confutare Girard sul fatto che in ogni cultura sia presente un rito che immola una vittima o un mito archetipico che ne parli. Gli studi antropologici confermano la quasi unanimità di tali comportamenti. Risulta difficile anche non

² Girard preferisce parlare di un gesto razionale (comprensibile da un punto di vista logico-funzionale) ma non pienamente cosciente. Solo il cristianesimo ci avrebbe rivelato il meccanismo del capro espiatorio e dunque avrebbe raggiunto la consapevolezza. Con questa sovrapposizione di termini: consapevolezza/inconsapevolezza e coscienza/inconscio, tipica del linguaggio lacaniano e strutturalista, secondo cui l'inconscio è strutturato linguisticamente, Girard vorrebbe sfuggire al lessico psicoanalitico freudiano. Può un'azione essere razionale e contemporaneamente inconscia? Rifiutando l'inconscio freudiano, Girard tenta di rifiutare soprattutto l'idea che vi sia un desiderio sessuale e afferma che vi sia un desiderio in senso lato mimetico (cioè nei termini di Girard, esteriore, visibile e triadico). Tuttavia, come proverò a mostrare qui, Girard confonde il desiderio dell'Altro con il mimetismo. Occorrerebbe distinguere il desiderio sessuale, che compare assai presto, almeno per Freud, nel bambino, dall'automatismo mimetico, anch'esso precoce, da un desiderio 'oggettuale' e triadico, che non compare prima del terzo anno di vita e a cui si riferisce Girard. Ma è evidente che, come suggerisce Maurizio Meloni, "la critica mimetica di Girard tende a sbarazzarsi della libido" (p. 4) *Triangolo di pensieri: Girard, Freud, Lacan*, in "Dialegesthai", 20 luglio 2003. Su una critica complessiva all'opera di Girard si veda, D. Lopez, *Il desiderio, il sacrificio, il capro espiatorio*, Colla editore, Vicenza, 2008.

³ Sul tema si rimanda a R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino, 2002.

pensare che il capro espiatorio non abbia una funzione catartica all'interno del gruppo umano, che serve a rinsaldarlo, liberando, o credendo di liberare, il male della società, così come gli uomini della medicina fingono di espellere un sassolino dal corpo del malato. Più arduo è supporre che questi comportamenti siano gli effetti di una violenza inscritta nel desiderio mimetico.

È noto che la mimesi è considerata dagli psicologi una funzione acquisita da ogni animale e da ogni bambino per imparare quasi meccanicamente le azioni primarie che gli serviranno per sopravvivere. Però, ciò che il bambino apprende, nell'osservare il comportamento del padre o della madre, non può condurlo *sempre* a possedere un carattere violento o aggressivo. Il desiderio di cui parla Girard, e che sarebbe *sempre* una volontà di possedere la roba degli altri generando conflitto, è un desiderio che sorge piuttosto tardi nella mente di un individuo. Inoltre, non si può confondere il desiderio mimetico con il desiderio inconscio teorizzato da Freud. Il desiderio, per quest'ultimo, è spinto da una forza sessuale innata. Anche l'imitazione stessa sembra un meccanismo innato; per gli psicologi tuttavia sorge assai prima del desiderio mimetico inteso da Girard come rivalità, invidia, riconoscimento dell'altro. Quando Girard ci invita a osservare i bambini che difendono il proprio giocattolo dall'assalto di altri, dimentica di indicarci l'età di questi bambini⁴. Solitamente sono bambini che superano i due anni di età.

⁴ R. Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano, 2001, p. 27. Girard parte dal presupposto freudiano secondo cui i fratelli avrebbero sacrificato e ucciso il padre in una sorta di rito totemico, come descritto da Freud in *Totem e tabù*. Tuttavia, per Freud, la spinta a uccidere parte da un desiderio di natura sessuale, mentre per Girard parte da un desiderio (lacaniano) di natura mimetica. Solo dopo aver ucciso il proprio padre, i fratelli innalzano il totem e lo adorano per ricordare il padre stesso; spinti, per Freud, dal senso di colpa. Per Girard, invece, vi sarebbe

Ma il meccanismo imitativo è avvenuto assai prima. Il possesso, il senso di proprietà, sorge nell'individuo *dopo* il processo imitativo che certamente prosegue ancora per molto tempo nell'uomo e che Piaget chiama, per distinguerla dall'imitazione iniziale, imitazione differita. Ma il riconoscere gli oggetti come propri non rientra nella categoria della mimesi, anzi è un processo di individualizzazione che non vuole tanto desiderare le cose degli altri, quanto stabilire il regno sulle cose proprie; soprattutto, è uno schema indipendente e autonomo rispetto allo schema mimetico. Girard, rifiutando la teoria sessuale e il percorso storico-evolutivo del bambino (a causa del suo lacanismo e strutturalismo), è costretto a riconoscere nel desiderio pure forme razionali triadiche.

Insomma, il meccanismo mimetico da solo non spiega la violenza. Infatti Girard ammette che la violenza è una forma pura, un *a priori*, un'immanenza trascendentale dato che le è stato tolto ogni supporto fisico e materiale. Allora egli è quasi costretto ad introdurre, per corroborare la sua teoria e trovare un supporto, il sentimento dell'invidia. Essa, insieme al desiderio, scatenerrebbe la violenza. Tuttavia l'invidia è un meccanismo assai complesso, ed è difficile credere che sia *sempre* presente in ogni individuo. Di solito si invidia l'Altro per cose che noi *non* possediamo, e se le possedessimo, farebbe aumentare il nostro prestigio e la nostra sopravvivenza. Pertanto anche l'invidia sorge assai tardi nello sviluppo nell'individuo: quando il bambino ha già imparato a comprendere le differenze esistenti tra certi oggetti importanti o considerati come *status symbol* da altri aspetti considerati meno rilevanti. La stessa gelosia

l'invidia nei confronti del potere del padre e perciò lo si uccide. Si innalza così un totem da adorare che diventa il simulacro, il fantasma del padre.

nei confronti di uno dei due genitori, che spesso è collegabile con l'invidia, sorge nel bambino dopo il terzo anno di età. Inoltre l'invidia non permane per *sempre* nella persona. Per Freud, ad esempio, una volta che si è risolta l'invidia con il genitore dello stesso sesso, essa non si ripresenta e scompare in età adulta.

Girard snatura la teoria di Freud sul complesso edipico interpretando l'ambivalenza tra figli e genitori come desiderio mimetico. Infatti per Freud, il mimetismo non conduce di per sé a una rivalità. Perché ci sia rivalità, gelosia e invidia bisogna che si avverta, per Girard, una mancanza. Il desiderio di cui parla Girard riferendosi a Freud si iscrive in questo senso di vuoto, di abisso, tipico della formazione dell'angoscia che però per Freud risulta presentarsi nei bambini intorno al terzo anno. Cosa manca al figlio che invece il padre ha? Ovviamente la mamma stessa. La madre è un oggetto suscettibile di essere desiderato non per l'investimento libidico e sessuale come nella concezione freudiana, ma perché semplicemente desiderata dal padre. Ma allora perché non potrebbe accadere anche il contrario? Perché, cioè, il figlio non potrebbe desiderare il padre, un altro bambino o il nonno? Approfondendo questo punto, forse si potrebbe spiegare l'omosessualità?

Infatti, il desiderio si muove, secondo Girard, in ogni direzione, e non distingue il tipo di oggetto o di soggetto: in una parola, è *neutro*. Se il desiderio fosse davvero una lacuna, qualsiasi oggetto lo riempirebbe. Per Freud, invece, il desiderio non è un vuoto, una mancanza,⁵ ma è generato da uno stimolo, da

⁵ Questa idea che l'uomo manchi di qualcosa è tipica della cultura occidentale, un mito su cui si fonda l'intera filosofia, un'illusione su cui si sono prodotte numerose contraddizioni. Per una lucida critica a questo mito dell'incompletezza, si veda R. Marchesini, *Post-human*, cit.

una pulsione che ha origine nel corpo ed è quasi sempre di natura sessuale o di natura aggressiva tendente a soddisfare dei bisogni come la fame. Girard è contrario a questa ipotesi e preferisce svuotarla mantenendo però inalterato il processo che condurrebbe successivamente alla rivalità e alla violenza. La mancanza, in Freud, è sempre relativa a quello che uno possiede e che l'altro desidera perché ne necessita lui stesso. Per lo psicoanalista austriaco, lo stimolo investe sempre un *oggetto*.

Girard non tiene conto dunque né degli istinti sessuali né degli istinti legati al cibo. Pertanto, se lo schema girardiano funzionasse, dovrebbe funzionare anche per la fame. Si dovrebbe desiderare il cibo dell'Altro *in primis* perché si invidia l'Altro. Ora, si capisce bene che l'ipotesi di Girard non regge di fronte all'esempio dello stimolo della fame. Infatti, sebbene lui riesca a spiegare l'eros in termini triadici, più arduo è dimostrare che uno mangia, perché qualcuno che lui imita, ha desiderato del cibo. Si capisce perché Girard non parla mai del desiderio del cibo.

Nella scena freudiana si desidera il cibo dell'Altro perché le funzioni endocrine aumentano l'istinto della fame. Freud è un positivista e materialista a riguardo. Su questo punto Girard si discosta non solo da Freud ma anche da Hobbes (e da Schopenhauer e Nietzsche) anche se utilizza spesso il riferimento alla visione tragica dell'esistenza dell'*homo homini lupus*. Però, in Hobbes la guerra di tutti contro tutti scaturisce all'interno di un diritto di *sopravvivenza*. I sentimenti di prestigio, di onore, di fama, di invidia sociale, che l'uomo avverte, giungono nella sfera sociale solo *dopo* aver soddisfatto il primario istinto di sopravvivenza. In questo senso Hobbes assomiglia di più a Freud che a Girard, perché si distinguono almeno due momenti: quello inconscio, che è il regno della guerra, e quello cosciente,

che è il tentativo di imbrigliare il primo attraverso delle costrizioni o delle risposte adattive.

Infine, possiamo notare un altro punto debole della teoria girardiana: non tutte le culture concludono i loro riti sacrificali con la morte violenta di un animale o di una persona. Sappiamo di tante comunità ‘primitive’ che festeggiano la spartizione delle prede cacciate, mantenendo una certa armonia nel gruppo. Di per sé queste feste (ad esempio il *Potlach*) non confutano la teoria di Girard. È vero però che l’universalità della violenza collegata alle relazioni desideranti viene a essere messa seriamente in discussione. Ciò permette di ribadire che gli effetti mimetici non sempre sfociano in violenza. Il fatto che Girard non parli diffusamente del *Potlach*⁶, suggerisce che il suo silenzio sia da imputarsi al timore di vedere indebolita la sua teoria.

La critica di Girard a Nietzsche

Girard non passa in rassegna l’intera opera di Nietzsche per provare a criticarla, né intende criticare la volontà di potenza. Girard prende per buona l’interpretazione heideggeriana di Nietzsche, e se ne capisce il motivo: la volontà di potenza è ridotta alla volontà di sapere e dunque viene depotenziata dalla teoria degli istinti. Così si spiegano anche alcune convergenze con le ipotesi di Vattimo⁷. La teoria degli istinti e delle forze che attraversano l’individuo e lo spingono alla violenza non è

⁶ R. Girard, *Il risentimento*, Raffaello Cortina, Milano, 1999, p. 169. L’unico riferimento di Girard al Potlach che sia riuscito a reperire è in questa pagina.

⁷ Si veda il dibattito, R. Girard, G. Vattimo, *Verità o fede debole*, Transeuropa, Massa, 2006.

discussa da Girard. Sia Nietzsche sia Girard riconoscono il fondamento della violenza, ma la spiegazione della causa che ne forniscono è assai diversa. In Girard, *la violenza sarebbe un male*, e ciò si riconoscerebbe dai meccanismi vittimari del capro espiatorio senza il quale la società cadrebbe in una violenza totale e distruttrice. Anche la violenza su un capro espiatorio sarebbe un male, ma un male necessario e contenuto. I riti del capro espiatorio controllerebbero la violenza, la catalizzano, la incanalano e permettono la differenza (la gerarchia), l'ordine e la legge sociale. La violenza scaturirebbe dal mimetismo, dal desiderio di essere *come* l'Altro. L'instaurazione di una società avverrebbe grazie a una ripetizione *rituale* della violenza fondatrice (il mito?) che sarebbe appunto il capro espiatorio. Le società arcaiche e primitive non potrebbero fare a meno del capro per pacificare la loro natura violenta. Tuttavia il capro sarebbe paradossalmente la manifestazione più esplicita del carattere intimamente violento dell'uomo. In senso cristiano esisterebbe nell'uomo una colpa originaria, un male assoluto che sarebbe costretto a espiare su questa terra.

Nietzsche invece riconosce nell'uomo non tanto una violenza (violazione di una legge data) ma una natura animale aggressiva che non può essere definita moralisticamente come un male. Vi è una natura intrinseca presente nell'individuo che gli permette di sopravvivere. Gli istinti inducono ad agire sempre egoisticamente per soddisfare i propri bisogni. Essi non sono né buoni né cattivi. Se adeguatamente liberati, gli istinti procurano soddisfazione e piacere. Anche le azioni considerate più spirituali sono dettate da una sublimazione di istinti. La società è una finzione che serve a sopravvivere meglio. L'altro, al limite, non è che la meta di un piacere egoistico. Secondo Nietzsche, la civiltà occidentale dopo Socrate ha condotto ad una

repressione degli istinti e del corpo, il cui effetto ha generato patologie e risentimento nella maggior parte degli individui. In particolare con il cristianesimo, l'aggressività, che prima trovava libero sfogo nelle feste dionisiache, baccanali, saturnali, nei capri espiatori, oggi si ripiega in se stessa e forma la cattiva coscienza, forgiando un uomo misero, meschino, impaurito, schiavo, piccolo, omologato, obbediente, malato. La violenza, che prima esplodeva solo in determinati frangenti o momenti, ora è disseminata ovunque tra gli individui e causa un comportamento mortifero e avvilente.

Il problema del cristianesimo

Quando Girard deve affrontare il cristianesimo, dice di farlo da un punto di vista antropologico (dunque scientifico?). Ma in fondo – sono le parole di Girard – anche il cristianesimo stesso è un'antropologia perché propone una nuova visione dell'uomo. Pertanto proprio come antropologo cristiano Girard osserva che, a dispetto di coloro i quali nella religione cristiana rilevano una delle tante forme di religiosità presenti nel mondo, essa annuncerebbe un significato diverso da tutte le altre religioni.

In particolare, se si considera la morte di Cristo, essa a prima vista potrebbe sembrare una delle tante crocifissioni presenti in ambito romano e ebraico, un capro espiatorio, una vittima giustiziata per compattare il corpo sociale. Invece si dovrebbe riconoscere che la morte di Cristo non è una morte normale ma è la *morte di un Dio* che si immola per salvare l'umanità. Detto con le parole di Nietzsche: "Il creditore che si uccide per il debitore". Il creatore che si immola per la sua creatura. Per tale

ragione la morte di Cristo, per Girard, è quella definitiva, l'ultima, perché il cristianesimo interromperebbe definitivamente il processo del capro espiatorio riconoscendo l'*innocenza* delle vittime e l'iniquità della violenza *tout court*.

Anche in questo caso, l'ipotesi di Girard è affascinante, ma solleva alcune importanti questioni. Se il cristianesimo avesse interrotto il meccanismo vittimario del capro espiatorio, dovremmo riconoscergli una superiorità evolutiva e razionale, superiorità evidente per Girard; ma dovremmo anche riconoscere che, nel caso del cristianesimo, il capro espiatorio non funziona e non si può applicare. In altre parole, la presenza stessa del cristianesimo apparirebbe un evento eccezionale rispetto alle altre religioni non spiegabile con la teoria di Girard. Il cristianesimo confuterebbe la stessa idea interpretativa di Girard. Il processo di individualizzazione cristiano andrebbe allora posto al di *fuori* dalle altre culture, ma su una linea evolutiva secondo la quale il cristianesimo sarebbe superiore rispetto ai meccanismi mimetici. Insomma, si dovrebbe riconoscere la superiorità della cultura ebraico-cristiana rispetto alle altre. Ma ciò introduce surrettiziamente nell'ipotesi girardiana un ragionamento di tipo psicologico-evolutivo che lui rifiuta, almeno quando si tratta di affrontare l'età dello sviluppo infantile. Inoltre, cosa ben più grave, se l'ipotesi del mimetismo vale solo per le culture considerate arcaiche, come spiegare i meccanismi contemporanei della violenza? Se la mimesi e la violenza sono così ben radicate nell'essenza umana, come può il cristianesimo pensare di liberarsene così facilmente?

La risposta di Girard è che i capri espiatori si sono demitizzati, o meglio deritualizzati, proprio grazie al cristianesimo, però la violenza si è diffusa nel sociale, non è sparita, ma sopravvive in forme non legalizzate. Ma questa è proprio l'ipotesi

di Nietzsche! Con il cristianesimo, la violenza anziché sparire, si è disseminata ovunque tra gli individui, si è per così dire interiorizzata, e ognuno porta con sé la *colpa* della violenza. Stando a Girard, la violenza non sarebbe però aumentata, sono aumentate la sensibilità e la percezione della violenza e questo, proprio grazie al cristianesimo. Invece, per Nietzsche, è proprio il cristianesimo, che, avendo represso gli istinti, causerebbe una patologia del ‘corpo’ sociale rilevabile nel *risentimento* cristiano.

Girard considera interessante la teoria di Nietzsche del *risentimento* mostrando come con esso si debba indicare proprio il comportamento dell’invidia e del desiderio mimetico. Nietzsche stesso sarebbe un risentito nei confronti del cristianesimo, non avendo compreso lo sforzo liberatorio della violenza da parte della principale religione occidentale. Con ciò, si rafforzerebbe la tesi che la nostra società è basata sul mimetismo e sul risentimento i quali avrebbero colpito anche il suo critico più feroce.

E in effetti Nietzsche non aveva mai disconosciuto di essere malato, cioè, nei suoi termini, di essere debole e cristiano. Nietzsche sapeva bene di essere intriso di cristianesimo (avendo un padre pastore protestante e una madre e una sorella molto religiose). Per questo, occorre la psicologia: per liberarsi dal ‘veleno’ di cui tutti sono imbevuti.

La nostra società attuale, secondo Girard, è molto meno violenta e più progredita rispetto alle culture antiche e questo grazie al cristianesimo. In particolare, credere alla superiorità della cultura greca antica rispetto alla nostra, non è che un mito ingenuo che Nietzsche ha illusoriamente perseguito. Qui siamo nel campo delle opinioni: e le opinioni, si sa, possono divergere. Occorre però aggiungere che i miti e i riti non erano così irrazionali

rispetto al cristianesimo. I miti rispondono a delle funzioni razionali. Girard stesso ha provato a dimostrare la razionalità dello schema mimetico nelle culture antiche e primitive. Miti razionali, ma non consapevoli, come invece sarebbe il cristianesimo (qui Girard utilizza di nuovo Lacan, ma anche Freud il quale perseguiva la consapevolezza come una via di guarigione).

Insomma, si dovrebbe comprendere sufficientemente dalle riflessioni di Girard che il suo approccio al cristianesimo non è disinteressato. Lui può riconoscere la superiorità del cristianesimo perché *crede* al cristianesimo. Il pensare che Cristo, Giuseppe⁸, Giobbe e altri, come si racconta nei Vangeli, siano vittime *innocenti* è credere alla lettera a quello che le scritture raccontano senza sottoporle ad un'interpretazione critica. Anche Platone riconosce l'innocenza di Socrate, ma forse dovremmo trovare un testo scritto dai giudici che lo condannarono, e non leggere solo il racconto del suo allievo prediletto. Se si prendono i Vangeli in modo *letterale* (Girard lo riconosce sostenendo che altrimenti spesso sfugge ciò che appare più evidente) si parte già dal pregiudizio cristiano che quel Dio di cui si parla, sia in effetti il *vero* Dio, e ciò che si racconta nei Vangeli, sia la Verità. Inoltre, si dovrebbe credere che le vittime dei sacrifici non cristiani fossero tutte colpevoli. In realtà lo erano davvero? Oppure era una finzione? Oppure si sacrificano soprattutto vittime innocenti? Ma non è questo il punto che interessa a Girard. A lui interessa riconoscere l'innocenza di Cristo per colpevolizzare la società. Cristo, si dice, non può essere visto come un normale capro espiatorio perché lui era *davvero innocente*. Quante sono

⁸ R. Girard, *L'antica via degli empi*, Adelphi, Milano, 1994, p. 51. Luigi Alfieri ha colto molto bene questa ambivalenza nel pensiero di Girard, di vittime ora innocenti ora colpevoli. Si veda, *Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria*, in *Figure e simboli dell'ordine violento*, Giappichelli, Torino, 2002, pp. 17-51.

le vittime innocenti uccise nel corso dei secoli in ogni cultura? In effetti, per Girard è sufficiente essere vittime per mostrarsi innocenti. Ma Cristo non è stato l'unico a dichiararsi innocente. Anzi, l'innocenza delle vittime (bambini, vergini) aumentava la relazione con gli dei. Si immolava agli dei una vittima innocente proprio per ingraziarsi Dio e ricercare un sentimento di giustizia che non doveva appartenere alla sfera dell'umano. Altrimenti non sarebbe stata che una vendetta o una condanna. Anche l'eccezionalità di Cristo in quanto si reputava figlio di un Dio è soltanto presunta. Cristo è il Re dei Giudei. "Nulla di sostanziale distingue la vittima dal re"⁹. Ma nella letteratura antropologica sono centinaia i racconti di un re, di uno stregone o di un profeta che vengono immolati ad un Dio per salvare la comunità, riferiti dallo stesso Girard.

Si potrebbe allora riconoscere la superiorità del cristianesimo, non a partire da dati antropologici e neanche religiosi ma a partire da un punto di vista storico, ossia dal fatto che storicamente, almeno in Occidente, il cristianesimo sia risultato come vincente. Ma su questo evento, le interpretazioni divergono. Nietzsche per esempio sostiene che la vittoria del cristianesimo è una vittoria del numero, dei tanti mediocri sui pochi eccezionali. Si potrebbe ipotizzare che da sempre le *élites* guidano e scatenano la violenza della folla sul capro espiatorio (come accade se leggiamo con più attenzione l'episodio di Giobbe o *l'Edipo Re* di Sofocle). Il problema è che ancora oggi sono le *élites* a guidare la massa; il cristianesimo sarebbe una menzogna necessaria costruita da *élites* sacerdotali per contenere la violenza e l'irrazionalità della folla. La folla è folle, ricorda Nietzsche.

⁹ L. Alfieri, *op. cit.*, p. 37.

Il paradosso della croce

Nonostante tutto Nietzsche, per Girard, avrebbe avuto il merito di individuare la differenza tra i miti pagani e il cristianesimo proprio nel *paradosso* della croce. In effetti Nietzsche insiste sulla distanza che separa i miti greci dal cristianesimo, ovviamente a favore della greicità contro il cristianesimo, in un senso diverso dunque da Girard che insiste sulla separazione a favore di quest'ultimo. Ma qual è il paradosso su cui insiste Nietzsche?

Tratto geniale del cristianesimo: Dio stesso che si sacrifica per la colpa dell'uomo, Dio stesso che si ripaga su se stesso, Dio come l'unico che può riscattare l'uomo da ciò che per l'uomo stesso è divenuto irriscattabile – *il creditore che si sacrifica per il suo debitore*, per amore (dobbiamo poi crederci), per amore verso il suo debitore!¹⁰.

È evidente che per Nietzsche la novità del cristianesimo rispetto alla Grecia non risiede tanto nell'essersi finalmente liberati dalla violenza ma nell'aver *introiettato* la violenza nell'uomo stesso. Non che Nietzsche guardasse ai Greci come una cultura non violenta. La violenza è insita nell'uomo stesso e come sostiene più o meno chiaramente anche Girard, non ce ne possiamo liberare. A Nietzsche interessa comprendere però che con il cristianesimo ha inizio la formazione della cattiva coscienza, causata dal senso di colpa e dal debito dovuto a Dio: “questo pensiero diventa per lui strumento di tortura”.

Girard identifica nel cristianesimo il processo di individualizzazione formatosi grazie a una responsabilità personale nei confronti di Dio. Non si può non riconoscere che la nascita

¹⁰ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 83. La citazione mostra bene il paradosso cristiano ma non mi risulta che Girard la prenda in esame.

della soggettività e dell'individualità anche nel moderno è stata promossa dalla concezione cristiana sull'uomo. D'altronde bisognerebbe intendersi su cosa sia o debba essere l'individuo. Ovviamente non possiamo affrontare in questa sede un simile e complesso tema. Qui il problema è che se si risolvesse tutto attraverso una presunta superiorità del cristianesimo sulla base della rivelazione, si cadrebbe allora entro un ragionamento ancora una volta religioso. In effetti, come è stato acutamente osservato a proposito di Girard, "la fonte che origina il (nostro cammino) di desacralizzazione, di demitizzazione, di demistificazione del religioso è il religioso stesso"¹¹. Se il cristianesimo si autocelebra con le proprie verità, si cade in un argomento circolare che può valere nell'ambito della fede ma non in ambito razionale e storico.

Girard inoltre constata che storicamente la violenza non è diminuita, che l'avvento del cristianesimo non ha pacificato l'uomo, che il male (Satana) prosegue nel suo lavoro; pertanto da un punto di vista storico la vittoria del cristianesimo è stata una vittoria di Pirro, anzi esso ha contribuito ad alimentare ciò che formalmente negava. La *crudeltà* dell'intossicazione, "la volontà dell'uomo di trovarsi colpevole e riprovevole fino all'impossibilità dell'espiazione" ha creato una malattia ben più grave di quella che il cristianesimo voleva curare. Nel permettere a tutti di porsi come vittime sviluppando la compassione e la pietà, si è ingenerata una tragedia ben più grave di quella che si voleva epurare. Invece la concezione di molti dèi non aveva condotto all'"autocrocifissione" e all'"autodeturpazione" dell'uomo. "La bestia, che è nell'uomo, si sentiva divinizzata e non lacerava se stessa, non infuriava contro se stessa. Per lun-

¹¹ G. Strummiello, *Il logos violato*, Dedalo, Bari, 2001, p. 225.

ghissimo tempo questi Greci si sono serviti dei loro dèi proprio allo scopo di tenere a una certa distanza la cattiva coscienza, di potersene restare contenti della loro libertà spirituale: dunque in un senso antitetico all'uso che il cristianesimo ha fatto del suo Dio"¹².

Nietzsche, denunciando i sistemi di crudeltà delle religioni e delle torture psicofisiche che esse compiono e hanno compiuto sull'uomo, non si trasforma in un pacifista, convinto della bontà di liberare gli istinti in specie quelli sessuali, ma nemmeno si può accostarlo a un Hitler, come invece propone Girard, per il semplice fatto che riconosce la natura violenta dell'uomo (è come se si volesse accostare Marx a Stalin o Cristo a Papa Paolo IV). La proposta di Nietzsche non è tanto di natura eugenetica, quanto di tipo storico psicologico: genealogico. Lui vuole mostrare come si sia sviluppata una certa categoria di uomini a vantaggio di certe altre. Non sarebbe neanche possibile pensare che Nietzsche ci proponga un semplice ritorno alla cultura greca senza riflettere su due millenni di storia. Quando Nietzsche scrive il famoso aforisma "Dioniso contro il 'Crocefisso'", commentato spesso da Girard, egli non vuole semplicemente contrapporre un Dio ad un altro Dio, vuole di nuovo marcare la *differenza*.

Per comprendere meglio il senso del ragionamento di Nietzsche occorre leggere attentamente l'intero aforisma, che si commenta da sé, anche se Girard si concentra solo su una breve proposizione che indicherò in corsivo. Prima, però, occorre riflettere perché Nietzsche non contrapponga Cristo a Dioniso ma usi una sineddoche (il crocefisso). Sappiamo che Nietzsche considerava Cristo l'unico vero cristiano, un *uomo* capace di

¹² Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 84.

trasformare se stesso, di fondare nuove tavole di valori. Insomma, Cristo non è così lontano da Dioniso. Non perché si confondesse dimostrando ancora una volta la sua follia, ma perché entrambi sono capaci di dire sì alla vita, alle pulsioni vitali. Invece il crocefisso continua a simboleggiare il male. In realtà non riesce a trasformarsi in un segno di felicità, ma prosegue a testimoniare l'immanenza del peccato nella vita, la sofferenza che i cristiani hanno imposto principalmente a se stessi e poi all'intera società. Scrive Nietzsche:

Contromovimento: religione

I due tipi: Dioniso e il crocefisso.

Stabilire: il tipico uomo religioso è una forma di decadenza?

I grandi innovatori sono tutti quanti malati ed epilettici; ma non lasciamo qui fuori un tipo d'uomo religioso, quello *pagano*? Non è il culto pagano una forma di ringraziamento e di affermazione della vita? Non dovrebbe essere il suo più alto rappresentante un'apologia e divinizzazione della vita?

Tipo di uno spirito ben riuscito e traboccante nel suo entusiasmo...

Tipo di un tipo che accolga in sé e REDIMA le contraddizioni e le problematicità dell'esistenza?

– Qui faccio intervenire il *Dioniso* dei Greci;

l'affermazione religiosa della vita, della vita intera, non della vita rinnegata e dimezzata;

tipico: che l'atto sessuale risvegli profondità, mistero, riverenza.

Dioniso contro il "crocefisso": eccovi l'antitesi. Non è una differenza in base al martirio – solo esso ha un altro senso. La vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo eterno ritorno determinano la sofferenza, la distruzione, il bisogno di annientamento...

Nell'altro caso il dolore, il "crocefisso in quanto innocente" valgono come obiezione contro questa vita, come formula della sua condanna.

Si indovina che il problema è quello del senso del dolore: del senso cristiano e del senso tragico... Nel primo caso sarebbe la via che porta a un essere beato, nel secondo *l'essere* è considerato *abbastanza* beato da giustificare anche un'immensità di dolore.

L'uomo tragico afferma anche il dolore più aspro: è abbastanza forte, ricco e divinizzatore per ciò.

Il cristiano nega anche il destino più felice in terra: è tanto debole, povero e diseredato da soffrire di ogni forma di vita...

“Il Dio in croce” è una maledizione della vita, un’esorazione a liberarsene.

Il Dioniso fatto a pezzi è una *promessa* alla vita: essa rinascerà e rifiorirà eternamente dalla distruzione¹³.

Girard si limita a sottolineare che Nietzsche aveva compreso che tra le religioni pagane e il cristianesimo non vi sarebbe continuità, ma un salto logico. “Il martirio è lo stesso” per tutte le religioni, ma il *sensu* o meglio la direzione cambierebbe totalmente. Commenta Girard: “Nietzsche ha visto con chiarezza che Gesù non è morto come vittima sacrificale di tipo dionisiaco, ma contro tutti i sacrifici di questo genere”¹⁴. E aggiunge: “nel caso di Dioniso l’enfasi cade sull’*innocenza* degli uccisori e, di conseguenza, sulla colpa della vittima, anche della stessa divinità. Nel caso di Gesù l’enfasi è posta sull’innocenza della vittima, e quindi sulla colpevolezza dei persecutori”.

È ovvio constatare che il ragionamento di Nietzsche sulla differenza tra paganesimo e cristianesimo possa convincere Girard, che coglie l’occasione di disancorare il proprio pensiero dal paganesimo. Tuttavia, in molti altri testi, Nietzsche ricorda che il cristianesimo si è storicamente fondato sull’orfismo, il socratismo, il platonismo e sullo stoicismo, insomma su una visione orientale dell’uomo. Inoltre la proposizione di Nietzsche, “il martirio è lo stesso” pesa non poco sulle equivalenze

¹³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1888-1889, Adelphi, Milano, 1986, p. 54. Sullo stesso aforisma si legga il commento di J. Taubes, *La teologia politica di S. Paolo*, Adelphi, Milano, 2008, pp. 157-162.

¹⁴ R. Girard, G. Fornari, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell’anticristo*, Marietti, Genova, 2002, p. 61.

dell'atto martiriologico di Cristo con i capri espiatori pagani, con l' 'aggravante' che per Nietzsche, se si legge l'intero aforisma, il cristianesimo si è imposto come dottrina mortifera incapace di accettare l'aspetto tragico della vita e dunque di viverla.

Anche il fatto che Nietzsche riconosca l'innocenza del crocifisso, è una interpretazione alquanto forzata di Girard. La frase è posta tra virgolette. Ciò significa che Nietzsche riferisce quello che i cristiani pensano di se stessi. Nietzsche commenta che ritenere la vittima un'innocente è un aggravante del cristianesimo, perché *colpevolizza* l'intera umanità per giustificare il dolore.

Girard conclude che Nietzsche si contraddice, perché, pur avendo riconosciuto la funzione del capro espiatorio, non ravvisa la superiorità logica del cristianesimo sul paganesimo: ciò dimostrerebbe la sua follia. Girard ricorda a proposito che l'aforisma citato risale a pochi giorni prima che Nietzsche impazzisca. Perciò l'antropologo francese dice di rifiutare l'ipotesi che l'idea di volontà di potenza sia centrale nell'opera nietzscheana. Ma quest'ultima considerazione di Girard, abbastanza fuori luogo nel commentare la citazione di Nietzsche, trova il suo senso se consideriamo questa critica come un sintomo di ciò che abbiamo precedentemente osservato: l'intera questione girardiana rischierebbe di essere inficiata se supponessimo che alla base dell'uomo vi sia un'aggressività innata che Nietzsche definisce come volontà di potenza. Pertanto Girard intende depotenziare il concetto di volontà di potenza e tutto sommato può accettare l'interpretazione heideggeriana.

La violenza e il sacro

Come si può considerare il discorso della violenza, nel cristianesimo? Se è vero, come scrive Girard, che “si può ingannare la violenza soltanto nella misura in cui non la si privi di ogni sfogo, e le si procuri qualcosa da mettere sotto i denti”, cosa cambia antropologicamente nell’uomo contemporaneo? È sufficiente un’ipotesi religiosa, benché seguita da milioni di individui i quali considerano la violenza come una mera sopravvivenza arcaica? È sufficiente credere a un Dio, nello stesso modo in cui i pagani credevano che la morte di un capro purificasse la città? Da un punto di vista economico e pragmatico (ma non da un punto di vista della verità assoluta stando a Girard), i sacrifici pagani assolvevano meglio al compito di contenere le violenze rispetto al cristianesimo, il cui ultimo sacrificio (la crocifissione) si ripete soltanto come simulacro nelle liturgie cristiane.

Un tentativo di rispondere sensatamente a tali quesiti proviene da Stefano Tomelleri che discutendo delle posizioni girardiane, osserva:

Dopo Cristo, nuovi scenari si dischiudono agli uomini: a loro è data la possibilità di riconciliarsi senza esclusioni e senza capri espiatori. Questa nuova importante *chance* non elimina tuttavia il rischio che gli uomini ricorrano ancora alla violenza. Essi si trovano svincolati nei ceppi della violenza e del sacro pagano, ma questa liberazione non è priva di risvolti tragici. Nell’era cristiana, infatti, gli uomini perdono progressivamente ogni alibi per legittimare la loro violenza e questa perdita rende parimenti inefficace il ricorso alla violenza ‘legittima’ per espellere la violenza ‘illegittima’ e per mantenere l’ordine sociale.

La fine del sacro pagano conduce man mano all’erosione dell’ordine sociale, abbandonando gli uomini all’angosciante consapevolezza di essere gli unici responsabili del loro agire sociale. Ciascuno riscopre di vivere, dalla nascita alla morte, una tragedia insondabile, scandita dalle scelte

che portano sempre con sé la possibilità del conflitto e della collaborazione, dell'odio e del risentimento, della vendetta e del perdono. L'esito delle azioni sociali non dipende più dagli dei, dal destino, o dai nostri capri espiatori, ma solo dalle nostre scelte¹⁵.

Tomelleri, benché segua e sia convinto delle tesi girardiane, si interroga, sensatamente, sulla violenza e ne rimanda la responsabilità all'individuo stesso. Si disconosce (coerentemente) dunque l'ipotesi mimetica svuotandola del suo significato, riducendola alla scelta responsabile e individuale del libero arbitrio cristiano. Ma di quale individualismo si tratta? Quello di un soggetto emancipato, che ha secolarizzato il cristianesimo ed è approdato ad una forma piena di democrazia e di uguaglianza attuando le idee cristiane, o quello di un soggetto che si *crede* libero e che confida solo nella religione omologandosi alla massa e accettando pedissequamente le regole della Chiesa? Insomma, siamo convinti che il cristianesimo proponga dei valori individuali, o non proponga invece, nella dialettica individuo-massa, soggetto-nazione, pecora-gregge, una gerarchia e un ordine (in fondo, la chiesa è ancora oggi profondamente gerarchizzata) costrittivi? E allora, se l'idea di democrazia appare a molti (anche a Girard e a Tomelleri) una versione secolarizzata del cristianesimo (ma forme di democrazia erano presenti anche ad Atene e a Roma) ci si deve chiedere se certe forme di potere non proseguano, dietro la favola del libero arbitrio e della volontà popolare, nel lavoro di controllo e di sfruttamento di intere classi sociali e di interi popoli.

Nietzsche dubita che il soggetto cristiano sia libero. Detto *en passant*, riconoscere nella violenza una forma reattiva della volontà di potenza (il risentimento) significa richiedere che i

¹⁵ S. Tomelleri, *La società del risentimento*, Meltemi, Roma, 2004, p. 110.

vari poteri si controllino e si bilancino. Solo il dubbio garantisce la democrazia. Come alcuni filosofi hanno sostenuto, l'insegnamento di Nietzsche conduce a sospettare del potere e a non disconoscere nell'uomo la sua volontà di potenza.

L'invidia (il risentimento) da cui si scatenerebbe la violenza non può sorgere dunque dalla semplice forma mimetica, altrimenti oggi l'invidia e la violenza sarebbero dovute sparire o diminuire grazie proprio al cristianesimo, che avrebbe svelato il meccanismo vittimario. In realtà, se la giustizia interviene nello Stato di diritto per bloccare la vendetta e per disinnescare la violenza indefinita, l'invidia non è assolutamente scomparsa dalla società contemporanea, anzi si può dire che è 'il vizio capitale' tra quelli più di 'moda'. Non c'è una stretta relazione tra invidia e violenza, altrimenti Girard dovrebbe accettare che le nostre società sono molto più violente di un tempo, tesi che lui nega decisamente.

Invece nell'ipotesi nietzscheana e freudiana l'invidia, il risentimento e la competizione, presenti largamente nella nostra attuale società, sono facilmente comprensibili, in termini psicologici, come desiderio frustrato, come aggressività naturale reattiva ripiegata nel corpo. Il risentimento è proprio la forma degenerata assunta da un istinto frustrato proveniente dal comportamento sessualmente repressivo della morale cristiana. Per Girard invece "il risentimento è ciò che l'imitatore prova nei confronti del suo modello allorché questi ostacola i suoi sforzi per impossessarsi dell'oggetto sul quale entrambi convergono"¹⁶. Ammettendo che il desiderio mimetico sia ancora presente e crei la violenza, allora si dimostrerebbe, per Girard, che il risentimento è una peculiarità nell'uomo contemporaneo, ri-

¹⁶ R. Girard, *Il risentimento*, cit., p. x.

conoscendo a Nietzsche il merito di averlo evidenziato. Ma la cultura occidentale non proviene dall'eredità cristiana? Possiamo non dirci cristiani? Se lo stesso Nietzsche è dunque un risentito nei confronti del cristianesimo, Girard è un cristiano che eleva il suo risentimento a valore universale. In effetti Girard teorizza il suo stesso comportamento cristiano. Egli eleva a teoria ciò che constata in se stesso e nell'Occidente. Se in Shakespeare¹⁷, Dostoevskij e Proust o in tanti altri scrittori moderni Girard suppone di trovare i dispositivi che svelano il meccanismo mimetico, si potrebbe ipotizzare che questi autori non svelano tanto un universale, ma svelano invece dei congegni psico-storico-sociali presenti in una parte della cultura occidentale di eredità cristiana.

Allora si potrebbe ipotizzare, diversamente da Girard, che non è stato tanto il cristianesimo che ha condotto a liberarsi del capro espiatorio attraverso il riconoscimento della vittima come innocente, quanto la diffusione storica dell'agnosticismo e del relativismo. Il cristianesimo permane entro questa cornice vittimaria di un Dio che muore sulla croce e che perpetuamente è adorato. Invece per Nietzsche solo nel momento in cui non si credesse più a un Dio, si renderebbe definitivamente iniquo anche il sistema del capro espiatorio. È evidente che la morte di Dio, a cui egli si riferisce, si attua storicamente come momento di un nichilismo che da passivo diventa consapevole e attivo. La morte di Dio allude alla possibilità degli individui moderni di riuscire a vivere senza questa idea che ha permeato la vita di milioni di uomini per secoli. Non si può interpretare la morte di Dio in termini heideggeriani, come prova a fare Girard, collegando la morte di Dio con la fine dei valori supremi,

¹⁷ Si veda, R. Girard, *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, Adelphi, Milano, 2002.

“soprasensibili”. In realtà, per Nietzsche, i valori supremi sono le virtù greche e rinascimentali: è ‘il sensibile’ che è stato annichilito proprio col cristianesimo. Ora, di nuovo si porrebbe, di fronte alla scomparsa di Dio, il problema della violenza. Nei termini di Dostoevskij: “se Dio è morto tutto è permesso”. La domanda era già stata posta più o meno nel XVII secolo quando ci chiedeva cosa sarebbe potuto accadere in una società di soli atei. Saremmo ricaduti forse in uno stato di barbarie? Se ha ragione Girard, per il quale dal desiderio mimetico sorge sempre la violenza, allora l’assenza del sacrificio dovrebbe generare una escalation di violenza incontrollabile. Ma è proprio quello che è successo con il cristianesimo! Non basta il sistema giudiziario a controllarla? Girard sembrerebbe negarlo quando scrive:

Le ampollose disquisizioni sulla morte di Dio e dell’uomo non hanno nulla di radicale, restano teologiche e perciò sacrificali in senso lato, in quanto dissimulano la questione della vendetta, veramente concreta una volta tanto e non più affatto filosofica, dato che, come ci era stato detto, è proprio la vendetta interminabile che minaccia di ricadere sugli uomini dopo l’uccisione di qualche divinità. Una volta che non c’è più trascendenza, religiosa, umanistica, o di qualunque altro tipo, per definire una violenza legittima e garantire una specificità di fronte a qualsiasi violenza illegittima, il legittimo e l’illegittimo della violenza sono definitivamente lasciati all’opinione di ciascuno, cioè all’oscillazione vertiginosa e alla scomparsa. *Oramai sono tante le violenze legittime quanto sono i violenti, come dire che non ce ne sono più affatto.* Solo una trascendenza qualunque, facendo credere a una differenza fra il sacrificio e la vendetta, o fra il sistema giudiziario e la vendetta, può *ingannare* durevolmente la violenza¹⁸.

¹⁸ R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 2000, p. 43 (corsivo mio). Sulla violenza della folla sull’individuo, trasformato in capro espiatorio, Id., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 1999, p. 34, la cui posizione ricorda quella di Nietzsche: la folla è folle.

Girard difende la società contemporanea cristiana proprio perché ‘superiore’ alle altre civiltà, in quanto consapevole della violenza e della capacità di razionalizzarla. Per Girard la consapevolezza della morte di Dio non potrebbe condurre ad una considerevole diminuzione della violenza. Ma anche credere al sistema giudiziario come unico sistema in grado di bloccare la vendetta, efficace nel depotenziare e nel scoraggiare la carica violenta degli uomini, appare piuttosto ingenuo perché non tiene conto della natura di un potere che è sempre ‘umano troppo umano’ e rispecchia, come ogni altro comportamento, l’atteggiamento storico culturale di una società. Sacralizzare la giustizia è un modo per Girard di continuare a supporre che tra violenza e sacro vi sia un rapporto inscindibile e che la prima generi il secondo, nel senso che il sacro interviene per contenere la violenza. In Nietzsche è piuttosto vero il contrario: il sacro può generare violenza. La relazione permane, ma si tratta di capire quale sia la causa e quale sia l’effetto. Per Girard il sacro è un trascendente puro, tolto il quale riaffiora la violenza; per Nietzsche il sacro è una delle forme di sublimazione di energie istintive, generato da una forza che nella sua forma reattiva riverbera la violenza. Così il sistema giudiziario, per Nietzsche, lungi dal controllare la violenza, ne aumenta l’intensità per la sua carica repressiva. Gli studi di Foucault si muovono in questa direzione¹⁹. Nel discorso di Girard l’ordine e la differenza assumono una valenza positiva solo in quel tipo di società che, grazie al meccanismo del capro espiatorio, mantiene inalterato il ruolo sociale. In Girard si intravede un eccesso di fiducia razionalistica che assomiglia però ad una forma di totalitarismo. Per Girard la violenza sparisce quando si man-

¹⁹ Si veda M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.

tengono le differenze sociali, e la violenza si concentra nel capro espiatorio. Non a caso qualcuno lo ha tacciato di *riduzionismo*. Non solo perché egli riduce l'intera questione sociale al meccanismo vittimario, ma anche perché riduce (nel doppio senso del termine di uni-formare e rimpicciolire) la violenza alla sola forma del capro. Per Nietzsche invece è nelle forme di un potere reattivo che esplodono le contraddizioni più forti. La violenza è un fenomeno prodotto dal risentimento e dunque dalle religioni monoteistiche stesse che producono violenza per potere esercitare forme di controllo e pratiche di potere²⁰.

Mimesi e sessualità

In Girard la violenza è dunque svuotata di ogni contenuto che non sia quello mimetico. La sessualità ad esempio, non viene riconosciuta, diversamente da Nietzsche e da Freud, come un dato naturale la cui energia potrebbe condurre alla violenza. Essa non è che un epifenomeno. Il parricidio in effetti potrebbe essere interpretato come una forma di invidia verso il padre. Ma come spiegare l'incesto? Girard non lo può spiegare, e infatti ne svilisce la portata antropologica sostenendo che solo in poche tribù è presente: "Nelle monarchie africane, come pure nel mito di Edipo, l'incesto, materno o no, non è un dato irriducibile, assolutamente primordiale"²¹. L'incesto sarebbe una

²⁰ A questo proposito si confronti il pensiero di Girard con la tesi espressa da J. Hillman, *Un terribile amore per la guerra*, Adelphi, Milano, 2004.

²¹ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 168. Sulla sessualità intesa come epifenomeno e subordinata alla rivalità, si veda anche *Mimesi e sessualità*, in R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 2001, in particolare p. 417.

delle tante forme di violenza perpetrate sui figli. Per molti antropologi invece il tabù dell'incesto è presente in quasi tutte le culture e il divieto sta a dimostrare la reale possibilità che si possa violare.

La mossa di Girard si spiega, all'interno del suo modello, se si comprende la distanza che lo separa dalla teoria degli istinti freudiana ma anche dagli studi di etologia. Essi sostengono un'origine istintuale della violenza. Invece, secondo Girard, la violenza, se fosse un dato naturale, dovrebbe essere presente anche negli animali, ma qui non sarebbe rintracciabile proprio perché non sono in grado di sviluppare un sentimento triadico di invidia e di riconoscimento dell'altro. Girard conclude che “gli animali sono provvisti individualmente di meccanismi regolatori che fanno sì che i combattimenti non arrivano quasi mai alla morte del vinto”²². Ciò dimostrerebbe che la violenza è un tratto essenziale dell'uomo e non un dato naturale.

È evidente che Girard nella frase succitata si riferisce alla violenza intraspecifica, che spesso avviene proprio per la conquista della femmina, la cui scelta è decisa dall'esito della lotta tra i due contendenti che seguono un *rituale* specifico. Inoltre, nel caso di due animali dello stesso tipo ‘le armi’ a loro disposizione sono identiche e ciò permette una conclusione dello scontro quasi sempre in parità. Infine, tra gli animali il sentimento di sopravvivenza non contrasta con altri sentimenti culturali tipici dell'uomo quali il senso dell'onore e del coraggio e dunque, spesso l'animale più debole riconosce la forza e la superiorità dell'altro e si ritira; tuttavia la letteratura scientifica racconta gli scontri, per esempio, tra due cervi: le lotte sono spesso cruente e solo la condizione di parità delle armi consente

²² Ivi, p. 203.

la sopravvivenza dell'uno nei confronti dell'altro. Invece, l'inferiorità conduce alla fuga sottraendo uno dei due contendenti al combattimento e alla morte certa. Sappiamo ormai che anche molte specie animali praticano regolarmente il cannibalismo, per tacere della lotta interspecifica che avviene tra due esseri completamente diversi e che conducono il predatore ad uccidere, per nutrirsi, la preda. Solo una visione edulcorata della natura può far credere che sia priva di crudeltà e di violenza. Solo un pensiero profondamente creazionistico può non riconoscere negli animali gli stessi istinti e le stesse pulsioni che animano gli esseri umani. Solo un pensiero profondamente cristiano può credere che se l'uomo è in balia dei suoi istinti allora non è libero.

Girard rifugge dal credere agli istinti perché essi negherebbero la libertà. Il desiderio mimetico mantiene invece inalterata la possibilità di scegliere? Probabilmente la libertà può essere raggiunta, stando all'antropologo francese, attraverso la consapevolezza cristiana. È questo in sostanza ciò che, secondo Girard, può salvare l'uomo dalla sua malvagità interiore e che lo distinguerebbe irriducibilmente dall'animale. Indicativa è la seguente affermazione di Girard:

L'idea di un istinto – o se si vuole di una pulsione – che porterebbe l'uomo verso la violenza o verso la morte – il famoso istinto o pulsione, di morte, in Freud – non è che una posizione mitica di ripiego, un combattimento di retroguardia dell'illusione ancestrale che spinge gli uomini a porre la loro violenza *fuori di se stessi*, a farne un Dio, un destino, o un istinto di cui essi non sono più responsabili, che li governa da di fuori²³.

²³ Ivi, p. 204.

Il desiderio non è tanto, per Girard, desiderio di qualcosa che io non ho, quanto desiderio di quello che l'altro possiede. Ma nel momento in cui desidero quello che lui ha, e voglio prenderglielo, questa *volontà* non *trascende* il desiderio dell'altro? Per evitare questo fraintendimento, Girard ribadisce che “la rivalità non è il frutto di una convergenza accidentale dei due desideri sullo stesso oggetto. Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso”. Imitiamo il desiderio degli altri. Ma l'altro, dove ha appreso il desiderio? In questa attrazione per l'altro – nell'ambivalenza di odio-amore – si *potrebbe* incarnare la violenza. Quest'ultima non è per Girard una *necessità*; semmai è una *possibilità*, perché alcuni uomini possono decidere diversamente (questo punto risulta fondamentale all'interno di una logica cristiana basata sul libero arbitrio). Il desiderio è per Girard desiderio dell'altro, ma allora laddove sorge la violenza – “la violenza e il desiderio sono ormai collegati l'una all'altro” – potrebbe sorgere anche l'amore. Perché invece l'effetto mimetico produce sempre violenza? Se permaniamo nell'ambivalenza non sempre può sorgere la rivalità, la gelosia e la violenza. Ci sono allora società basate sull'amore?

Infine, Girard affronta il problema del desiderio solo da un punto di vista orizzontale, tra uomini, e non ha mai affrontato la rivalità mimetica in senso verticale cioè tra gli uomini e le loro divinità. Se la rivalità mimetica fosse così presente, perché non si è innescata anche contro gli dei? In altre parole, perché l'uomo non potrebbe essere invidioso dei propri dei, della loro superiorità o della loro immortalità? Forse questo è veramente accaduto in qualche popolazione (invece, gli dei della Grecia erano considerati invidiosi di alcune prerogative umane). Che gli uomini si siano inchinati di fronte alle loro proiezioni mitologiche e abbiano offerto sacrifici solo per acquietare la paura?

In fondo sappiamo che ogni religione è sorta sulla base della paura della morte nel tentativo di comprendere dove finiscono i propri cari e i propri padri i cui spiriti, si spera, continuano a vegliare sulle esistenze terrene.

Mimesi e schizofrenia

Sul tema dell'ambivalenza di amore e odio, sviluppato da Freud, Girard costruisce la sua teoria piuttosto debole, come ormai stiamo cercando di dimostrare, del desiderio mimetico. Egli prova a rafforzare la sua ipotesi utilizzando e riferendosi alla tesi del *double blind* sostenuta dall'antropologo e psichiatra americano Gregory Bateson. La teoria è nota: nel caso ad esempio di un padre paranoico, il messaggio comunicativo è spesso ambivalente. L'uomo ama e odia contemporaneamente suo figlio. Il figlio riceverà due messaggi opposti: ti amo, ti odio. Attraverso questo 'doppio legame' il figlio potrebbe sviluppare una psicosi. Come sostiene chiaramente Bateson, occorre però al processo del doppio vincolo una serie di ripetizioni perché si giunga alla formazione di un individuo violento e soprattutto, occorre un padre *già* paranoico. Questo concorda anche con la teoria di Freud, il cui concetto di ambivalenza si situa però in un momento 'normale' della vita dell'individuo, superato il quale si raggiunge l'equilibrio psichico. Dunque, perché si scateni la violenza, e si scateni la schizofrenia, occorre rimanere in *scacco* in una certa fase dell'evoluzione psichica e subire già una certa dose di violenza esplicita da parte del padre. Ma Girard, si è detto, non concorda su questa evoluzione psichica.

Per Bateson, il padre non *desidera* tanto essere il figlio, non vede cioè nel figlio un rivale mimetico; semmai, essendo *già*

afflitto da problemi psichici, *proietta* nel figlio la causa delle sue frustrazioni. Girard prende in considerazione solo il comportamento del figlio, che desidera imitare il padre. Il padre comunica il messaggio contraddittorio: imitami, non imitarmi. Basta questo per sviluppare un sentimento schizofrenico? Se così fosse, tutte le relazioni sarebbero patologiche. Siamo ancora in presenza di un doppio legame, ma tale da risultare troppo generico e astratto. In effetti, Bateson²⁴ riporta esempi più precisi. L'antropologo americano sostiene che gli individui sono immersi in un campo semantico pieno di comunicazioni distorte. Comunicazioni, si badi bene, non solo linguistiche. Tipico è l'esempio della madre nevrotica che allatta il suo bambino e che 'trasmette inconsciamente' il suo messaggio distorto: ti amo, non ti amo. Inoltre, il doppio legame che crea schizofrenia si produce appunto tra madre e figlio (difficilmente si può credere, come suggerisce Girard, che tra maestro e discepolo la mimesi sfoci in un moto di violenza riconducibile alla schizofrenia).

Il concetto di ambivalenza di Freud e il doppio vincolo di Bateson non mi sembrano teorie tali da rafforzare l'ipotesi mimetica di Girard, se le si svuota dalla relazione affettivo-sessuale presente nell'uomo secondo la teoria di Freud e dalla ipotesi relazionale-culturale avanzata da Bateson. Perché in un bambino si scateni la violenza occorre che abbia appreso *prima* la violenza da un adulto. Su questa banalità concorda inavvertitamente anche Girard quando scrive: "il bambino invece non si è mai trovato esposto alla violenza"²⁵. Ma, anziché concludere che la violenza è un'azione appresa dal bambino, Girard

²⁴ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976.

²⁵ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 242.

conclude che la violenza appartiene all'essere adulto. Per Girard il bambino è innocente ed è privo di desiderio (inteso in senso freudiano). Per lui non è possibile che nel bambino si formi il desiderio del parricidio e dell'incesto. Non è possibile che vi sia attrazione sessuale tutt'al più "il mimetismo è il motore, e l'appetito propriamente sessuale è a rimorchio"²⁶. Non è possibile che si dia un inconscio. Non è possibile che vi sia un corpo che esprima le sue sensazioni, perché "il corpo è muto". Nietzsche e Freud sono definitivamente decapitati.

Infatti, non sono Nietzsche e Freud, sostiene Girard, che chiariscono le relazioni umane, semmai è Kafka. Lo scrittore praghese aveva un rapporto ambivalente con il padre, lo amava ma anche lo odiava. Ciò sarebbe sufficiente a riconoscere il desiderio mimetico. In realtà, dal mio punto di vista, Kafka conferma e non smentisce le teorie freudiane perché egli non voleva proprio assomigliare a suo padre, anzi lo odiava giacché il padre gli imponeva di lavorare non consentendogli di diventare uno scrittore. Più che rivale mimetico il padre era un rivale antagonista: Kafka desiderava essere un altro²⁷. Nonostante tutto, Kafka non riesce ad uccidere il suo vero padre, e le violenze sono solo raccontate nei suoi libri, in cui si denuncia però un potere che spinge gli individui al suicidio e alla morte. Dunque, piuttosto che violenza derivante da un'imitazione interindividuale, vi è una violenza imposta dall'ordine e dalla gerarchia. Come suggerisce Camus: "ho compreso di detestare più che la violenza, le istituzioni della violenza". Si tratterebbe allora di capire a chi conviene istituzionalizzare la violenza.

²⁶ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 2001, p. 407.

²⁷ Su questa ipotesi di essere altro dal padre ha scritto pagine suggestive A. G. Gargani, *Il testo del tempo*, Laterza, Roma, 1992.

Secondo Nietzsche è stata proprio la casta sacerdotale che detenendo il potere ha imposto agli uomini i riti sacrificali.

Anche l'uccisione o la schiavitù dei prigionieri da parte di alcune tribù non è spiegabile in termini di desiderio mimetico. Del nemico non si desidera nulla, anzi spesso lo straniero è ripugnante, è il barbaro, l'inferiore perché troppo diverso da noi. Se a posteriori se ne riconosce la forza e il coraggio in battaglia, e si decide di torturarlo, ucciderlo o mangiarlo, è perché esso piuttosto catalizza le frustrazioni e la violenza stessa accumulate durante il periodo di guerra. La guerra è causata non da una presunta rivalità mimetica, ma spesso da semplici questioni materiali: qualcuno dell'altra tribù aveva rubato una mucca, o aveva invaso il territorio considerato proprio o c'era bisogno di femmine con le quali riprodursi come accade in molte tribù che praticano l'infanticidio delle bambine. Insomma è difficile supporre che un gruppo decida di fare guerra contro un altro gruppo salvo che non abbia bisogno di ciò che l'altro gruppo ha. Invece Girard scrive:

Se gli individui sono per natura portati a desiderare ciò che i loro vicini possiedono, o addirittura ciò che questi semplicemente desiderano, allora esiste all'interno dei gruppi umani una fortissima tendenza ai conflitti di rivalità, una tendenza che qualora non venisse contrastata, minaccerebbe in permanenza la pace e perfino la sopravvivenza di qualunque comunità²⁸.

Ciò però implica, come ho già avuto modo di dire, e come ammette lo stesso Girard, che il desiderio anticipi gli oggetti desiderati. Gli uomini desiderano quello che i loro vicini possiedono, eccetto il desiderio stesso che è intrinseco nella natura umana. Inoltre, nelle lotte tra tribù cade anche l'aspetto triadico

²⁸ R. Girard, *Vedo satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano, 2001, p. 27.

della rivalità: non c'è una tribù che si desidera perché piace ad un'altra. Ma allora la tesi di Girard non si discosta di molto su questo punto dalla teoria di Freud, e più in generale dalle teorie istintualistiche, anche se in Girard la violenza e il desiderio sono trascendenti, mentre per Freud sono immanenti: trovano fondamento materiale nel corpo. Tuttavia, se la teoria mimetica fosse esatta, si dovrebbe supporre che qualsiasi oggetto appartenente all'altro, come si è già detto, provochi a priori ogni rivalità e sia un pretesto suscettibile di catalizzare il desiderio e di far esplodere un conflitto. Ma non è così. Anzi, l'altro spesso possiede una cultura assolutamente ripugnante, i cui comportamenti e i cui beni sono inviciniabili. Se si invidia l'altro è per una serie di motivi concreti e pratici come la sua abitazione, il cibo, la sua donna. Non perché l'altro li abbia desiderati ma perché, essendo bisogni primari, consentono una migliore sopravvivenza. Chi desidera la moglie del suo amico, non è perché è desiderata dall'amico stesso, come sostiene Girard, ma semplicemente perché ella è giovane e bella e può permettere una più sana discendenza. Se la donna fosse brutta e vecchia sarebbe ugualmente desiderata? Il precetto biblico consiglia di tenersi lontano dalle donne degli altri non perché ha riconosciuto l'aspetto mimetico, ma soprattutto per evitare delle contese che minerebbero le basi della convivenza civile.

Conclusione

Il decalogo dei comandamenti cristiani di cui ci parla Girard per mostrarci come il cristianesimo abbia compreso che la violenza tra gli uomini è l'effetto della rivalità mimetica, è il perfetto decalogo del potere; del ricco che ammansisce il povero e lo invita ad accontentarsi. Il cristianesimo, avendo svelato il

meccanismo della rivalità mimetica, ci offrirebbe il regno della libertà perché ci libererebbe dal regno animale. Ma ciò in parte era già accaduto attraverso i riti e i miti che intervengono per controllare le violenze. Pertanto si può concordare con Girard quando scrive:

Bisogna considerare la possibilità che tutte le istituzioni umane, e di conseguenza l'umanità medesima, siano modellate dalla religione. Per sfuggire effettivamente all'istinto animale e accedere al desiderio con tutti i suoi rischi di conflitti mimetici, l'uomo aveva la necessità di disciplinare quest'ultimo, e non poteva farlo che per mezzo dei sacrifici. L'umanità è il risultato del religioso arcaico attraverso gli assassini fondatori e i riti che ne derivano²⁹.

Tuttavia le religioni non possono mettere a tacere gli istinti. Tale è il tentativo in cui l'Occidente cristiano è caduto: credere di negare con le parole ciò che il corpo non può negare. Qui risiede la differenza tra riti pagani e cristiani. I primi non provano a imbrigliare la realtà umana e la natura. I secondi invece pensano di liberarsi della propria condizione animale, la simboleggiano, considerandola un male e la sostanziano col nome di Satana. Ma liberarsi della propria natura umana non è che un'illusione e allora Satana permarrà sempre come *doppio* di Dio. Lo stesso Girard si rende conto di essere all'interno di questa contraddizione: "non potrebbe essere, insomma, che la distinzione tra Dio e Satana sia un'illusione prodotta dal desiderio dei cristiani di distinguere a tutti i costi la loro religione, di proclamarsi i soli detentori di una verità estranea alla mitologia?"³⁰. Girard non esce da questa *impasse* se non sostenendo che il cristianesimo è superiore perché svela una verità assoluta. Ma cre-

²⁹ Ivi, p. 130.

³⁰ Ivi, p. 146.

dendo nella superiorità del cristianesimo perché teologia rivelata, si cade entro un ragionamento circolare di tipo fideistico e non più antropologico e logico, come invece vuole farci credere Girard. Si sostiene la superiorità del cristianesimo perché vi si è all'interno, come ogni altra cultura riconoscerebbe migliore se stessa. Pensare che "Dio stesso accetta di assumere il ruolo della vittima collettiva per salvare l'umanità intera" è pensare che Cristo sia *davvero* figlio di Dio. Se non si crede a questo 'particolare' e si osserva l'evento in modo fenomenologico o scientifico, non si esce da un quadro vittimario e sacrificale presente anche in altri miti e in altri popoli.

Girard ribatte che pure la prospettiva dei relativisti, quelli che criticano la sua posizione antropocentrica, "è più occidentale che mai, ancor più occidentale di quella seguita dai loro avversari"³¹. Girard ha ragione nel considerare il relativismo come il prodotto della storia occidentale, ma ciò non confuta la tesi che anche il cristianesimo sia un fenomeno culturale relativo alla nostra cultura, anzi, *a fortiori* si rafforza l'idea che tutto sia dato storicamente e culturalmente. Credere che la nostra morale sia la *verità*³² è una convinzione priva di fondamento³³.

La verità, per Girard, consiste nel precetto evangelico: ama il prossimo tuo come te stesso, rinunciando alla mimesi violenta. Questa verità si autodissolve, perché se la violenza è co-

³¹ R. Girard, *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano, 2004, p. 12.

³² Ivi, p. 68.

³³ Sarebbe più coerente fondare un'antropologia dogmatica, come suggerisce Legendre. P. Legendre, *Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino, 2005. Rimando, per un primo chiarimento al mio saggio: *Pierre Legendre. L'antropologia dogmatica di un giurista eterodosso*, Gips, Siena, 2007. Si finge di credere ad un'impalcatura istituzionale, retta sul mito del Padre, senza la quale le possibilità di convivenza si sfalderebbero.

stitutiva dell'essere umano, non è sufficiente condannarla e procrastinarla rimettendola nelle mani di un Dio a venire come fa il cristianesimo per sperare di debellarla. Paolo infatti ribadisce: "A me la vendetta, sono io che ricambierò, dice il Signore". Ma in tal modo la violenza permane e intossica l'individuo stesso che non è capace di espellerla se non nella forma del risentimento e della cattiva coscienza.

I fatti storici dimostrano l'inconsistenza del pensiero cristiano. Se invece seguiamo la tesi di Nietzsche, il cristianesimo stesso soffrirebbe sul fuoco della violenza, alimentando il risentimento e la guerra tra i popoli. Proprio il cristianesimo nasconderebbe la verità e cioè che la violenza è insita nella natura umana e che una certa quota di aggressività va incanalata e liberata. È questo, in definitiva, quello che intendeva Nietzsche quando parlava di "morte di Dio". Egli non intendeva denunciare un regicidio³⁴, bensì evidenziare il fatto che gli uomini piangono sulla tomba di un Dio, continuando a vivere nel vuoto della sua scomparsa, incapaci di emanciparsi di fronte a questa morte e non ancora capaci "essi stessi di diventare dei".

³⁴ È questa, in definitiva la tesi di Girard, che vede nella morte di Dio di Nietzsche il capro espiatorio da lui analizzato. Si veda, R. Girard, G. Fornari, *op. cit.*, p. 84. Si confronti il commento di Girard all'aforisma numero 125 di Nietzsche in F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 123. Benché Girard riconosca la rivalità tra individui, egli crede che la violenza sia un male ontologicamente fondato sulla natura spirituale e trascendentale dell'umano e non invece un prodotto distorto della natura animale dell'uomo, come fossimo davvero figli di un Dio che ci pone alla prova, un padre severo e paradossale che, diversamente dal paganesimo in cui erano i figli ad uccidere il padre, qui è il padre che permette l'uccisione di suo figlio per riscattare i figli stessi. Non è questo, in definitiva, un doppio legame schizofrenico? Non è un nodo assurdo già rilevato magistralmente da Kierkegaard?

NIETZSCHE E FOUCAULT

Ho affrontato altrove la stretta relazione esistente tra il pensiero di Nietzsche e quello di Foucault¹. Tuttavia qui intendo puntualizzare sommariamente e per temi quanto i due siano così vicini e quanto Foucault riprenda e sviluppi temi nietzscheani, in primis la consapevolezza di essere irretiti in un linguaggio che veicola cultura e stili di comportamento che in larga misura costruiscono e costituiscono il nostro immaginario. L'unica soluzione che si prospetta per orientare il linguaggio di cui siamo fatti è la decostruzione del linguaggio stesso attraverso la critica. In genere la critica mostra le crepe, le debolezze; descrive i sintomi e le cause della crisi. Come un buon medico, anche il filosofo dovrebbe saper indicare la cura. Tuttavia in filosofia non si danno panacee o facili guarigioni. Come non si può sostituire il nostro corpo quando è malato, così non si esce dal tipo di cultura a cui apparteniamo. Cambiare è impresa ardua, destinata forse a fallire, come sanno bene gli antropologi, se è vero che la maggior parte delle persone non sa nemmeno di viverla, la crisi. Eppure, solo rendendosi conto della malattia può esservi guarigione. Per molti interpreti Nietzsche e Foucault indicano la crisi, ma non forniscono facili medicine, e allora il loro pensiero appare debole o confutabile, quasi pura follia. Si preferisce l'illusione alla consapevolezza.

¹ S. Berni, *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, Giuffrè, Milano, 2005.

Nondimeno, non vi sono alternative. Non esiste un punto di vista esterno. Senza il riconoscimento della crisi non si dà cura. La consapevolezza del condizionamento in cui siamo immersi obbliga il pensiero a relativizzarsi, a comprendere che il nostro è un punto di vista, parziale e contingente. Nietzsche e Foucault propongono l'unica via possibile: la critica alla modernità.

Crisi e critica del linguaggio

Innanzitutto la critica al linguaggio. Sulla base degli studi strutturalistici, a partire dagli anni Cinquanta, sorti in polemica con l'hegelismo, il cartesianesimo e il positivismo presenti nella cultura francese, si riconosce che dietro alle forme del linguaggio si nascondono degli enunciati anonimi, delle regole inconse. Il linguaggio non si parla, non si domina, ma ci attraversa trasmettendo significati culturali e sociali. La crisi del logocentrismo e del pensiero della coscienza è attribuibile, perlomeno in Francia, a una serie di autori sicuramente riferibili ad un certo nietzscheanismo come Barthes, Bataille, Blanchot, Deleuze, Klossowski, a cui Foucault si riferisce espressamente nella sua opera più strutturalistica che è *Le parole e le cose*. Qui Foucault rompe esplicitamente con la filosofia della coscienza di stampo hegeliano, quindi anche marxista e sartriano, per ribadire che il linguaggio è un dato storico non cumulativo e progressivo ma che può produrre discorsi e concezioni del mondo molteplici e qualche volta incommensurabili. Correttamente, Foucault cita Nietzsche, per il quale il linguaggio produce l'uomo. Alla domanda di Nietzsche e di Mallarmé: chi parla? Foucault risponde: il linguaggio stesso. La storia dell'Occidente è, per il pensatore tedesco, la storia di un linguag-

gio utilizzato in termini logici, cioè mortiferi, che tendono a classificare l'uomo, a imbrigliarlo dentro forme di potere, ad ottundere la corporeità. Tale schema logico del linguaggio che vede se stesso come strumento di conoscenza, specchio della realtà, non solo imbriglia e irrigidisce il pensiero poetico ed emotivo ma anche promuove una concezione del mondo ordinata e regolata da regole ferree. In tale senso si può capire la frase di Nietzsche: "non ci libereremo mai di Dio finché esiste la grammatica". L'idea che vi sia un ordine nel mondo, introduce surrettiziamente il pensiero che solo un Dio possa averlo costruito. Religione e scienza si trovano d'accordo in questo: che il mondo abbia un ordine e una direzione.

Crisi e critica del soggetto

Dopo la morte di Dio, Foucault annuncia coerentemente anche la morte dell'uomo. Infatti, egli afferma che anche l'uomo è riferibile ad un costrutto storico linguistico, in particolare formatosi durante il periodo dell'Illuminismo con la nascita delle scienze sociali. Il sapere illuministico produce discorsi sull'uomo: intende analizzarlo, prenderlo in esame. L'oggetto di studio diventa l'uomo. I motivi sono di ordine politico sociale. Nel passaggio alla modernità, il potere passa nelle mani dei borghesi e dei capitalisti, i cui interessi sono prevalentemente di ordine economico e produttivo. Il suddito era una figura che non interessava al potere se non per il pagamento di tasse; viveva ai margini della corte o lontano da essa. Invece, con la nascita del capitalismo, occorre che si formi una nuova disciplina che investe il corpo e l'anima. La concezione disciplinare, che obbliga i sudditi a divenire cittadini e a lavorare

nelle fabbriche, da un lato si serve della tecnica della confessione già in uso dal potere pastorale cristiano, che consente di conoscere e indirizzare i loro pensieri; dall'altro, determina un ordine nuovo stabilito dalla rigidità degli spazi, che diventano centri di potere con cui controllare il lavoro: la fabbrica, la prigione, la scuola, la caserma, l'ospedale. Il potere si occupa ora della vita (biopotere) in specie quella sessuale. Il soggetto è assoggettato da pratiche storico-culturali dominanti che lo irretiscono, lo plasmano e lo rendono un uomo "normale", ossia lo mettono in squadra. È la critica di Nietzsche alla *mediocrità* dell'individuo borghese.

Crisi e critica della storia intesa come progresso

Contro la visione posthegeliana, positivista, marxiana e sartriana, Foucault si domanda, nietzscheanamente, se la storia vada intesa come un cumulo continuo, lineare e progressivo del sapere, oppure vada studiata nelle sue emergenze, nelle sue discontinuità, nelle sue rotture, nelle sue accidentalità. La storia, come insegna Nietzsche, è un caos che diviene, ma questo divenire è modellato continuamente dal presente, che ricolore e ridecrive il passato, come la memoria di un uomo i cui ricordi sono sempre rivisti e rivisitati convincendosi di aver percorso una vita coerente. In senso stretto non si potrebbe fare storiografia se non riscrivendo la storia del potere attuale. In senso lato si può tentare di riscrivere una storia critica che tenti di decostruire la storiografia stessa del potere. È quello che ha tentato Foucault utilizzando esplicitamente il metodo di Nietzsche: la genealogia. Essa consiste nel provare a ripercorrere gli avvenimenti partendo dal fatto che la storiografia ufficiale è scritta

dai vincenti e che inoltre la storia non è altro che lo scontro bellicoso di poteri. Si può sostenere la storiografia del potere attuale o si può provare a riscrivere romanticamente la storia dal punto di vista dei perdenti dando a loro per l'ultima volta la parola o in ogni modo denunciando il potere vincente che si ammanta di aver conseguito la vittoria non per la sua forza o per la sua fortuna ma perché era nel giusto e dalla parte della ragione e di Dio. Se, infatti, il potere nella sua brutalità funzionasse solo come una macchina repressiva, non sarebbero molti coloro i quali potrebbero raccontarne criticamente la storia. Al potere si può resistere se si contrappongono altre forze. In più il potere è composto di un numero ampio di uomini che tendono a convincersi della bontà delle proprie azioni e a convincere anche gli altri. Perciò ogni potere ha bisogno di un sapere che forgi una verità. Cos'è la verità, si chiede Nietzsche, se non una serie di errori ripetuti? Tutti quei racconti giuridici, che parlano dello Stato e delle istituzioni attraverso il sapere condiviso degli intellettuali, cadono entro una doppia ipocrisia: da un lato, che vi possa essere una storia delle istituzioni che non sia la storia delle dominazioni, e dall'altro che il pensiero degli intellettuali sia dato come verità e certezza universale. Il *savant* non rappresenta storicamente che se stesso, o meglio, non è che il riflesso di un sapere condiviso. Dunque, l'idea che si possa comprendere la formazione degli Stati attraverso la lettura edulcorata degli intellettuali o delle istituzioni stesse è destinata al fallimento. Foucault propone, con Weber ed Elias, una storia sociale che parte dal basso, perché le istituzioni non sono che il prodotto e la schiuma di un sapere-potere più ampio. Le decisioni del potere statale modificano e pesano certamente sugli eventi storici ma sono partoriti a loro volta non da decisioni personali ma da eventi socioculturali.

Crisi e critica della ragione

A questo punto, sostenere che i soggetti storicamente vissuti e anche quelli viventi siano dotati di un'autocoscienza, di un senso di libertà e di responsabilità tale che consenta loro di vivere razionalmente in società è, oltre che privo di verità, anche ingenuo. Tale visione, secondo cui gli individui sarebbero dotati di facoltà razionali e pertanto capaci di discernere il bene dal male, liberi di scegliere, di darsi un'autonomia, una norma a cui riferirsi, è derivata quasi certamente dall'influenza cristiana. Nietzsche e Foucault si sono opposti nettamente, mostrando invece come gli uomini siano spinti nel loro agire da passioni, bisogni e interessi. La visione cristiana, benché prevalente in Occidente, non ha prodotto pace ed armonia, ma di fatto ha coperto i veri moventi dell'agire umano fornendo alibi e coperture ideologiche che hanno servito gli interessi del più forte. Sostenere di essere liberi depotenzia la carica critica e sospettosa che promuoverebbe almeno la possibilità di libertà. Se essa fosse considerata come un obiettivo da perseguire, anziché un fatto della ragione, si smuoverebbero le coscienze. *Siamo liberi quando si sospetta della libertà.* Così come l'unico modo di essere razionali è porsi criticamente nei confronti anche della propria ragione. Invece nella società cristiana, benché secolarizzata, si sono prodotti gli assolutismi e i totalitarismi. Non esiste una libera volontà come non esiste un essere razionale nel senso kantiano del termine. L'uomo è spinto egoisticamente da interessi, pulsioni, e la ragione non è che la risultante di tali forze.

Crisi e critica del positivismo scientifico

Il sapere produce verità. La verità legittima il potere. Il sapere è riferibile a quella concezione secondo la quale la conoscenza deve dimostrare, spiegare, trovare delle leggi che riflettano il mondo. In particolare le scienze sociali hanno cercato di conoscere l'uomo con le stesse modalità con cui la fisica imponeva i suoi principi alla realtà. Lo scienziato è diventato il nuovo stregone cui ci si rivolge convinti del suo senso di obiettività e di neutralità. Foucault smonta quei giochi del sapere che si ammantano di verità solo al fine di controllare la vita degli individui. L'efficienza del sapere è l'efficienza stessa del potere. La psichiatria, la psicoanalisi, la sociologia, la criminologia, la medicina, la demografia, la statistica, l'architettura, l'antropologia, la genetica, il diritto forniscono gli alibi al potere perché intervenga e obblighi i cittadini a rispettare delle leggi o ad agire in un certo modo. Analizzandone i comportamenti induce a mantenere un autocontrollo, un autoaddomesticamento, un'autodisciplina. Non c'è più bisogno di un potere coercitivo; il sapere ha conquistato la mente stessa degli individui. Ma da dove proviene l'idea che la verità possa un giorno essere svelata e riconosciuta dai soggetti stessi? Il cristianesimo non aveva promosso l'idea che la verità di Dio risiede in noi e solo attraverso la confessione e altre tecniche e pratiche di comportamento possiamo raggiungerla? I nuovi stregoni, che promuovono la verità, appaiono talvolta così lontani dai preti e dal loro ideale ascetico, che spesso a torto dimenticano di esserne i veri eredi.

Crisi e critica del cristianesimo

Foucault riprende la critica di Nietzsche al cristianesimo, anche se probabilmente in modi più sfumati e meno perentori. Tuttavia, la ripresa dei temi nietzscheani in Foucault è assidua e costante. Dietro la critica storica si respira, nel filosofo francese, la critica al cristianesimo. In particolare le ultime lezioni di Foucault mirano a decostruire storicamente la concezione cristiana e a mostrare le tecniche e le pratiche del cristianesimo. La pratica della confessione, della conversione, della direzione di coscienza sono tecniche disciplinari utilizzate dal soggetto sotto la guida di un maestro o di un sacerdote che convince la persona a trovare la verità in sé, riflesso della verità divina. Foucault insiste sulla pratica della rinuncia a sé come rinuncia in primo luogo alla propria corporeità e vitalità, tipica invece tra i Greci e i primi Romani. Il sistema di crudeltà imposto agli individui è l'analisi tipica svolta anche da Nietzsche che a più riprese smonta gli schemi presenti nel vecchio e nuovo testamento, nelle parole di Paolo. La storia della morale occidentale è la storia del cristianesimo che impone regole di condotta agli individui a scapito degli istinti naturali e della volontà di potenza. Foucault punta maggiormente a mostrare come funzionano le tecniche di controllo, mentre Nietzsche rivendica una perdita di naturalità. Forse è qui che si registra la maggiore distanza tra i due. Inoltre Foucault riesce come al solito a circostanziare il ragionamento filosofico nietzscheano collegando l'atteggiamento cristiano a una forma di potere che lui definisce pastorale. La pastorale cristiana consiste nel ritenere fondamentale la disciplina come tecnica di controllo su ogni anima. Tale tipo di governamentalità penetra nella modernità secolarizzandosi. Gli Stati moderni si razionalizzano e

si organizzano sulla base di questa forma di potere. Al centro della società permane un tipo di potere assoluto, e gli individui si assoggettano e seguono un leader. Tuttavia, le tecniche del sapere pastorale per assoggettare gli individui non si smorzano. Le pratiche di confessione, il controllo sulla vita, sulla sessualità delle persone permangono, si estendono e penetrano nella condotta quotidiana. Lo Stato, considerato il più gelido dei mostri da parte di Nietzsche, incarna e concentra su di sé il potere istituzionale e l'autorità, ma è altrove che esercita più assiduamente il suo potere, convincendo gli individui ad assoggettarsi.

Crisi e critica del capitalismo

Poco è stato detto sulla critica di Nietzsche al capitalismo. La sua visione conservatrice è apparsa a molti come vicina al liberalismo. In realtà essa è libertaria e anarchica ma non liberale almeno dal punto di vista economico. Infatti la critica ai borghesi del nord Europa (in specie al liberismo inglese) è presente in Nietzsche e costante. I liberali risultano dei mediocri perché, diversamente dagli aristocratici, si sono innamorati del lavoro, della produzione, del denaro. Qui Nietzsche anticipa le idee che poi saranno approfondite da Weber. La riforma protestante (il cristianesimo) spinge tutti a operare e a produrre sempre di più nel lavoro. La mediocrità della borghesia, non diversamente da tutta la classe dei proletari, risiede in questo: innamorarsi della fatica e del lavoro o dedicare la propria vita ad esso per raggiungere forse un aldilà. Diversamente dal cattolicesimo italiano mondanizzato nel Rinascimento, amante del bello, dei piaceri del corpo e della

vita, la Riforma riconduce il cristianesimo ai suoi aspetti più pastorali. Il genio italiano viene soffocato, e la Controriforma riabilita le tecniche di confessione e di addomesticamento. La modernità si apre su questo vizio assurdo che è la produzione e l'economico che investirà tutta l'Europa. Di qui Foucault parte per analizzare le forme biopolitiche del liberalismo. Questa commistione di religiosità e nascita delle fabbriche condurrà la disciplina ad occuparsi sempre più assiduamente del corpo e dell'anima degli individui che dovranno lavorare, produrre. Si assisterà in Europa e negli Stati Uniti ad una società razionalizzata (ospedali, scuole, caserme, carceri) sul modello della fabbrica che a sua volta ricorda il modello del convento benedettino.

L'estetica dell'esistenza

La domanda iniziale del capitolo che a più riprese è stata posta a Nietzsche e a Foucault è appunto: che fare? Ammesso che le analisi precedenti siano corrette e che la nostra società abbia percorso una storia logocentrica, tesa allo svilimento della corporeità a favore di pratiche ascetiche, morali, risentite, è possibile indicare un rimedio in senso lato politico? Oppure, come molti critici hanno rilevato, non si dà possibilità alcuna di cambiamento? Effettivamente, supporre di immaginare un futuro diverso dall'attuale è impresa ardua se non impossibile. Si rischia infatti di cadere entro una visione utopica. Ogni proiezione è una proiezione che proviene dal passato. Non a caso Foucault parlava di *eterotopie*. Piuttosto che immaginare un futuro progettandolo, si tratta di lasciare al caso e alla possibilità la speranza di cambiamento. Anche pensare di intervenire po-

liticamente², modificando le impalcature istituzionali, è un progetto destinato al fallimento. Come Nietzsche e Foucault insegnano, lo Stato è anch'esso il prodotto delle stesse coscienze che vivono in società. Esse si sono sedimentate per secoli, pertanto modificare lo Stato di per sé non garantisce un radicale cambiamento, perché lo Stato non è che il riflesso delle coscienze. Per tali ragioni i due filosofi diffidano dello Stato come istituzione che produce e riproduce il potere. L'unica via è quella lunga e faticosa di un ripensamento circa i rapporti che intratteniamo col nostro sé, ripensando a fondo il nostro modo di vivere, conducendo un'esistenza legata alla conoscenza, alla ricerca del bello, del piacere, creando continuamente noi stessi ogni giorno, rinnovando le nostre convinzioni. È nella coscienza che si gioca la partita. Il cristianesimo l'ha conquistata colonizzandola per secoli. Si tratterebbe di reinventare la morale, producendo una morale più laica, materialista, disincantata. Foucault auspicava un'estetica dell'esistenza: scegliere l'estetica anziché l'etica. Anche Nietzsche propugnava una visione estetica, tuttavia si rendeva conto, diversamente da Foucault, che solo pochi sarebbero in grado di raggiungere questa particolare forma dell'esistenza. La morale del gregge è ciò di cui i mediocri hanno bisogno perché non sono nelle condizioni

² Per Rorty, Nietzsche e Foucault “hanno un valore inestimabile nell'aiutarci a formare una nostra, privata, immagine di noi stessi, ma li ritengo abbastanza inutili dal punto di vista politico”. Rorty sostiene questa tesi contro il punto di vista di Habermas per il quale Nietzsche e Foucault distruggerebbero ogni speranza sociale. Rorty sembra difendere i due pensatori dagli attacchi di Habermas ma in realtà condivide un'opinione simile col sociologo tedesco: l'inutilità politica del loro pensiero. Tuttavia, modificare la propria immagine privata non è uno splendido esempio di come gli individui possano cambiare concretamente i modi di pensare delle persone e quindi della società stessa? Si veda, R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma, 1989, p. 101.

di decidere della loro vita. L'oltreuomo è esistito ed esisterà ma solo in forme elitarie. Tuttavia non dimentichiamoci che il libro più importante di Nietzsche, più importante per lui, *Così parlò Zarathustra*, recava come sottotitolo *Un libro per tutti e per nessuno*. Se avesse voluto propugnare una filosofia esplicitamente elitaria, elitaria da un punto di vista sociale o razziale, e non intellettuale, avrebbe dovuto scrivere: un libro per pochi e per qualcuno.

Affermazione della volontà di potenza

La volontà di potenza è un costrutto nietzscheano che accosta due concetti apparentemente antitetici. In italiano, volontà è il sostantivo di volere; potenza, il sostantivo del verbo potere. Tali verbi difettivi sono nella lingua italiana polivalenti e servono nei casi più disparati. Nietzsche riprende il concetto di volontà (*wille*) da Schopenhauer. Quest'ultimo lo aveva ereditato da Kant, che a sua volta lo aveva ripreso dal cristianesimo. Tuttavia, il filosofo di Danzica ne rovescia il significato: la volontà, non è un fatto della ragione, la volontà è volontà di natura, una forza cieca, uno slancio vitale che attraversa l'intera esistenza. Per potenza (*macht*) si intende una forza pura, prodotta dalla volontà della natura stessa. Nietzsche aggiunge alla parola volontà anche il termine di potenza, probabilmente per rafforzare e distanziarsi ancora di più dal senso tradizionale. Dunque "Wille zur Macht" significa: io voglio la potenza. Tradotto in altri termini ciò significa: la natura estrinseca la sua forza. Io voglio riconoscere la forza naturale che è in me. Nella natura esistono forze che si scontrano e combattono. Istinti, pulsioni forze che attraversano anche il corpo e che producono,

come effetti, la vita in qualsiasi forma. Ogni nostro comportamento è spinto da forze per lo più inconscie di cui non ci rendiamo conto. Dietro ogni condotta risiede una forza di natura che ci spinge in quella direzione. Il nostro comportamento è dunque il prodotto di forze e istanze naturali. Ora, per Nietzsche, assecondare tali forze sarebbe il compito dell'uomo, posto che quest'ultimo sia un animale³. Se invece supponiamo che l'uomo sia qualcosa di più e di diverso possiamo provare a bloccare questa volontà di potenza, ma essa non sparisce, anzi tracima, creando tensioni con se stessa, avvelenando il corpo e intossicandolo. È ciò che è successo al cristianesimo. Il risultato di tale repressione degli istinti è stata la nostra attuale società nevrotica, infantile, narcisistica, feticista, nichilista, paranoica.

Foucault non interpreta psicologicamente la volontà di potenza ma prova a utilizzarla in campo storico-politico. Le forze intese da Nietzsche, che hanno come campo di battaglia il corpo, per Foucault diventano forze storiche sociali. Gli Stati si sono formati in seguito a guerre tra Principi. Ma questa visione, più hegeliana e weberiana che nietzscheana, rischia di ricondurre il pensiero di Nietzsche a quello di Hobbes, come ci ricorda anche Mc Intyre⁴. Quella che Foucault chiama espressamente l'ipotesi di Nietzsche, è una riduzione *ad hoc* dell'ipotesi della volontà di potenza, che ha nel filosofo tedesco un respiro più ampio. Questo è il solo punto che discosta Nietz-

³ Di qui la mia critica ad Heidegger, che legge la volontà di potenza in termini metafisici, non materialistici, e intende la volontà in modo kantiano come volontà della ragione responsabile e libera. Contro questa interpretazione è la tesi di Deleuze che vede nella volontà di potenza, la potenza del corpo spinozianamente intesa. Su una lettura ancora una volta marxianamente e heideggerianamente scorretta, almeno dal mio punto di vista, si veda da ultimo: J. Rehmman, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*. Odradek, Roma, 2009.

⁴ A. Mc Intyre, *Tradizione, genealogia, enciclopedia*, Massimo, Milano, 1995.

sche da Foucault, non tanto nell'utilizzo del termine, ma in un utilizzo diverso. Il ragionamento di Nietzsche è più ampio e poggia sulla credenza di una natura fisica e corporea. La potenza non è riducibile o riconducibile solo al potere. Se non si riconoscono le forze pulsionali che agiscono tra gli uomini, si rischia di far cadere tutta l'impalcatura nietzscheana che a parere di molti è frammentaria, ma secondo me è invece coerente e ben delineata. Parlerei, riferendomi a Foucault, di un riduzionismo politico, in cui tutto è esteriorità, pensiero del fuori, dimenticando però che la vera battaglia politica si gioca intorno alla colonizzazione delle coscienze⁵. Qui la distanza tra Nietzsche e Foucault si amplia. Per il primo esiste una psicologia, una malattia, una degenerazione che colpiscono l'umano e le formazioni sociali. Non si potrebbe riconoscere la malattia se si facesse a meno dell'ipotesi di una natura sana preesistente all'ordine sociale. Che cosa si ammala, infatti, se non un corpo? Invece, per Foucault non vi è una sanità del corpo, tutto è in divenire, si trasforma. L'estetica dell'esistenza di cui parla, è vista come incessante trasformazione e creazione di un sé, laddove per Nietzsche il sé esiste e va recuperato. Così Foucault può liberarsi della psicologia, la quale, da un lato, è considerata una pseudoscienza al servizio del sapere-potere normativo e normalizzante, dall'altro lato, superando la dicotomia normalità-follia, decade dal suo compito di tracciare i limiti della trasgressione. Tutto è permesso e possibile. Allora la cura di sé è proponibile solo dal soggetto stesso, il quale, una volta liberatosi dalle pastoie socio-culturali, può finalmente scegliere un sé diverso, personale e originale. Esso si costruirebbe da sé. Ma

⁵ R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, 2002.

qui, riemerge una contraddizione: se l'io fosse libero di scegliere, avremmo di nuovo un io di tipo sartriano, condannato alla libertà. È vero che per Sartre l'io ricercava una presunta autenticità di cui Foucault non parla, ma si rilancia l'ipotesi di un io capace di fuoriuscire totalmente dalla "situazione" socio-culturale. In più, il richiamo ad una scelta libera ricorda lo stesso cristianesimo. Non dimentichiamoci infatti che l'esistenzialismo sartriano, benché ateo, proveniva dalla matrice cristiana di Kierkegaard. In più, se il dolore non viene percepito come un sintomo di una malattia, come è accaduto a Nietzsche, allora perché cercare una soluzione alternativa? Si può scegliere la propria vita per la sofferenza, come lo è per molti cristiani, trasformandola in un doloroso piacere, come in fondo è stata la ricerca personale della sessualità per Michel Foucault, oppure si può riconoscere la sanità del corpo contro i tentativi contronaturali della società giusnaturalistica liberal-cristiana.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO W., *Il gergo dell'autenticità*, Torino, Boringhieri, 1989.
- *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970.
- ADORNO W., HORKHEIMER M., *La dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.
- ALFIERI L., CORRADINI D., *Abissi. Meditazioni su Nietzsche*, Milano, Giuffrè, 1992.
- ANSELL-PEARSON K., *The significance of Michel Foucault's reading of Nietzsche: power, the subject and political theory*. In "Nietzsche Studien", 1991.
- ASSOUN P. L., *Freud e Nietzsche*, Roma, Fioriti, 1998.
- BABICH B., *Nietzsche e la scienza*, Milano, Cortina, 1996.
- BALLARINI A., *Essere collettivo dominato. Nietzsche e il problema della giustizia*, Milano, Giuffrè, 1982.
- BATAILLE G., *L'erotismo*, Milano, SE, 1986.
- *Su Nietzsche*, Milano, SE, 1994.
- BATESON G., *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976.
- BEAUFRET J., *Heidegger et Nietzsche: Le concept de valeur*, in AA. VV., *Nietzsche*, Paris, Minit, 1967.
- BEHLER E., *Confrontations: Derrida - Heidegger - Nietzsche*, Stanford, Stanford Univ., 1991.
- BERNI S., *Nietzsche e Foucault. Corporeità e potere in una critica radicale della modernità*, Milano, Giuffrè, 2005.
- *Pierre Legendre. L'antropologia dogmatica di un giurista eterodosso*, Siena, DiGips, 2007.

- BERTRAM E., *Nietzsche. Per una mitologia*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- BETTI E., *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, Giuffrè, 1990.
- BIONDI G., *L'enigma della serpe secondo Nietzsche*, Roma, Manifestolibri, 2001.
- BLANCHOT M., *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977.
- BODEI R., *Destini personali, L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- BRESCIA G., *Wegdenken. Ricomposizioni su Nietzsche e Heidegger*, Bari, Adda, 1988.
- BUTLER J., *La vita psichica del potere*, Roma, Meltemi, 2005.
– *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- CACCIARI M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1976.
– *Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault*, in “aut aut”, 161, 1977.
– *L'impolitico nietzscheano*, in F. NIETZSCHE, *Il libro del filosofo*, Roma, Savelli, 1978.
- CAMPIONI G., *Sulla strada di Nietzsche*, Pisa, ETS, 1993.
- CAMUS A., *Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani, 1984.
- CARRINO A., *Ideologia e consenso*, Napoli, Jovene, 1977.
- CASINI L., *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Roma, Edizioni Studium, 1990.
- CASSINARI F., *Heidegger legge Nietzsche*, in “Iride”, settembre-dicembre 1995, n.16.
- CASSIRER E., *Sulla logica delle scienze della cultura*, Milano, La nuova Italia, 1979.
- CASTRUCCI E., *Genealogie della potenza costituente. Schmitt, Nietzsche, Spinoza*, in “Filosofia politica”, XIII,

- n. 2, agosto 1999. Ora in *Convenzione, forma, potenza*, Milano, Giuffrè, 2003.
- CONWAY D. W., *Nietzsche's dangerous game*, Cambridge University, 1997.
- CORTELLA L., *Crisi e razionalità. Da Nietzsche a Habermas*, Napoli, Guida, 1981.
- COSTA P., *Civitas*, Roma-Bari, 2001.
- DELEUZE G., *Nietzsche e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 1992.
- *Nietzsche*, Milano, SE, 1997.
 - *Divenire molteplice* (a cura di U. FADINI), Verona, Ombre corte, 1996.
- DERRIDA J., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1982.
- *Dello spirito*, Milano, Feltrinelli, 1987.
 - *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1991.
- DILTHEY W., *Critica della ragione storica*, Torino, Einaudi, 1982.
- EDELMAN B., *Un continent perdu*, Paris, Puf, 1999.
- ESCOBAR R., *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*, Milano, Il Formichiere, 1980.
- ESPOSITO R., *Immunitas*, Torino, Einaudi, 2002.
- *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.
- FADINI U., *Decostruzioni genealogiche. A partire da alcune letture di Nietzsche*, in *Nietzsche, La stella danzante*, a cura del GRUPPO QUINTO ALTO, Firenze, Shakespeare and Company, 1996.
- *Configurazioni antropologiche*, Napoli, Liguori, 1991.
 - *Principio metamorfosi*, Milano, Mimesis, 1999.
 - *Deleuze plurale*, Bologna, Pendragon, 1978.
- FAYE J. P., *Il vero Nietzsche. Guerra alla guerra*, Genova, Il melangolo, 2002.

- FERRARIS M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, Multhipla, 1981.
- *Tracce*, Milano, Multhipla, 1983.
 - *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milano, Bompiani, 1979.
 - *Habermas, Foucault, Derrida*, in “aut aut” 170-171, 1979.
 - *Guida a Nietzsche*, Bari, Laterza, 1998.
- FINK E., *La filosofia di Nietzsche*, Milano, Mondadori, 1977.
- FORNARI M. C. (a cura di), *La trama del testo, Su alcune letture di Nietzsche*, Lecce, Milella, 2000.
- FOUCAULT M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; tr. it. *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967.
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; tr. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976.
 - *La microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977.
 - *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976; tr. it. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.
 - *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984; tr. it. *L'uso dei piaceri*, Milano, Feltrinelli, 1984.
 - *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-76*; tr. it. *Difendere la società*, Firenze, Ponte alle grazie, 1990.
 - *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-75*; tr. it. *Gli anormali*, Milano, Feltrinelli, 2000.
 - *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, tr. it. *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 2003.
 - *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994.
 - *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005.

- FREUD S., *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978.
- FROMM E., *Anatomia della distruttività umana*, Milano, Mondadori, 1975.
- GADAMER H. G., *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1997.
- *Il dramma di Zarathustra*, Genova, Il melangolo, 1991.
- GALIMBERTI U., *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1983.
- *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Milano, Il Saggiatore, 1996.
 - *Psiche e techne*, Milano, Feltrinelli, 1999.
 - *La casa di Psiche*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- GARGANI A. G., *Il testo del tempo*, Roma, Laterza, 1992.
- GEHLEN A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.
- *L'uomo nell'era della tecnica*, Milano, Sugarco, 1984.
 - *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Milano, il Saggiatore, 1994.
 - *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli, Guida, 1983.
 - *Morale e ipermorale*, Verona, Ombre corte, 2000.
- GENOVESE R., *Dell'ideologia inconsapevole*, Napoli, Liguori, 1979.
- *L'impensato e il corpo. Note su Foucault*, in “aut aut”, 170-171, 1979.
 - *Soggetto e mito. Per una rilettura della dialettica dell'illuminismo*, in “aut aut”, maggio, 243, 1991.
 - *La tribù occidentale*, Torino, Boringhieri, 1995.
- GIAMETTA S., *Nietzsche e i suoi interpreti*, Venezia, Marsilio, 1995.
- GINZBURG C., *Rapporti di forza*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- GIRARD R., *L'antica via degli empi*, Milano, Adelphi, 1994.
- *Il risentimento*, Milano, Cortina, 1999.

- *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 1999.
 - *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 2000.
 - *Vedo satana cadere come la folgore*, Milano, Adelphi, 2001.
 - *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 2001.
 - *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, Milano, Adelphi, 2002.
 - *Cinque saggi su Nietzsche*, in R. GIRARD-G. FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'anticristo*, Genova, Marietti, 2002.
 - *La pietra dello scandalo*, Milano, Adelphi, 2004.
 - GIRARD R., VATTIMO G., *Verità e fede debole*, Massa, Transeuropa, 2006.
- GOLOMB J., *Nietzsche e Sion*, Firenze, Giuntina, 2006.
- GRANIER J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.
- *Nietzsche*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- GUIDA G., *Filosofia e storia nella filosofia di Löwith*, Milano, Unicopli, 1996.
- GUTMANN T., *Nietzsches "Wille zur Macht" im Werk Michel Foucaults*, in "Nietzsche Studien" 1998.
- HAAZ I., *Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- HABERMAS J., *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza, 1987.
- HEIDEGGER M., *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994.
- *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?* in ID., *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1986.
 - *La sentenza di Nietzsche: Dio è morto*, in ID., *Sentieri interrotti*, Firenze, La nuova Italia, 1968.
- HILLMAN J., *Un terribile amore per la guerra*, Milano, Adelphi, 2004.

- HORKHEIMER M., *Teoria critica*, Torino, Einaudi, 1974.
- JANICAUD D., *Rationalité, puissance et pouvoir*, in *Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989.
- JASPERS K., *Nietzsche*, Milano, Mursia, 1996.
- KAUFMANN F., *Nietzsche filosofo, psicologo, anticristo*, Firenze, Sansoni, 1974.
- KLOSSOWSKI P., *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano, Adelphi, 1981.
- KOHLER W., *Nietzsche*, Milano, Rusconi, 1990.
- IRTI N., *Nichilismo giuridico*, Bari, Laterza, 2004.
- LASH S., *Modernismo e postmodernismo*, Roma, Armando, 1990.
- LEFÈBVRE H., *Nietzsche*, Paris, Editions sociales internationales, 1939..
- *Hegel, Marx, Nietzsche*, Paris, Casterman, 1975
- LEGENDRE P., *Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Torino, Giappichelli, 2005.
- LE RIDER J., *Nietzsche en France*, Paris, PUF, 1999.
- LO GIUDICE S., *Nietzsche, Il corpo e il suo divenire*, “Riza”, n. 15, aprile 1987.
- LOPEZ D., *Il desiderio, il sacrificio, il capro espiatorio*, Vicenza, Colla editore, 2008.
- LOSURDO D., *Nietzsche e la critica alla modernità*, Roma, Manifestolibri, 1997.
- *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Torino, Bollati Boringhieri 2000.
- LÖWITH K., *Saggi su Heidegger*, Torino, Einaudi, 1966.
- *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1981.
- *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Bari, Laterza, 1996.
- *Il nichilismo europeo*, Bari, Laterza, 1999.
- *La questione heideggeriana dell'essere. La natura del-*

- l'uomo e il mondo della natura*. In AA.VV, *Su Heidegger*, Roma, Donzelli, 1998.
- *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli, 2000.
- LUKÁCS, G., *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1980.
- LYOTARD J. F., *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1991.
- MARCHESINI R., *Post-human*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- MARRAMAO G., *Dopo il Leviatano*, Torino, Boringhieri, 2000.
- MASINI F., *Lo scriba del caos*, Bologna, Il Mulino, 1978.
- *Un mondo fluido*, introduzione a F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Roma, Newton, 1984.
- *Le stanze del labirinto*, Firenze, Ponte alla Grazie, 1990.
- Mc INTYRE A., *Dopo la virtù*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, Milano, Massimo, 1993.
- MEGILL A., *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California, 1985.
- MELONI M., *Triangolo di pensieri: Girard, Freud, Lacan*, in “Dialegesthai”, 20, luglio 2003.
- MILLER J. A., *Foucault et la psychanalyse*, in AA.VV, *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989.
- *La passione di Michel Foucault*, Milano, Longanesi, 1994.
- MORAVIA S., *Filosofia e scienze umane nella cultura francese contemporanea*, in “Belfagor”, XXIII, VI, 1968, pp. 649-681.
- *Lo strutturalismo francese*, Firenze, Sansoni, 1975.
- *Itinerario nietzscheano*, Napoli, Guida, 1985.
- MONCERI F., *Dalla scienza alla vita*, Pisa, Ets, 1999.

- MÜLLER-LAUTER W., *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Trieste, Parnaso, 1998.
- NATOLI S., *Ermeneutica e genealogia*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- NEGRI A., *Nietzsche. La scienza sul Vesuvio*, Bari, Laterza, 1994.
- NEHAMAS A., *Nietzsche. La vita come letteratura*, Roma, Armando, 1989.
- *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California press, 1998.
- NIETZSCHE F., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964.
- NOLTE E., *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Firenze, Sansoni, 1991.
- ORSUCCI A., *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- *Introduzione alla Genealogia della morale*, Roma, Carocci, 1990.
- PASQUALOTTO G., *Saggi su Nietzsche*, Milano, Angeli, 1998.
- PENZO G., *Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Bologna, Patron, 1976.
- *Nietzsche e il nazismo*, Milano, Rusconi, 1997.
- PINTO L., *Les Neveux de Zarathoustra, Le réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995.
- PIZER J., *The use and abuse of "Ursprung": on Foucault's reading of Nietzsche*; in "Nietzsche Studien", 1990.
- POLIDORI F., *Necessità di un'illusione. Lettura di Nietzsche*, Milano, Guerini e Associati, 1995.
- *L'ultima parola, Heidegger/Nietzsche*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.

- POSSENTI V., *Il nichilismo teoretico e la "morte della metafisica"*, Roma, Armando, 1995.
- REGINA U., *Emergenza da bisogno. Heidegger interprete di Nietzsche*, Verona, Cusl, 1996.
- *La differenza viva. Con Nietzsche e Heidegger per una nuova concettualità*, Verona, Cusl, 1997.
- REHMANN J., *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, Roma, Odradek, 2009.
- RICCIO F., VACCARO S. (a cura di), *Nietzsche in lingua minore*, Milano, Mimesis, 2000.
- RICOEUR P., *Dell'interpretazione*, Milano, il Saggiatore, 1979.
- RORTY R., *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986.
- *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, Feltrinelli, 1986.
- *La filosofia dopo la filosofia*, Bari, Laterza, 1989.
- ROSCIGLIONE C., *Homo natura*, Pisa, Ets, 2005.
- RUSSO L., *Nietzsche, Freud e il paradosso della rappresentazione*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986.
- *Le illusioni del pensiero*, Roma, Borla, 2006.
- SANNA A., *Nietzsche e il ritorno della natura*, Firenze, Firenze libri, 1998.
- SCHLECHTA K., *Nietzsche e il grande meriggio*, Napoli, Guida, 1981.
- SCHRIFT A., *Nietzsche's French Legacy*, Ney York, Routledge, 1995.
- SCOTT C., *The question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Indianapolis, Indiana University, 1990.
- SIMMEL G., *Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1995.

- SINI C., *Semiotica e filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- SLOTERDIJK P., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Milano, Bompiani, 2004.
- SMITH G. B., *Nietzsche, Heidegger and transition to post-modernity*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1996.
- STEVENS J., *Nietzsche and Heidegger, on justice and truth*, in “Nietzsche Studien”, 1980.
- STIRNER M., *L'unico e la sua proprietà*, Milano, Adelphi, 2000.
- STRUMMIELLO G., *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Bari, Dedalo, 2001.
- TAUBES J., *La teologia politica di San Paolo*, Milano, Adelphi, 2008.
- TOMELLERI S., *La società del risentimento*, Roma, Meltemi, 2004.
- TUGENDHAT E., *Nietzsche e l'antropologia filosofica*, in “Discipline filosofiche”, XII I 2002.
- VACCARO G. B., *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Milano, Angeli, 1990.
- VALADIER P., *Nietzsche. Cruauté et noblesse du droit*, Paris, Michalon, 1998.
- VATTIMO G., *Ipotesi su Nietzsche*, Torino, Giappichelli, 1967.
- *Al di là del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 1981.
 - *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.
 - *Il soggetto e la maschera*, Milano, Bompiani, 1987.
 - *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1987.
 - *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1988.
 - *Introduzione a Nietzsche*, Bari, Laterza, 1992.
 - *Dialogo con Nietzsche*, Milano, Garzanti, 2000.
 - *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, Garzanti, 2003.

- VITIELLO V., *Utopia del nichilismo tra Nietzsche e Heidegger*, Napoli, Guida, 1983.
- VOLPI F., *Heidegger*, Bari, Laterza, 1998.
- VOZZA M., *Esistenza e interpretazione, Nietzsche oltre Heidegger*, Roma, Donzelli, 2001.
- *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Torino, Ananke, 2005.
- ZACCARIA G., *Questioni di interpretazioni*, Padova, Cedam, 1996.
- *L'arte dell'interpretazione. Saggi sull'ermeneutica giuridica contemporanea*, Padova, Cedam, 1990.

INDICE

Introduzione	7
Avvertenza e ringraziamenti	13
1. Nietzsche tra ermeneutica e diritto	15
2. Il corpo e le maschere: Nietzsche e Freud	35
3. Nietzsche e Gehlen	49
4. Nietzsche contro Heidegger	63
5. Nietzsche e Girard: violenza e giustizia	73
6. Nietzsche e Foucault	111
Bibliografia	127

Finito di stampare
da Global Print S.r.l., Gorgonzola (MI)
nel mese di Settembre 2009
per conto di
Pagnini Editore
Firenze